



Reihe Doppelpunkt

Karl Lehmann/Karl Rahner (Hrsg.)

# Marsch ins Getto?

Der Weg der Katholiken  
in der Bundesrepublik

Kösel

*Über dieses Buch:*

Im Januar-Heft der STIMMEN DER ZEIT (1972) bezeichnete Karl Rahner den Tod von PUBLIK als ein Symptom für den Marsch des deutschen Katholizismus und der deutschen katholischen Kirche ins Getto. Seiner Ansicht nach mehrten sich zur Zeit solche Symptome und offenbarten so etwas wie einen Willen zum Getto, der darin bestehe, daß man den deutschen Katholizismus und die deutsche katholische Kirche so haben will, wie sie früher waren. Dieser Wille mache sich in vielen Einzelercheinungen des kirchlichen Lebens geltend und gebe Anlaß, von einer »Pseudotheologie des Marsches ins Getto« zu sprechen. Diese Äußerungen Karl Rahners, die, als Warnung vor einem solchen Marsch ins Getto, einer Polarisierung des deutschen Katholizismus in zwei Lager rechtzeitig wehren wollten, nahmen wichtige Vertreter des deutschen Katholizismus zum Anlaß, um zu dieser entscheidenden Frage klar und engagiert Stellung zu nehmen. Über die Diagnose der augenblicklichen Befindlichkeit der katholischen Kirche Deutschlands hinaus bieten die Beiträge dieses Sammelbandes konstruktive Hilfen und Modelle, die einerseits einem solchen Marsch ins Getto, den schließlich kein vernünftiger Katholik will, rechtzeitig vorbeugen könnten und andererseits doch auch Tendenzen abwehren, die andern wieder als Rückzug ins Getto erscheinen.

# MARSCH INS GETTO?

Der Weg der Katholiken  
in der Bundesrepublik

*herausgegeben von*  
*Karl Lehmann und Karl Rahner*

Kösel-Verlag München

## Inhalt

Vorwort von Karl Lehmann und Karl Rahner 7

*Marianne Dirks*  
Marsch ins Getto? 9

*Ernst Engelke*  
Die Pfarrgemeinde – eine geschlossene Gesellschaft? 24

*Karl Forster*  
Getto oder Diaspora? 32

*Heinrich Fries*  
Marsch ins Getto im Bereich der Ökumene? 40

*Franz Hamburger*  
Kirchlichkeit und Gettomentalität 56

*Klaus Hemmerle*  
Viele Wege führen ins Getto 70

*Horst Herrmann*  
Von der Getto-Situation des kirchlichen Rechtes 79

*Oskar Köhler*  
Das Getto und die Christen im 3. Jahrtausend 87

*Hanna-Renate Laurien*  
Marsch ins Getto? 95

*Karl Lehmann*  
Thesen zur Diagnose des Getto-Verdichtes 107

*Hans Maier*  
Der Marsch ins Getto findet nicht statt 117

*Josef Othmar Zöllner*  
Sehnsucht nach dem Getto? 126

Anhang  
*Karl Rahner*: Marsch ins Getto? 136

*Widerspruch auf »Marsch ins Getto«* 138



1988.3524  
(65697)

ISBN 3-466-25651-8

© 1973 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München.

Printed in Germany. Gesamtherstellung:

Graphische Werkstätten Kösel, Kempten.

Gestaltung des Umschlages: Christel Aumann,  
München.

## Vorwort

Das Werden dieses Sammelbandes geht auf eine Initiative des Verlages zurück. Ihm schien es der Mühe wert, das Thema, das einer der beiden Herausgeber dieses Buches im Januarheft der »Stimmen der Zeit« 1972 (siehe Anhang S. 136) unter demselben Stichwort angemeldet hatte, durch einen größeren Kreis von Sachverständigen weiter diskutieren zu lassen. Die beiden Herausgeber, die der Verlag gewann, hatten dabei keine andere Aufgabe als die einer möglichst unparteiischen Gewinnung von Mitarbeitern. Das Buch konnte an Umfang und somit an Zahl der Mitarbeiter ein bestimmtes Maß nicht überschreiten, das von den wirtschaftlichen Möglichkeiten eines solchen Bandes bestimmt ist. Unter dieser Voraussetzung aber suchten wir jeder »Mentalität« und Richtung Raum zu gewähren. Natürlich baten wir nur solche Autoren zu dieser Diskussionsrunde, von denen wir ein letztes grundsätzlich positives Verhältnis zur Kirche voraussetzen konnten. In derselben Diskussion kann nun einmal nicht über alles zugleich geredet werden. Im übrigen aber machten wir den Autoren keine Vorschriften. Die Herausgeber suchten auch nicht zu harmonisieren und dem Leser ein denkbares Gesamtergebnis der Diskussion zu suggerieren. Darum wurde auch auf ein zuerst geplantes Schlußwort verzichtet: Karl Lehmann, der es ursprünglich verfassen sollte, reiht sich nun mit seinem Beitrag unter die anderen Verfasser ein. Diese werden aus demselben Grund in alphabetischer Reihenfolge geordnet. Von der Sache selber her ist der Titel: Marsch ins Getto? nicht sehr erhellend. Der Leser muß genau lesen und darf nicht erwarten, auf die gestellte Frage nur ein simplifizierendes Ja oder Nein zu hören. Er kann darum auch die hier zu Wort kommenden Autoren nicht einfach in zwei Heerscharen einteilen, die sich innerhalb der Kirche bis aufs Messer bekämpfen und von denen jede bei jeder neu auftauchenden Sachfrage schon im voraus weiß, wie sie entschieden werden muß. Die Herausgeber meinen zwar für ihren Teil, daß es die Gefahr gibt, das Unaufgebare und Verpflichtende des Christentums durch einen Rückzug in ein Getto retten zu wollen; beide Herausgeber wissen auch um die Gefahr eines Modernismus um jeden Preis. Aber weil sie weder der einen noch der anderen Gefahr verfallen wollen, haben sie es für gut gehalten, Christen über das Grundthema zu Wort kommen zu lassen, auch wenn die Herausgeber davon überzeugt sind, daß auch

nach einem Symposium über die Grundfrage die Entscheidung über die konkreten Einzelfragen in Lehre und Praxis der Kirche immer noch schwer und strittig bleibt.

Freiburg und München, Januar 1973

Karl Lehmann  
Karl Rahner

## MARIANNE DIRKS Marsch ins Getto?

Nach dem Ende des Konzils äußerte ein deutscher Kardinal vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken: es sei im Alltag des kirchlichen Lebens oft nicht einfach, das aufrecht zu erhalten, was man im Konzil beschlossen habe, und es nicht als den Überschwang einer hochgemuten Stunde anzusehen. Und: er bekenne von sich, daß er heute Glaubenszweifel habe, die er früher nicht gekannt habe. Dieses offene Wort, das vielen Teilnehmern großen Eindruck machte, erinnert daran, wie sehr damals, in den mittleren sechziger Jahren, alles noch in Bewegung war und wieviel Engagement, Elastizität und ständige Selbstüberprüfung die Erneuerung jedem Beteiligten abforderte, ganz besonders jedem Konzilsvater. Wer so ehrlich und unbefangen seine belastende Situation vor den Laien bekannte, dem traute man den Weg vorwärts am ehesten zu. Aber schon damals fragte man sich, wie lange Männer dieser Art angesichts des faktischen Zustands der bundesdeutschen Kurien und der kirchlichen Gesamtsituation durchhalten würden. Heute – zehn Jahre nach dem Beginn des Konzils – spricht Karl Rahner vom »Marsch ins Getto« der Kirche in der Bundesrepublik.

### *I. Nicht Marsch, sondern Rückfall ins Getto*

Mir erscheint der Vorgang weniger als ein aktiver und bewußter »Marsch«, sondern mehr als ein Zurückfallen vieler im Konzil aufgebrochener Kräfte – in der Linie des geringsten Widerstandes – in vorkonziliare Geschlossenheit und Abwehrhaltung. Das war und ist aber nur möglich, weil die frühere Getto-Haltung nur partiell und nicht radikal genug überwunden worden war: Die Bischöfe und keineswegs nur sie kehrten zu den alten Strukturen und in die alten Mentalitäten zurück; diese waren zu zäh, zu festgefahren, als daß der im Kairos des Konzils geborene Aufschwung und Wille sich auf die Dauer durchsetzen konnte<sup>1</sup>. Pastorale und missionarische Grundhaltung bedeuten nach dem Konzil etwas anderes als vorher, nämlich Kommunikation und Sich-Einlassen auf die Welt; aber

<sup>1</sup> Vgl. W. Dirks, »In Rom und in Fulda«, in: Frankfurter Hefte 1 (1964).

dieser Prozeß des Umdenkens: zum Welt-Dienst der Kirche, zur Solidarität mit den Kindern dieser Welt, zu kollegial-brüderlichen Strukturen, zum Dialog mit Andersgläubigen und Andersdenkenden – also heraus aus dem Getto – stieß im kirchlichen Alltagsleben mit den Reaktionen der Ängstlichen und Beharrenden zusammen: mit den Verfechtern des Status quo, der allein Sicherheit und vor allem anderen Sicherheit zu verbürgen schien. Starrsinnig war nicht in erster Linie das Kirchenvolk; viele Erfahrungen mit der Liturgiereform in den Pfarrgemeinden zeigten, daß die »einfachen Gläubigen« mitgingen, vertrauensvoll, ja zuweilen begeistert. Das setzte voraus, daß sie entsprechend vorbereitet waren, daß man sie geduldig und überzeugend in die Änderungen einführte. Als eine breit gestreute Frauenzeitschrift dazu aufforderte, Wünsche an das Konzil anzumelden, bekannten sogar mehrere Zuschriften, man habe sich manche der vorgeschlagenen Änderungen (deutsche Sprache, Gesicht des Pfarrers zum Volk, Laienkelch, sogar die Handkommunion) schon seit langem heimlich gewünscht und sei froh, das einmal aussprechen zu dürfen. Man kann oder konnte also vielfach schon von einer »Milieu«-Veränderung sprechen. Auch die qualifizierten Theologen waren in ihrer Mehrzahl unschuldig an diesem Rückschlag: sie waren es vielmehr, welche die Bischöfe im Konzil beraten hatten. Die Gegner der ersten Reformen waren vielfach Akademiker, die aus einem gewissen Bildungsanspruch die Vereinfachungen vulgär fanden und vor allem ihr elitäres oder in einzelnen Fällen gar magisches Latein nicht aufgeben wollten. Gewiß haben übereifrige und allzu ungeduldige »Progressive« geschadet, die in unerleuchtetem und unpastoralem Reformeifer das Kind mit dem Bade ausschütteten; und natürlich wurden auch viele einfache Katholiken kopfscheu gemacht oder »verwirrt«, wo ihnen die Reformen ohne Einführung von heute auf morgen einfach vorgesetzt wurden. Das wäre nicht nötig gewesen.

Entscheidender war, daß bei vielen Verantwortlichen der konziliare Erneuerungswille nicht tief und durchgreifend genug gewesen war, möglicherweise nur an der Oberfläche oder gar nur scheinbar ihre Grundhaltung verändert hatte – nur solange dieser Wandel durch besonders günstige Umstände gestützt wurde. Wer nicht vor dem Konzil bereits davon durchdrungen und umgetrieben war, daß die Kirche umdenken und umlernen müsse, wer die Reformen als etwas unerhört Neues und Fremdes und nicht als etwas längst Fälliges und von progressiven Minderheiten längst Vorbereitetes ansah, der mußte sich schwertun mit einer konsequenten Verwirklichung; der war

anfällig für einen Rückfall ins Getto – wenn er überhaupt je ganz draußen gewesen war. Besonders gefährlich war sodann die Deutung, das Konzil habe gleichsam ein für allemal mit dem Überholten aufgeräumt und eine neue Kirche geschaffen, deren Zustand für die nächsten Jahrhunderte unverändert bleiben könne: man verstand die *ecclesia semper reformanda* als die *ecclesia reformata*. Es mögen verschiedene Gründe gewesen sein, die die deutschen Bischöfe in Rom in die Rolle einer Vorhut der Erneuerung geraten ließen; bei manchem mögen im Gespräch mit dem Weltepiskopat seine bisher noch nicht angeforderten besten Möglichkeiten herausgelockt worden sein – etwa bei einer Gestalt wie Kardinal Frings. Andere waren zum ersten Mal gleichsam verführt und gezwungen, auf ihre eigenen Theologen zu hören. Es wird niemand beurteilen können, wieweit der einzelne Bischof diese Rolle des Reform-Konzilsvaters wirklich ausfüllte oder wieweit er den Prozeß des Umdenkens zu einem Kirchenverständnis des Gottesvolkes auf dem Pilgerweg, bei dem die »Standes«-Unterschiede geringer wiegen als die gemeinsame Gliedschaft, wirklich innerlich durchgemacht hatte. Sicher war der eine oder andere ein »Mitläufer«.

#### *Die Rolle der Pfarrer*

Nach der ersten Zeit der Konzils-Euphorie tauchten jedenfalls in den Diözesen und Pfarreien allmählich allerlei Schwierigkeiten und Zweifel auf. Dabei spielten die Pfarrer als Hauptbeteiligte und Haupt-Lastträger der praktischen Durchführung der Reformen, nicht nur der liturgischen, eine wichtige Rolle: als die im Konzil Zukurzgekommenen gerieten viele von ihnen nach der einen oder anderen Seite hin ins Ressentiment und konnten sich nicht mit den Änderungen identifizieren. Entweder sie entwickelten einen inneren Widerstand und vollzogen die liturgischen Neuerungen nur pflichtmäßig, ohne persönliche Überzeugung – oft verärgert über die schlechte Organisation und mit berechtigten Klagen, daß sie die Unterlagen zu spät bekämen und sich selbst nicht damit auseinandersetzen konnten, ehe der Termin zur Einführung schon ins Haus stand. Oder aber sie fanden umgekehrt, daß das Konzil nur halbe Sache gemacht habe und nicht radikal genug vorgegangen sei; vor allem die Frage des Amtsverständnisses und der Funktion des Priesters sei nicht durchgearbeitet worden und ein so existentielles Problem wie das des Zölibats sei ausgeklammert worden.

Sosehr es zuerst überzeugend schien, daß das Konzil mit dem zentralen Bereich des Gottesdienstes begann, lag doch vielleicht hier schon ein verborgener Grund zur späteren Polarisierung; ausgerechnet viele Vertreter des jungen Klerus fürchteten bald eine Verengung auf innerkirchliche Probleme, eine Vernachlässigung des vom Konzil proklamierten Welt-Dienstes und der Welt-Verantwortung mit ihren praktischen Konsequenzen: zu wenig Engagement der Kirche für den Frieden und für die kreative Veränderung der Gesellschaft. Dieser Trend zur Mitmenschlichkeit, zum soziologischen Ansatz beim progressiven Klerus, aus dem sich allmählich die Priester-Solidaritätsgruppen absetzten, sowie der Aufstand gegen den Zölibat mit allen seinen Konsequenzen wurde eine Hauptsorge vieler Bischöfe, die bei ihnen Abwehrreaktionen und Angst vor marxistischen Ideologien und einer offenen Diskussion des Zölibatsproblems auslösten.

#### *Mangel an Mut und pastoraler Sicht*

War es aber wirklich so undenkbar und unverantwortlich, »gefährliche« Gruppen, wie nach »links« tendierende Studenten und Hochschulpfarrer oder rebellische und ausbrechende Priester oder Interkommunion praktizierende ökumenische Jugendgruppen, mehr aufzufangen und weniger abzuweisen? Oder aber: sich der Möglichkeit zu öffnen, daß aktive Katholiken es für richtig halten, wenn ein säkularisierter Staat Gesetze vorbereitet, die zwar manche Probleme für überzeugte Anhänger eines christlichen Sittengesetzes offenlassen, die jedoch eine allen zumutbare juristische Lösung für die Praxis einer pluralen Gesellschaft suchen; etwa, wo es darum geht, der Not unzähliger illegaler Schwangerschaftsabbrüche zu wehren? Oder: beim Bemühen um bessere Beziehungen zu den Ostblockländern für die Versöhnung einzutreten und im Hinblick auf die Sorge um die Vertriebenen (»ein Bischof muß für alle da sein!«) sich zu fragen: sollte man nicht im Sinn der Nachfolge des leidenden Herrn den Menschen, von denen Schweres gefordert wird, mehr zur Annahme des Verzichtes helfen als sie in ihrer Ressentiment-Haltung mit pastoralen Vorwänden oder auch Gründen stärken?

Die anfängliche Offenheit der Bischöfe für den Anruf des Konzils hatte etwas von einem Herumwerfen des Steuers und einem Aufbruch mit dem Boot ins offene Meer gehabt – man wußte noch nicht so genau, wohin die Fahrt gehen würde, aber man war ohne Angst, weil man vertraute, daß der Herr im Boot war, der das Ziel

kannte. Als jedoch die Insassen unsicher und ängstlich wurden und riefen: Hilfe, wir gehen unter, rettet uns vor dem Fremden und Ungewohnten!, da bekam man gleichsam Angst vor der eigenen Courage, nahm wieder Kurs auf das sichere, altgewohnte Land und hielt sich an die bewährten katholischen Institutionen. Man vergaß, daß ein Petrus auf das Wort des Herrn hin sogar auf den Meereswogen gehen konnte, solange er keine Angst hatte und ihn fest im Auge behielt.

Wenn die Bischöfe heute in den erwähnten Fragen oder in manchen anderen so stark aus gettohafter Abwehrhaltung reagieren, so scheint mir dahinter immer wieder übermäßige ängstliche Sorge zu stecken, überzogenes Verantwortungsbewußtsein, Mangel an Mut, sich auf partnerschaftlichen Dialog wirklich souverän einzulassen; Angst, daß dem Libertinismus Tür und Tor geöffnet würden, daß Zucht und Ordnung preisgegeben würden, daß die linken Ideologen, vor allem der politischen Theologie, auf gefährliche Weise bestimmend werden könnten; daß sich – ökumenisch – eine »dritte Konfession« entwickelte. Natürlich sind alle diese Sorgen in gewisser Hinsicht berechtigt, und oft wird auch eine Warnung oder ein Widerstand am Platz sein; aber in dieser Grund-Abwehrhaltung, die sich gar nicht wirklich menschlich und seelsorglich auf die »Sorgenkinder« einläßt, sehen die Amtsträger (oder auch Laien-Funktionäre) gar nicht, was »unten« wirklich los ist, merken sie nicht, wie ihnen die aktiven Gruppen der Jugend und der Studenten (vor allem auch diejenigen, die gerade noch kirchengebunden sind), davonlaufen und schließlich »selber entscheiden«. Es ist die Situation von Eltern, die aus übergroßer Sorge ihrem Kind alles verbieten, was gefährlich sein könnte (was es aber einfach einmal erfahren und durchexerzieren muß) – und auf einmal feststellen, daß das Kind dabei ist, sich vom Elternhaus freizumachen, sie haben das Kunststück nicht fertiggebracht, ihm zugleich nahe und verbunden zu bleiben und genügend Freiheitsraum zu lassen.

Abwehrhaltung aber schafft Ressentiment; man findet sich in der Klage, schließt sich zusammen gegen die Störenfriede, beschwört die Einheit als wichtigstes Gut, beruft sich auf die »schweigende Mehrheit« als wichtigste »Basisgruppe«. Vielfach glaubt man trotzdem noch, im Sinne des Konzils Weltdienst zu leisten, wenn man die katholischen Institutionen stärkt, die als solche in die Welt hineinwirken sollen. Hat man nicht erkannt, daß die Zeit, da der unmittelbare Einfluß kirchlicher Großgruppen sinnvoll und nötig war, heute vorbei ist?



## Testfall »Publik«

Der anschaulichste Testfall, von dem auch Rahner mit seiner These vom Marsch ins Getto ausging, ist das Schicksal der katholischen Wochenzeitung »Publik«. Ihre Gründung war eine Bestätigung dafür, daß Initiativen nach vorn zunächst immer von produktiven Minderheiten ausgehen; aber es gehört dazu der Wille zur Veränderung des »Milieus« – man muß in immer breiter werdende Schichten vordringen: ein Stein, der ins Wasser geworfen wird und immer größere Kreise zieht. Hatten die Bischöfe vergessen, daß das doch wohl am Anfang die missionarische Konzeption von »Publik« war? Oder hatten sie doch eine andere Vorstellung gehabt, als sie ihr Geld und ihren Segen zu diesem Unternehmen gaben, das zwar offen, Forum, dialogbereit sein sollte – aber halt doch »nicht so!«? Mochte man auch vieles falsch gemacht haben, so zeigte gerade die unerwartete Reaktion auch vieler Nichtkatholiken nach dem Untergang, daß die Redakteure doch genau erfaßt hatten, wo die Akzente eines Blattes liegen mußten, das heute ein glaubwürdiges Zeugnis für ernst zu nehmendes Christentum abgibt. Sicherlich waren die Katholiken der Bundesrepublik Deutschland in ihrer Mehrheit nicht reif dafür; aber der allmähliche Anstieg der Beziehung beweist, daß es möglich ist, weitere Kreise zu gewinnen, verfestigtes Milieu aufzuschließen, und mehr als das: auch Kinder dieser Welt zum mindesten zu interessieren. Doch bis zur spürbaren Milieuveränderung ist ein langer Weg, den man als Beteiligter wie als Geldgeber nur durchhalten kann, wenn man zutiefst von der »Sendung« überzeugt ist, den Kairos fühlt, die missionarische Chance bejaht und durch alle Krisen mitgeht, auch wenn geschäftliche oder andere Fehler gemacht werden. Das Schicksal von Publik bestätigt die These, daß konziliare Impulse nicht durchgehalten wurden, daß die Mehrzahl der Amtsträger gegenüber voraussehbaren Schwierigkeiten und auch gegenüber reaktionären Kräften resigniert hat – aus einem Mangel an missionarisch-pastoralem Eros?

Dies gilt auch von der zweiten Phase der Publik-Tragödie: der Reaktion der institutionalisierten Katholiken auf den Sturm nach dem Untergang und auf die Forderung von 87 Synodalen nach einer Auseinandersetzung mit dem »Fall Publik« auf der Synode: alle Analysen, die wirklich Hintergründe deutlich machten und das Phänomen Publik und seine Liquidierung in seiner ganzen Komplexität aus pastoraler Schau aufzeigten, wurden unwirksam gemacht. Was in der Synode herauskam, war die an sich längst über-

fällige, aber zugleich problematische Konzeption verstärkter Koordination der katholischen Gesamtpublizistik – überfällig, weil selbstverständlich, problematisch, weil sie in Institutionalisierungen und Zentralisierungen umschlagen kann, welche die wahre Situation und die Aufgabe, die Publik erfüllte, verfehlen müßten. Das eine schwarze Schaf, mit dem sich »Zöllner« und Kinder dieser Welt identifizieren konnten und das ihnen Löcher in Zäune und Hecken verschaffte, wurde verraten, um den 99 Braven auf wohlbestellter Flur noch besseres Futter zu geben. Im übrigen war die Situation komplizierter, als sie manchem Außenstehenden erscheinen mochte: die Fronten gingen quer durch Bischöfe und Laien.

## II. Strukturform oder Wandel des Geistes?

Die Erfahrung mit Publik war ein Modell: dafür nämlich, daß das Engagement für »richtige« Strukturen zusammentreffen muß mit der Offenheit für den Anruf des Geistes, der immer einmalig und konkret ruft, wenn die Stunde da ist. Allzu leicht kann man Gründe vorschieben – möglicherweise sehr plausible –, um den anstrengenden und lästigen Voraussetzungen zu einem neuen Anfang zu entgehen. Andererseits zeigte sich, wie problematisch die Struktur einer Zeitung ist, die, mit kirchenamtlichen Geldern subventioniert, nicht nur »Meinungsforum«, sondern ein profiliertes, dialogfreudiges Blatt sein soll, wie der erste Auftrag sinngemäß lautete.

Die Begrenzung der Reformen vieler Orden auf nur kosmetische Änderungen, die Erfahrungen in der Praxis der Synode mit dem unzulänglichen, unausgereiften Statut, die Beobachtung der Gefangenschaft des Papstes durch die kurialen Strukturen, die Blockierung der Initiative mancher Pfarrgemeinderäte durch die volle Verfügungsmacht des Pfarrers – das alles könnte zu dem Schluß führen: der Durchbruch der konziliaren Reformen und der weiter gehenden nachkonziliaren Initiativen sei deshalb nicht gelungen, der Rückzug ins Getto sei deshalb erfolgt, weil man es nicht fertigbrachte, die kirchlichen Strukturen radikal zu ändern, das »System« von Grund auf zu erneuern.

Zu einem großen Teil ist das richtig, und an den Forderungen der jungen Leute vom »Kritischen Katholizismus«, die ganz in diese Richtung gehen, ist sicher vieles dran. Doch ist es eben nur ein Teil der ganzen Wahrheit.

Yves Congar, Verfasser des vor dem Konzil in konziliarem Geist geschriebenen Buches »Der Laie«, geht dieser Spannung zwischen Erneuerung von innen und Überprüfung der Strukturen nach: »Es gibt in der Tat eine eigene Dichte der unpersönlichen und kollektiven Strukturen, bis zu denen man vorstoßen muß; andernfalls erschöpfen sich die hochherzigsten Reformabsichten darin, daß man ununterbrochen neue Bemühungen unternimmt, welche die weiterbestehenden, ihnen zuwiderlaufenden Strukturen zu einer halb Unwirksamkeit verurteilen würden.«<sup>2</sup>

Wir stehen im Augenblick in einer Bewegung, die – nicht nur in der BRD, aber da besonders – alles Heil in konsequenter Einseitigkeit von der Strukturreform erwartet, auch im Hinblick auf die bundesdeutsche Synode. Kardinal Döpfner forderte immerhin bei deren Beginn, daß sie »ein geistliches Ereignis« werden müsse, wenn sie ihren Sinn erfüllen sollte. Wer darauf seine Hoffnung für eine Überwindung des sich bereits abzeichnenden Rückzugs ins Getto setzte, mußte in den drei bisherigen Vollversammlungen enttäuscht werden. Bei der konstituierenden Sitzung mußte man freilich nüchtern zugestehen, daß durch die Wahl der leitenden Gremien die Weichen gestellt wurden, die auch für den vorherrschenden Geist mitentscheiden würden; das fiel nicht schlecht aus, obwohl die Atmosphäre zunächst kaum etwas von einem geistlichen Ereignis an sich hatte. Bei der zweiten Sitzungsperiode dagegen hat das Präsidiumsmitglied Pfarrer Henry Fischer aus Hamburg vielen aus dem Herzen gesprochen, wenn er beklagte, daß die Synode sich von ihrem pastoralen Ziel und von den Themen und Fragen, die bei der Meinungsfrage der Bischöfe als wichtig benannt worden waren, weit entfernt hätte. Doch wird man bei der Frage nach der Überwindung des Gettos und des restaurativen Trends immer wieder in diesem Dilemma hinsichtlich der Priorität der »Strukturen« oder des »Geistes« sein. Als ein konstitutives Organ wird die Synode vor allem Strukturen angehen und ändern, aber sie muß sich darüber klar sein, daß sie damit erst das Gerüst erneuert und ändert, in dessen Statik sich das wahre Leben zu entfalten hat. Es ist noch kein Grund zum Triumphieren, wenn ein Pfarrgemeinderat erreicht hat, daß seine Laien-Mitglieder nicht nur beraten, sondern auch beschließen dürfen: wenn die Laien die Absicht haben, wegen geringfügiger Differenzen gegen den Pfarrer zu arbeiten und ihn lahmzulegen, so kann das eine schlechtere Lösung sein, als wenn ein

<sup>2</sup> Concilium 8 (1972) 3, 173.

weiser und dialogfähiger Pfarrer nach den Statuten Veto- oder Letztentscheidungsrecht hat, aber nur im äußersten Notfall davon Gebrauch macht. Ein Mensch, dessen Knochengerüst schwach oder fehlerhaft gebaut ist, wird immer wieder Beschwerden und Schwierigkeiten haben. Aber ein Gerippe allein ist tot, und wo der Wille zur Erneuerung sich auf die Strukturen beschränkt und nicht zur Bekehrung, zur Umkehr des Herzens bereit ist, sich nicht mehr offenhält für den Geist und seine nicht vor auszuplanende und nicht vorstellbare Wirksamkeit, da wird die Gettofahrt nicht wirklich überwunden; im Gegenteil: da kann neue Abkapselung mit umgekehrten Vorzeichen entstehen. Dergleichen ist vorgekommen: Zur Erneuerung angetretene Gruppen drohten und drohen in die Isolierung zu geraten – hoffentlich nicht endgültig. Im übrigen konnte man in allen drei bisherigen Synoden-Sessionen jeweils in einer kritischen Situation erfahren, daß verhärtete Fronten sich unerwartet lockerten; als da plötzlich nicht nur kritische oder sogar rebellische »linke« Synodale, sondern auch Bischöfe bereit waren, sich den Argumenten der jeweils anderen zu öffnen, da schöpfte mancher bereits Mutlose neue Hoffnung, in der Kraft des Gottesgeistes werde eine Überwindung der Polarisierung in der Kirche und der Isolierung der Bischöfe doch noch möglich sein. »Was not tut, ist die Verbindung des Geistes und eines Bemühens um Erneuerung der Struktur« (Congar).

Wer das Getto überwinden helfen will, muß also bereit sein, solche Spannungen auszuhalten. Dabei gibt es auch hier verschiedene »Gnadengaben« und Berufungen, und das Pendel schlägt zu verschiedenen Seiten verschieden aus. Aber die Fruchtbarkeit des Engagements erscheint mir immer dann gefährdet, wenn man nur noch den einen oder anderen Pol, nur noch den soziologischen oder nur noch den spirituellen Ansatz gelten lassen will. Französische Laiengruppen der Action catholique haben mir bei den ersten Zusammenkünften sehr imponiert durch ihre biblische und auf das christliche Zeugnis gerichtete Spiritualität; sie waren jedenfalls frei von Vereinsbetrieb und Organisationsprestige, und in der Tat konnten wir viel von ihnen lernen. Aber auf die Dauer wurde mir klar, daß die Dimension der Politik und Weltverantwortung für sie kaum relevant war und daß sie im Grund in starker Abhängigkeit von der Amtskirche arbeiteten – also eine Art von »frommem Getto«. Ich verstand nun, warum einige von ihnen uns oft um unsere Organisationen beneideten, und es wurde mir bewußt, wie kräftig entwickelt die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Laien bei uns ist, wenn

man einmal von der finanziellen Abhängigkeit vieler Verbände von der Hierarchie, aber auch von ihren Spezialideologien und dem Sog der Macht absieht.

Es geht also nicht darum, Gesinnungswandel und Strukturreform gegeneinander auszuspielen. Immerhin: wenn bei uns vom Rückzug ins Getto die Rede ist, wird man nicht zuletzt daran denken, daß katholische Gruppeninteressen und katholisches Prestigedenken überhandnehmen, daß der scheinbar überwundene Glaube ans Hineinwirken kirchlicher Institutionen qua Großgruppen in die böse und gefährliche säkularisierte Gesellschaft neu erstet; an die Stelle der in der Einleitung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* geforderten Solidarität mit den Gliedern dieser Gesellschaft tritt ein Resentiment gegen sie – oder vielmehr meint man, den Kampf mit ihnen aufnehmen zu müssen. Bezeichnenderweise spricht man gern wieder vom »gegnerischen Lager« dieser anderen. Man hat nicht begriffen, daß das, was in dem geschlossenen apologetischen Wertesystem und in den organisatorischen Gründungen aus der Situation des 19. Jahrhunderts sinnvoll und legitim sein mochte, heute, da die Christen immer mehr in der Zerstreuung zwischen den anderen leben und oft nur mehr durch ihre Präsenz glaubwürdiges Zeugnis ablegen können, mehr Ärgernis erregt als für die Kirche wirbt. Das am meisten hervorstechende Symptom für diese Entwicklung ist die Wiederkehr der Identifizierung zwischen der Kirche und der Partei, die ihren christlichen Namen weiterführt, obwohl sie nichts anderes ist als eine respektable Partei unter anderen respektablen Parteien.

Vielleicht kann hier nur mitreden, wer sich längere Zeit in katholischen Institutionen engagiert und die Erfahrung durchexerziert hat, daß jede Organisation, mag sie zur Bildung von Aktivgruppen noch so nützlich und notwendig sein, in sich die Tendenz hat, zuviel Eigengewicht anzunehmen, Selbstzweck zu werden. Sogar wenn man ihren Sinn nur noch darin sieht, die Mitglieder für ihr Zeugnis als Christen in der Welt von heute zu stärken, muß ständig darüber gewacht werden, daß ihre Strukturen sich nicht verfestigen, sondern so elastisch gehalten werden, daß sie geändert werden können, wenn die Situation sich ändert; sonst blockieren sie die Offenheit für den je neuen Anruf des Herrn im Wandel der Geschichte und bereiten der Gettoisierung den Weg.

Die Funktion von Parteien wie der Christlich Demokratischen und der Christlich Sozialen Union wurde im Lichte des Konzils vielfach überprüft und in Frage gestellt. Heute neigen unsere Amtsträger,

beunruhigt durch die Kulturpolitik und die Pannen der sozialliberalen Koalition dazu, sich wieder eng an sie zu halten, als ob sie Garantinnen von Sitte und Grundsatztreue oder gar von christlichem Glauben wären. Das ist, sieht man von Italien ab, eine typisch deutsche Gefahr: nur in diesen beiden Ländern ist die Identifizierung der offiziellen Kirche mit einer christlichen Partei so ausgeprägt – und in Italien immerhin aus der Geschichte einigermaßen verständlich. Dieses allzu summarische Verfahren wird um so problematischer, je genauer man den Zustand der Partei auf ihren Mitgliederbestand, ihre sozialen Strukturen, ihr Programm und ihr Verhalten hin überprüft.

### III. Überlegungen zur Überwindung des Gettos

Aus all dem geht hervor, daß der entschiedene Ansatz zur Überwindung des Gettos in der gegenwärtigen Situation nicht in erster Linie von neuen, wenn auch scheinbar wirksameren katholischen Institutionen kommen kann. Was wäre zu wünschen? Angst ist zu überwinden, Vertrauen zu gewinnen, die Abwehrhaltung aufzugeben. Das System ist immer wieder zu überprüfen, es muß versuchen, sich neu am Evangelium zu orientieren. Sind unsere Geleise ausgefahren oder eingeschliffen? Jedenfalls müssen wir aus ihren Spuren heraus. »Umdenken« auch und gerade im »ideologischen« und organisatorischen Bereich ist ein Stück der Umkehr und des Neubeginns, die zwischen dem ersten und dem zweiten Johannes der Evangelien die Freunde Jesu und dieser selbst von uns Christen erwarten. Aber was heißt das für die Realität des kirchlichen Lebens? Wie kommt die Kirche, wie kommen wir aus dem Getto wieder heraus? Wir können uns doch nicht, wie Münchenhausen es versuchte, am eigenen Schopf wieder aus dem Sumpf herausziehen?

Ich sehe drei Hauptforderungen:

Die Situation analysieren, zugestehen, daß eine Verengung, ein Rückzug ins Getto festzustellen ist.

Sich am Evangelium orientieren, das zu immer neuem Aufbruch, zum Sterben und Neubeginn mahnt; die Sorgen viel bewußter auf den Herrn werfen.

Das Bewußtsein der Katholiken im »Milieukatholizismus« bilden, um das Getto »von unten« zu überwinden.

### *Die Entwicklung zurückverfolgen*

Der erste Schritt ist eine Analyse des Prozesses, der ins Getto zurückführte. Wenn wir nicht da ansetzen, wo die verhängnisvolle Entwicklung begann, werden wir ihr nicht beikommen – nicht mit publizistischen Zentren und nicht mit Manifesten. So wie der Psychotherapeut bis zu der Ursache zurückfragt und aus der Tiefe hervorholt, was zu einer Störung der Antriebskraft, zu Lebensangst und Abwehrhaltung führte, so müssen wir auch hier die Entwicklung zurückverfolgen. Bischöfe, Priester, Pfarrgemeinderäte und kirchliche Verbände unterliegen als Großgruppen den Gesetzen der Gruppendynamik, von denen wir heute mehr wissen als die Christen früherer Jahrhunderte. Eine Durchleuchtung der Entwicklung wird feststellen, daß im Zusammenhang mit der Reform eine Polarisierung da entstand, wo aufkommende Schwierigkeiten und Konflikte nicht aufgearbeitet, das heißt ausgesprochen und ausgetragen wurden: daß man sie entweder überkleisterte und zu früh harmonisierte – oder aber den »Gegner« mit Aggressionen anging und dadurch den Dialog abschnitt.

Wieder möge die Liturgiereform als konkretes Beispiel dienen: in vielen Gemeinden wurde sie so autoritativ eingeübt, daß die widerstrebenden Gemeindeglieder gar keine Gelegenheit hatten, ihre Konflikte auszusprechen und in offener Auseinandersetzung zu überwinden; zu Wortführern solcher Überfahrener machten sich die Una-Voce-Leute, die selbst einen so besonnenen Bischof wie Kardinal Döpfner als wilden Reformier beschimpften. (Im übrigen kann man nachweisen, daß es fast ausschließlich diese »reaktionären« Gruppen sind, die einen solchen Ton anschlagen; die »Progressisten« mögen arrogant oder hochmütig argumentieren, aber so gehässig haben sie sich selten ausgedrückt: hier äußert sich neben dem elitären Anspruch auch das Ressentiment derer, die sich unterlegen und nicht ernstgenommen fühlen.)

Mit der Analyse ist es nicht getan, wenn sie nicht den nächsten Schritt auslöst, nämlich Fehlverhalten, Konflikte und verborgene Aggressionen aufzuarbeiten.

### *Orientierung am Evangelium*

Das ist auf der Ebene tiefenpsychologischer oder gruppenspezifischer Erkenntnisse und Praktiken allein nicht zu schaffen; es bedarf der Dimension des Evangeliums und der Kirche als einer solidarischen Gemeinschaft – ob wir uns nun mehr als Glieder des Gottes-

volkes oder des geheimnisvollen Leibes des erhöhten Herrn verstehen. – Ich möchte nicht ins Predigen verfallen, aber ich komme nicht darum herum, solche Erfahrungen zu nennen, die sich mir immer wieder bestätigen; dazu gehört die brüderliche Kritik (*correctio fraterna*), die gemäß der Kirchen-Konstitution *Lumen gentium* des Konzils auch die Laien den Amtsträgern schulden. Wo wir Marsch oder Rückzug ins Getto wahrzunehmen glauben, müssen wir das mutig und in Liebe anmelden. Das setzt voraus, daß wir uns ständig daraufhin überprüfen, wie weit wir nicht selber im Abgleiten in irgendein anderes Getto begriffen sind, etwa in der Gefahr stehen, eine neu entdeckte Teilwahrheit so absolut zu setzen wie andere bestimmte überlebte Traditionen. Der klare und reine Spiegel, in dem wir sehen, wie wir sind und was uns abverlangt wird, ist das Evangelium. Danach und daraus leben heißt freilich, im Sinn der neueren Schriftexegese (die ja die Autorität der Schrift nicht schwächt, sondern durch genaueres Verstehen stärkt) immer wieder zu fragen: was ist hier gemeint, worauf kommt es an? Was ist hier gerade mir gesagt? Was ergibt sich hieraus für die konkrete Nachfolge des gekreuzigten Herrn? Wer das Evangelium nach Buchstabenmanier befragt, wird – wie die evangelischen Christen von »Kein anderes Evangelium« – das herauslesen, was seine Ideologie des Status quo erhärtet.

Im Lichte der Grund-Erkenntnisse der Schrift wird dagegen für unsere Frage deutlich: das Weizenkorn bleibt allein und isoliert, wenn es nicht in die Erde fällt und stirbt; wer sein Leben, sein Ansehen, sein Prestige festhält, wird es in der Endbilanz, nämlich vor Gott, verlieren. Wer sich aber losläßt und dem Willen Gottes zu immer neuem Aufbruch öffnet, der wird das Leben gewinnen. Wer die Hand an den Pflug gelegt hat und zurückschaut, ist seiner nicht wert...

Im Geist der Nachfolge ist also die Bereitschaft zum Loslassen – auch vertrauter und liebgewordener Gewohnheiten oder Ansichten – von uns gefordert; vielleicht auch die Bereitschaft zu scheitern oder zurückzustehen; in jedem Fall die Bereitschaft, sich durch fremde und unbequeme Erkenntnisse, durch Zumutungen beunruhigen, ja verwunden zu lassen (hier berühren sich übrigens die Forderungen der Bibel auf frappierende Weise mit Erkenntnissen der Tiefenpsychologie zur seelischen Gesundheit) – weiterhin die Offenheit dafür, den Heiden Heide, den Juden Jude zu werden, ohne sich zu verlieren und aufzugeben; vor allem aber wird uns gesagt, daß wir nicht ängstlich und nicht kleingläubig sein sollen, sondern uns

einlassen auf das und auf die, die uns zugeführt werden – voll Vertrauen auf den, der die Welt überwand, weil er sie und ihre Menschen so sehr geliebt hat, daß er sich für sie hingeeben hat . . .

Kann man das, was für den einzelnen Christen gesagt ist, auch auf die Kirche als pilgerndes Gottesvolk übertragen? Im Konzil hat man das getan, und kaum etwas hat den nicht katholischen Beobachtern so tiefen Eindruck gemacht wie der Impuls einer Rückkehr zu einer Kirche der evangelischen Armut und der Verzicht auf die pharisäische Distanz von den Kindern dieser Welt.

### *Überwindung des Gettos durch Bewußtseinsbildung*

Es wäre nur ein Teilaspekt, den Rückfall ins Getto allein bei den Bischöfen und den verantwortlichen Führungskräften des westdeutschen Katholizismus zu sehen. Wenn Karl Rahner vom »geheimen Willen« zu einer Rückkehr in den früheren geschlossenen Katholizismus spricht, der hauptsächlich auf bäuerliche und kleinbürgerliche Schichten zugeschnitten war, so muß man freilich fragen: wieweit sind nicht breite Schichten von Katholiken – vor allem in relativ homogenen Gebieten wie etwa dem Schwarzwald oder dem Münsterland oder Rheinland oder nicht zuletzt in Teilen Bayerns – nie aus dieser Getto-Mentalität, aus diesem »Milieu-Katholizismus« herausgekommen? Aber auch: wieweit sind sie selber verantwortlich dafür, daß sie den konziliaren Aufbruch nicht mitgemacht haben, daß sie zum allergrößten Teil passiv und uninteressiert blieben?

Nach Congar ist Vaticanum II der »seltene Fall einer von oben gemachten Reform, die nicht an der Basis vorbereitet war«. Erst schien es sehr gut damit zu gehen, aber auf die Dauer zeigte sich, daß es eben nicht gut gehen kann, wenn der Initiative von oben nicht eine kraftvolle Bewegung von unten entgegenkommt, die mit anstößt und mitverantwortet. (Das gilt übrigens auch für unsere bundesdeutsche Synode.) Doch kann man dem unerweckten »Milieu«-Kirchenvolk nur begrenzt die Verantwortung dafür anlasten, daß diese Bewegung, aus Mangel an wachem und kritischem Bewußtsein »unten«, ausblieb. Wohl werden auch solche Christen heute durch die Massenmedien bis ins letzte Dorf mit religiösen Fragen und Problemen konfrontiert, die sie veranlassen müßten, sich auf ihrer Stufe des Bewußtseins mit dem Glauben in der Welt von heute auseinanderzusetzen. Aber Hilfeleistungen, Anstöße und Vermittlungen zur Klärung alles dessen, was von ganz verschiede-

nen Zugängen her auf sie einstürmt, sind oft nötig und könnten es ihnen erleichtern, selbständig und mündig zu werden. Eine Reihe von Erfahrungen aus der Zusammenarbeit mit einfachen Frauen beweisen, wie wenig Anstoß oft nötig ist, um zur Mitverantwortung wach zu machen und überraschende Äußerungen hervorzulocken. Viele Schlüsselfiguren aber, die erst Initiatoren des Aufbruchs waren, hielten dann oft ihre Aufgabe deshalb nicht durch, weil sie nicht genügend vom Wurzelgrund der Volkskirche mitgetragen wurden.

Aus dieser Zirkel-Situation heraus gibt es nur einen Weg: Kommunikation der neu gewonnenen Erkenntnisse, brüderlichen Austausch von Erfahrungen zwischen Amtsträgern und Laien, Bewußtseinsbildung und noch einmal Bewußtseinsbildung bei den immer noch beträchtlichen Gruppen, die ein unreflektiertes, vielfach in den überkommenen Formen erstarrtes Christentum leben. Die ältere Generation mag damit noch hinreichend gut leben und vor allem gut sterben können – aber ein junger Bauer wird beim Milieuwechsel in säkularisierte Stadtverhältnisse den Bedrohungen eines solchen Glaubens niemals standhalten können.

Diese zentrale Aufgabe heutiger kirchlicher Bildungsarbeit rechtfertigt allein die Existenz katholischer Personalverbände, denn es gilt nicht nur, mit allen Mitteln moderner Gruppenmethodik und -pädagogik das Bewußtsein dieser Milieu-Christen zu bilden, um sie stufenweise aus ihrem Gettodasein herauszulocken; es gilt auch, sie durch die Hilfen der Gemeinschaft zu stärken für ihr Zeugnis in der Welt von heute. Dabei geht es wahrhaftig nicht um Erweckende und Erweckte, um Lehrende und Objekte. Jeder, der sich in solcher »Bildungsarbeit« engagiert hat, weiß, wie sehr sie ein Prozeß auf Gegenseitigkeit ist. Es ist ein mühsamer, aber lohnender Weg, der gemeinsam gegangen sein will und auf dem alle Beteiligten immer besser begreifen: wenn die großen Entscheidungen der Geschichte nicht neben der Kirche und ohne sie fallen sollen, dann müssen die »Jünger Jesu Christi«, von denen der Eingangssatz von *Gaudium et Spes* spricht, soweit mit den Kindern dieser Welt solidarisch werden, daß deren Freuden und Hoffnungen, Ängste und Sorgen ganz »existentiell« ihre eigenen Freuden und Hoffnungen, Ängste und Sorgen sind.

ERNST ENGELKE

## Die Pfarrgemeinde - eine geschlossene Gesellschaft?

Vor einigen Jahren ist der junge Mann noch Ministrant gewesen. Dann hatte er lange Zeit keinen Kontakt mehr mit seiner Kirche. Am Sonntag war er zum ersten Mal wieder in einem Gemeindegottesdienst. Er wollte neu anfangen. Doch anschließend stellt er resignierend fest: »Da gehe ich nicht wieder hin. Die Leute haben mich dauernd angestarrt, als ob ich sie in ihrer Andacht gestört hätte. Es war wie ein Spießrutenlaufen für mich!« Sicher, mit seinen langen Haaren, den ausgebeulten Jeans und dem zerschlissenen Parker war er so ganz anders als die im Sonntagsstaat zum Gottesdienst erschienenen Gemeindeglieder.

Auf einem Gemeindefest erscheinen drei junge italienische Arbeitnehmer. Sie setzen sich an einen freien Tisch - und bleiben allein. Keines der Gemeindeglieder kümmert sich um sie. Als einer der Italiener ein Mädchen zum Tanzen auffordert, wird er abgewiesen. Daraufhin trinken sie ihr Bierglas leer und gehen.

Beide Ereignisse sind in einer ganz normalen Pfarrgemeinde irgendwo in der Bundesrepublik Deutschland geschehen. Sind sie kennzeichnend für die Situation unserer Pfarrgemeinden? In der ortsgebundenen Pfarrgemeinde begegnet der Mensch der Kirche. Wenn danach gefragt wird, ob sich die Kirche auf dem Marsch ins Getto befindet, dann muß gefragt werden, ob unsere Pfarrgemeinden »geschlossene Gesellschaften« sind oder nicht.

Ich habe diese Frage mit Seelsorgern und in der Gemeindegemeinschaft aktiven Laien besprochen. Das Ergebnis dieser Gespräche und meiner eigenen Erfahrungen in der Gemeindegemeinschaft skizziere ich im folgenden. Ich kann keinesfalls beanspruchen, daß diese Skizze für jede Gemeinde zutrifft. Hier und da wird es anders sein. Aber nicht wenige Gemeinden werden sich in dem Skizzierten wiederfinden können.

### 1. Zur Situation in den Pfarrgemeinden

»Der Pfarrgemeinderat ist ein brüderliches Gremium, in dem der Pfarrer einerseits als Vorsteher der Gemeinde tätig ist, das andererseits ein Ratskollegium darstellt, dem die Sorge für die gesamte Gemein-

de aufgebürdet ist.«<sup>1</sup> Eine Betrachtung der Wahl, der Zusammensetzung der Mitglieder und der Arbeit dieses Gremiums kann die Situation einer Gemeinde ziemlich gut verdeutlichen.

An den Berichten über die Pfarrgemeinderatswahlen 1971 im Bistum Hildesheim fällt auf, daß nur über die Wahlbeteiligung der Gottesdienstbesucher (69,4 %) berichtet wird<sup>2</sup>. Es wird überhaupt nicht berücksichtigt, daß auch noch andere Katholiken zu einer Gemeinde gehören, die ebenfalls zur Wahl aufgerufen waren. Offensichtlich ist für die Berichterstatter die Pfarrgemeinde mit der sonntäglichen Gottesdienstgemeinde identisch. Die Nichtgottesdienstbesucher zählen bereits nicht mehr zur Gemeinde. Aber darf man das gleich aus der Tatsache schließen, daß sich die Nichtgottesdienstbesucher an der Wahl nicht beteiligt haben?

Auf der Liste der Wahlkandidaten standen fast ausnahmslos Gemeindeglieder, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen. Dabei muß bescheinigt werden, daß viele Gemeindeleitungen auch die Fernstehenden durch Handzettel und Pfarrbriefe zur Wahl eingeladen hatten. Zwei Drittel der Pfarrgemeinderatsmitglieder werden gewählt. Durch die Berufung des letzten Drittels der Mitglieder könnte die homogene Gruppe geöffnet werden. Doch wird oft das nächste Drittel von der Liste der Gewählten berufen. Wird einmal unabhängig von dem Wahlausgang berufen, gelangen sicher kaum Gemeindeglieder in das Gremium, die der »falschen politischen Partei« angehören, dem Pfarrer oder der Gemeinde als kritisch bekannt sind oder den Gottesdienst der Gemeinde nicht besuchen. Der Bischof von Hildesheim begrüßt die neuen Pfarrgemeinderatsmitglieder nach der Wahl 1971 in einem Brief unter anderem mit dem Hinweis: »Der Pfarrgemeinderat sollte das Hauptgewicht seiner Arbeit nicht nur auf den Bereich der Liturgie, des Gottesdienstes und der Verkündigung legen.« - Aber ist es nicht natürlich, daß eine Gruppe ihre Hauptaufgabe in dem sieht, was sie eigentlich zusammenführt?

An den sonntäglichen Gottesdiensten nehmen 10-20 %, an Festen wie Weihnachten etwa 30 % der nominellen Gemeindeglieder teil. Sind diese Gottesdienste mit einigen hundert Teilnehmern geeignet, daß die »Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen«, wie es die Liturgiekonstitution des Vatikanum II

<sup>1</sup> »Im Dienst der Pfarrgemeinde«. Anregungen für den Pfarrgemeinderat im Bistum Hildesheim. Hrsg. vom Bisch. Seelsorgeamt u. a., Hildesheim 1968, S. VII.

<sup>2</sup> Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim Nr. 20/1971, S. 3.

fordert?<sup>3</sup> Trotz der neuen Möglichkeiten seit der Liturgiereform bleibt der Gläubige während des Gottesdienstes allein. Nur selten begrüßen sich Banknachbarn oder sprechen ein freundliches Wort miteinander. Wo entstehen da Kommunikation und Kommunion? Wie können so neue Mitglieder in die Gemeinde aufgenommen werden?

Aus dem Kreis der Gottesdienstbesucher rekrutieren sich die Teilnehmer der Vereine, Bildungsabende und Arbeitskreise. Man ist immer unter sich. Nicht wenige der Gemeindeaktivitäten werden dadurch am Leben erhalten, daß einzelne sich mehrfach engagieren. Der Wochenplan eines engagierten Laien sieht dann so aus: Montag: Pfarrgemeinderatssitzung; Dienstag: Sozialkreis der Männer; Mittwoch: Kirchenchor; Donnerstag: Männerverein; Freitag: frei; Samstag: Lektor in der Vorabendmesse.

Dabei strengen sich fast alle Gemeinden an, neue Gemeindemitglieder zu werben. Anlässlich der Taufe eines Kindes entsteht auch mit Fernstehenden Kontakt. Der Pfarrer lädt gelegentlich des Taufgespräches den Vater zum Männerverein und die Mutter zum Frauenbund ein. Die Einladung wird zwar wohlwollend angenommen, aber nicht befolgt.

Noch deutlicher zeigt sich das Bemühen um die Fernstehenden anlässlich der feierlichen Erstkommunion in der Gemeinde. Die Eltern aller zur Erstkommunion anstehenden Kinder werden angeschrieben und zu Elternabenden eingeladen. Die Mehrzahl der Eltern nimmt auch regelmäßig teil. Manche gehen während dieser Zeit nach vielen Jahren wieder zum Gottesdienst und auch zum Empfang des Bußsakramentes. Aber nach dem Festtag sackt das Interesse schlagartig ab. Am Gemeindeleben nehmen nur die weiterhin teil, die es auch schon vorher getan haben. Woran liegt das? War die Integrationszeit zu kurz? Galt das Interesse der Eltern und des Kindes nur dem Festtag als einer Gelegenheit, ein großartiges Familienfest zu feiern? Bemüht sich die Gemeindeleitung nach dem Festtag nicht mehr um die Eltern? Sind die Fernstehenden ganz einfach zu bequem und gleichgültig? Ist die Gruppe der traditionellen Gottesdienstbesucher nicht bereit oder nicht fähig, andere aufzunehmen?

Neben dem Kirchengebäude und dem Gemeindehaus bildet das Pfarrhaus mit dem Pfarramt den Mittelpunkt des Gemeindelebens. Kirche und Pfarrhaus liegen oft wie eine Insel inmitten der Wohn-

häuser, eingeschlossen von hübschen Sträuchern und einem gepflegten Rasen. Kläffende Hunde und von weitem zu sehende Kanzleizeiten laden außerdem nicht gerade zum Besuch ein. Daher geht man nur ins Pfarrhaus, wenn man einen amtlichen Grund hat, z. B. um einen Taufschein zu holen oder eine Taufe anzumelden. Es geschieht selten, daß jemand zu einem Glaubensgespräch ins Pfarrhaus geht. Im Pfarrhaus trifft sich nur ein kleiner Kreis der Gottesdienstbesucher. Dieser Kreis trägt normalerweise das Gemeindeleben und ist sich dessen auch bewußt.

Von den Fähigkeiten und dem Einsatz des Pfarrers hängt oft das ganze Gemeindeleben ab. Setzt er sich ein, dann »läuft es« in der Gemeinde, aber immer nur dort, wo er mitmacht. Pfarrerwechsel können daher für Gemeinden lebensgefährlich, aber auch wiederbelebend sein. Andererseits offenbart aber diese Situation der Pfarrgemeinden als primärer Kultgemeinden, daß der Priestermangel vor allem von samstags 18 Uhr bis sonntags 13 Uhr besteht.

In vielen Gemeinden werden außer den Gottesdiensten Bibelabende, Theologische Seminare oder Glaubensgespräche angeboten. Trotz großen Werbeaufwandes kommen hierzu nur die ganz treuen Gottesdienstbesucher. Liegt das vielleicht daran, daß an solchen Abenden zuviel vorgetragen und zuwenig das besprochen wird, was unbedingt zu besprechen wäre: Warum glaubt mein Nachbar? Wo erfährt er Gott? Wie macht er das mit dem Glauben? Wo ist einer, der eine lebendige Beziehung zu Jesus Christus hat? Wie ist er dazu gekommen?

Nur selten gibt es für junge Menschen in einer Gemeinde Möglichkeiten, mit Erwachsenen über den Glauben zu sprechen. In den sogenannten guten Familien ist es zwar selbstverständlich, daß alle zur Kirche gehen, aber die Fragen nach dem Warum und Wie des Glaubens werden nicht aufgegriffen. Voreinander tun alle so, als ob Glaube und Gottesdienstbesuch selbstverständlich wären, und wagen es nicht, offen zu fragen und Zweifel zu äußern. Ihre Fragen besprechen Jugendliche in Diskotheken oder an anderen Treffpunkten und wenden sich von der Kirchengemeinde ab. Während zu den Kinderfesten die Kinder noch in großen Scharen kommen, sind Jugendliche ab 14 Jahren in einer Gemeinde meistens an zwei Händen zu zählen. Und das, obgleich gerade für die Jugendlichen von der Gemeindeleitung soviel Geld und Zeit aufgewendet wird wie für keine andere Gruppe in der Gemeinde.

Die älteren Kinder und Jugendlichen, die noch am Gemeindeleben teilnehmen, sind Kinder engagierter Gemeindemitglieder. Beim

<sup>3</sup> Art. 10.

schulischen Religionsunterricht ist ähnliches zu beobachten: Kinder engagierter Gemeindemitglieder melden sich weitaus seltener vom Religionsunterricht ab als andere. Wenn in einer Gemeinde kirchliche Jugendarbeit angesetzt werden soll, dann werden vom Pfarrer und vom Pfarrgemeinderat ganz bestimmte Ergebnisse erwartet: An erster Stelle steht, daß die Jugendlichen »wieder zur Kirche gehen«. Um das zu erreichen, werden Beat- und Jazzmessen in Kauf genommen. Wehe dem, der die Jugendarbeit zu verantworten hat, wenn der Erfolg ausbleibt.

Weiterhin wird erwartet, daß die Jugendlichen sich entsprechend den geltenden bürgerlichen Normen verhalten. Sehr schnell werden die Jugendlichen abgelehnt, die durch eine phantasievolle Kleidung auffallen, lange Haare tragen, Undergroundmusik hören, bewußt kritisch auftreten oder sich öffentlich mit ihrem Freund oder ihrer Freundin küssen.

Die Gruppe der Jugendlichen, die schon immer in der Gemeinde mitgemacht hat, wiederum erwartet, daß sich der Kaplan in der Hauptsache für sie einsetzt. Diese Gruppe wird eifersüchtig, wenn sich der Kaplan um »Neue« bemüht und auch für diese Zeit übrig hat. Durch Gespräche und gemeinsame Veranstaltungen ist es allerdings zu erreichen, daß sich die jugendliche Gattengruppe öffnet. Schwieriger ist es mit manchen Erwachsenen, die sich bald für »unsere Guten« gegen die »anderen« einsetzen, weil sie die »Guten« vor den »Bösen« bewahren wollen. Sie geben meist nicht eher Ruhe, bis die »offenen Türen« wieder geschlossen sind.

## *II. Wer hat Schuld an den geschlossenen Gemeinden?*

Man könnte leicht versucht sein, danach zu fragen, wer an den Gemeinden als geschlossenen Gesellschaften schuld hat. In dieser Auseinandersetzung könnten beide Seiten gute Argumente für die eigene Unschuld anführen:

Die »Eingeschlossenen«: Jeder kann zu uns kommen. Die Gottesdienste sind öffentlich. Die Anfangszeiten stehen in den Tageszeitungen. Wir haben noch niemand weggeschickt.

Die »Ausgeschlossenen«: Es ist außerordentlich schwer, in einer Gemeinde Kontakt zu bekommen. Offiziell ist der Zutritt nicht verboten, aber man wird nicht aufgenommen. Falls man Anschluß gewinnen will, muß man ganz bestimmte Erwartungen erfüllen.

Die Frage nach der Schuld führt nicht weiter. Die Lösung des Problems ist woanders zu suchen. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nicht möglich, diesen Lösungsversuch ausführlich zu behandeln. Es kann nur auf einige wesentliche Punkte hingewiesen werden.

## *III. Die Gemeinden durch viele »kleine Gemeinden« öffnen und beleben*

Die in unseren Gemeinden noch geübte Pastoral geht vom christlich-katholischen Gruppenmilieu aus. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat sich die Situation aber entscheidend verändert. Das homogene Gruppenmilieu der Christ-Katholiken ist verschwunden, und die sozialen Strukturen haben sich ebenfalls einschneidend geändert. War der einzelne früher in eine Gruppe fest eingebunden, um die sich konzentrische Kreise wie Familie, Sippe, Dorf, Region und Land legten, so steht er heute in sich kreuzenden sozialen Kreisen. Der einzelne wird nicht mehr von einer Gruppe im Glauben getragen, sondern wird durch die Umstände herausgefordert, seinen Glauben personal zu leben. Der Pfarrer als Gemeindeleiter ist überfordert, wenn er zu allen Gemeindemitgliedern persönliche Beziehungen aufnehmen soll, um im Glauben zu helfen. Der Gemeindegottesdienst mit 300 oder 400 Besuchern kann dem einzelnen auch nicht helfen, da dort ganz persönliche Fragen nicht beantwortet werden können.

Wenn nun die tragenden Gruppen der früheren Zeit nicht mehr existieren, dann müssen eben neue Gruppen gebildet werden, die den einzelnen tragen können. In unseren Pfarrgemeinden sollte es viele »kleine Gemeinden« geben; Gruppen, in denen Glaubensleben erfahrbar ist.

Diese Gruppen sollten nur so groß sein, daß jeder jeden kennt. Daraus ergibt sich eine Größenordnung für die Gruppe von 20 bis 200 Personen pro Gruppe. Jede Gruppe sollte eine Gemeinschaft im Glauben sein. Die Mitglieder pflegen das gemeinsame Gespräch und feiern zusammen Gottesdienst. Gemeinsam bemühen sie sich, das Leben menschlich zu gestalten. Wenn z. B. eine Mutter erkrankt, übernimmt eine andere Familie die Versorgung der Kinder. Wird ein Jugendlicher straffällig, bemühen sich die Jugendlichen der Gruppe um die Resozialisierung. Jede Gruppe wählt sich ihren Leiter. Mit dem Pfarrer zusammen bilden die Gruppenleiter den



Pfarrgemeinderat. Dieser Rat ist dann das Gremium, in dem Erfahrungen der Gruppen ausgetauscht, Aktionen initiiert und koordiniert, neue Impulse in die Gruppen gegeben werden. Der Pfarrer hätte die Aufgabe, eine Atmosphäre in der Gemeinde zu schaffen, in denen sich Gruppen verschiedenster Art bilden können, dafür zu sorgen, daß die Gruppen möglichst vielfältig sind und den einzelnen Gruppen und ihren Mitgliedern ein Höchstmaß an Raum für freie Initiativen und Experimente gewährleistet ist, die Gruppen zu betreuen, nicht zu kontrollieren; neue Gemeindeglieder den Gruppen zuzuführen. Schließlich und vor allem aber hätte der Pfarrer für die Einheit der Gemeinde zu sorgen. Diese Einheit sollte nicht uniform, sondern pluriform sein, denn aus der Pluriformität erhält eine Gemeinde ihre Vitalität und Kreativität.

Die Gruppenbildung in einer Gemeinde schließt nicht aus, daß auch größere Gottesdienste und Gemeindeveranstaltungen stattfinden. Solche Veranstaltungen, an denen sich alle Gemeindeglieder beteiligen, werden sogar bisweilen um der Einheit willen notwendig sein.

Da sich in den Räumen der heutigen Wohnungen nur selten Platz für mehr als zehn Personen findet, sollten die Pfarrzentren oder Gemeindehäuser so gebaut und eingerichtet sein, daß sie Räume haben, in denen sich die Gruppen gern versammeln.

#### IV. Mut gehört dazu

Der Gegensatz zu einer geschlossenen Gesellschaft ist eine offene, einladende Gesellschaft. Nur darf man nicht erwarten, daß sich durch die »kleinen Gemeinden« in einer Gemeinde gleichzeitig auch die geistige Haltung ändert. Die Strukturänderung allein bringt noch keine Öffnung der Gemeinde, sondern nur eine neue, den Umständen angemessene Möglichkeit für ein attraktives Gemeindeleben.

Die Botschaft, die Jesus Christus dem Menschen in dieser Welt bringt, erreicht ihn in der Form einer Einladung. Der Mensch wird von Jesus eingeladen, wobei jeder Zwang ausbleibt. Daraus folgt: Pfarrgemeinden sollten einladende Gemeinden sein. Die Mitglieder einer Gemeinde müssen einander so entgegentreten, daß sie sich gegenseitig im Glauben stärken. Die Freiheit, die wir jedem Menschen einräumen müssen, fordert auch, daß wir die Kraft haben

müssen, es hinzunehmen, wenn andere anders denken und sind als wir. Eine einladende Gemeinde gibt sich zufrieden mit dem Menschen, der zu ihr kommt, mit anderen Worten: sie muß den Menschen, der Gott suchen will, mit offenen Armen empfangen. Damit das in unseren Gemeinden geschehen kann, ist es notwendig, daß sich die geistige Haltung vieler ändert.

In den Gemeinden müßte eine Tugend aufleben, die heute fast nur noch dahinsiecht: der Mut.

Mut, sich der Wirklichkeit zu stellen.

Mut, wahrhaftig zu sein.

Mut, andere als andere in die Gemeinde aufzunehmen.

Mut, sich stören zu lassen.

Mut, sich mit Fragenden, Suchenden und Kritischen auseinanderzusetzen.

Mut, auch andere Meinungen als die eigene in der Gemeinde gelten zu lassen.

Mut, sich nicht nur auf die Liturgie zu konzentrieren.

Mut, neue Formen des Gemeindelebens zu erproben.

Mut, auf Macht und Einfluß zu verzichten.

Der evangelische Mut also, der die Türen geschlossener Gesellschaften öffnet, auf die Menschen zugeht und sie zur Gemeinschaft einlädt.

KARL FORSTER  
Getto oder Diaspora?

Karl Rahner<sup>1</sup> warnt vor einer Entwicklungstendenz auf eine künftige Gestalt des kirchlichen Lebens, die aus dem Selbstverständnis der Kirche als »kleine Herde« im Sinne des »heiligen Restes« kommt. Er bezeichnet eine solche Verfaßtheit der kirchlichen Gemeinschaft als Getto. In einer anderen Veröffentlichung sieht Rahner<sup>2</sup> in einer von ihm als Traum bezeichneten Zukunftsvision überall auf der Welt kleine, verstreute Gemeinden Einzelner, die allerorts die »kleine Herde« sind und sich dadurch auszeichnen, daß ihnen die Einzelnen nur durch »eigene, schwer erkämpfte und immer neu errungene Glaubenstat« zugehören. Er nennt diesen Zustand Diaspora und scheint darin die künftige Möglichkeit christlichen Lebens zu sehen. Stellt man beide Aussagen gegenüber, so wird deutlich, daß der Schwerpunkt der warnenden These vom »Marsch ins Getto« nicht bei den sozialstatistischen Daten eines schwindenden gesellschaftlichen Einflusses der Kirche oder der abnehmenden Zahl der aktiv am Leben der Gemeinden teilnehmenden Christen liegen kann. Das biblisch begründete Wort von der »kleinen Herde« wird von Rahner gebraucht sowohl zur Bezeichnung der von ihm für gefährlich gehaltenen Geschlossenheit eines Gettos wie auch zur Bezeichnung des Ideals kleiner Gemeinden von Entscheidungschristen. Demgegenüber werden die in der Geschichte wie in ihrem jüdischen und christlichen Ursprung ambivalenten und ineinander verflochtenen Begriffe Getto und Diaspora auf eindeutig peiorative oder idealisierende Wertungen festgelegt. Die Frage, ob es für den Weg der Kirche in die Zukunft nur die Alternative Getto oder Diaspora in solchem Verständnis gibt, muß mit Ernst angegangen werden, weil sie auch unabhängig von den Aussagen Rahners einen Kernpunkt der sich gegenwärtig abzeichnenden Auseinandersetzungen in der Kirche trifft. Der vor kurzem erschienene Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland<sup>3</sup> enthält umfangreiches religionssoziologisches und sozialpsychologi-

<sup>1</sup> K. Rahner, Marsch ins Getto?, in: Stimmen der Zeit 1 (1972), S. 1 f.

<sup>2</sup> K. Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, in: ders. (Hrsg.), Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Köln 1965, S. 480 f.

<sup>3</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1972.

sches Datenmaterial. Es bestätigt sich, daß der Einfluß der Kirche auf unser Leben im Schwinden begriffen ist. Selbst die regelmäßigen Kirchgänger unter den Katholiken sind zu 63 % (die niemals zur Kirche gehen zu 81 %) der Meinung, der Einfluß der Kirche auf unser Leben werde zur Zeit kleiner. Nur 9 % der regelmäßigen Kirchgänger (5 % derer, die niemals zur Kirche gehen) sind der Ansicht, er werde größer<sup>4</sup>. Diese Ergebnisse sind auffallend, da man gerade in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 vielfach meinte, eine neue Blüte des Glaubens und der christlichen Prägung der Gesellschaft zeichne sich ab. Die endgültige Überwindung der Staatskirchenhoheit hatte den deutschen Katholiken jene Unabhängigkeit gebracht, um die sie im 19. Jahrhundert aus einer weithin erzwungenen Isolierung von vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens hart gerungen hatten<sup>5</sup>. Der politische Handlungsspielraum war für eine neue Zuwendung hin zu Welt und Staat nicht zuletzt durch die Gründung einer interkonfessionellen Mehrheitspartei und durch die selbstkritische Überprüfung der weltanschaulichen Grundlagen anderer politischer Parteien beträchtlich gewachsen. Die politische Wirksamkeit von Katholiken beschränkte sich nicht mehr auf die traditionellen Bereiche der Kultur-, Sozial- und Familienpolitik. Sie wandte sich der Verfassungs- und Rechtspolitik sowie bedeutenden Bereichen der Außen-, insbesondere der Europapolitik zu. Die statistischen Erkenntnisse des sogenannten katholischen Bildungsdefizites führten im Zusammenhang mit der allgemeinen bildungspolitischen Entwicklung rasch zu einem verstärkten Interesse der Katholiken für die höheren Bildungswege. Wenn auch zu einem erheblichen Teil im Gefolge erfolgreicher evangelischer Bemühungen, wurden im neuartigen Arbeitsstil der kirchlichen Akademien und im publizistischen Bereich Zeichen der Bereitschaft und des Willens zur unbefangenen Teilnahme am Gespräch der gesamten Gesellschaft gesetzt. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, konnten von den deutschen Katholiken als Bestätigung eines bereits beschrittenen Weges der Öffnung und der Zuwendung zur Welt gewertet werden.

Es drängt sich die Frage auf, wie es trotz dieser Ansätze zu einem so rapiden Schwinden des Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft

<sup>4</sup> Ebd. S. 4.

<sup>5</sup> Vgl. dazu H. Maier, Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945, in: ders. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus nach 1945, München 1964, S. 190-219.

kommen konnte. Schon in den zurückliegenden Jahren wurde darauf hingewiesen, daß sich das gesellschaftliche Engagement der Katholiken im 20. Jahrhundert nicht auf die Fragen der institutionellen Position der Kirche in der Verfassung und in den Gesetzen des Staates fixieren darf, daß vielmehr die Gesellschaft insgesamt mit ihren durch den sozialen Wandel neu entstandenen Aufgabenfeldern zum Raum der Mitsorge der Kirche, der katholischen Verbände und der einzelnen Katholiken werden muß. Eine Trenduntersuchung aus Umfrageergebnissen in den USA<sup>6</sup> zeigt, daß die Ursachen für das Schwinden des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft noch tiefer liegen müssen als nur in einer spezifisch deutschen Schwierigkeit des Abschieds von einem aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts verständlichen institutionellen Defensiv- und Sicherungsdanken. Während 1957 noch 69% der Amerikaner meinten, der Einfluß der Kirchen sei im Wachsen begriffen, haben seit 1969 70% der Amerikaner das Gefühl, der Einfluß der Religion auf das Leben sei im Schwinden. Diese Daten sind bemerkenswert, da gerade die katholische Kirche in den USA in Übereinstimmung mit anderen Kirchen schon seit langem von der ideologisch unbelasteten Trennung von Kirche und Staat als Basis für eine selbstbewußte, dem Ganzen dienende gesellschaftliche Wirksamkeit der Kirche ausgeht. Ein Vergleich mit den Entwicklungen in osteuropäischen Ländern, für die allerdings empirisch erhärtete Daten weitgehend fehlen, macht einen engen Zusammenhang des Schwindens kirchlichen Einflusses mit dem Umfang und dem Tempo der Industrialisierung und Urbanisierung der Gesellschaft deutlich. Es ist aufschlußreich, im Forschungsbericht über die deutschen Synodenumfragen<sup>7</sup> den Fragen der Kongruenz oder Diskrepanz zwischen kirchlichem und säkularem Wertesystem und deren Auswirkungen auf das Verhältnis der Befragten zur Kirche, auf ihre Bindung an die Gemeinde und auf ihre aktive Mitwirkung am kirchlichen Leben nachzugehen. Folgenreiche Diskrepanzen werden vor allem dort sichtbar, wo es sich um säkulare Werte einer sich rasch entwickelnden, im Gefüge der Sozialstruktur mobilen, nach Kriterien des Anteilnehmens am Fortschritt urteilenden Leistungsgesellschaft handelt. Der Theologe wird bei der Durchsicht der Einzeldaten bemerken, daß manche von den Befragten angenommene Diskrepanz auf einer zu undifferenzierten Sicht des kirchlichen Wertesystems beruht. Er wird bei anderen Daten feststellen,

<sup>6</sup> The Gallup Poll, June 1, 1969.

<sup>7</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 40–93.

daß von der verpflichtenden Botschaft Jesu Christi her ein Wertkonflikt unvermeidlich ist. Immerhin bleibt der Tatbestand, daß nach der sozialpsychologisch entscheidenden »social perception« breiter Schichten der deutschen Katholiken die Entwicklung der modernen Gesellschaft an der Kirche vorbeigegangen ist und weiter vorbeigehen wird. Es mag beruhigen, wenn gleichwohl 60% der deutschen Katholiken glauben, es werde die katholische Kirche in ein paar hundert Jahren bestimmt noch geben. Beachtlich ist aber, daß von den 16- bis 20jährigen Katholiken nur mehr 38% diese Meinung teilen<sup>8</sup>. In zahlreichen Tabellen, die einen Aspekt des Verhältnisses zur Kirche erfassen, ist die Distanz bei Befragten mit dem Schulabschluß Abitur oder Fachhochschule, die in Kleinstädten wohnen, am größten, während im allgemeinen bei Akademikern und Großstadtbewohnern eine engere, wenn auch nicht an die der Volks- und Fachschulgebildeten und der Dorfbewohner herankommende Bindung an die Kirche zu registrieren ist. Man hat in anderen Untersuchungen nachgewiesen, daß selbständige Bauern und qualifizierte Facharbeiter die eifrigsten Kirchgänger sind, daß die kirchliche Praxis des neuen Mittelstandes durchschnittlich ist, daß aber bei der Mehrzahl der Angestellten entsprechend der vertikalen Mobilität ihrer Stellung im Berufsleben eine besondere Unsicherheit in der Entwicklung von Stilmustern für ihre Privatsphäre besteht. Diese wachsende gesellschaftliche Schicht neigt dazu, Verhaltensweisen und Wertvorstellungen der klein- und großbürgerlichen Welt von gestern pragmatisch zu übernehmen, mit in der Massengesellschaft standardisierten »Leitbildern« zu vermengen und zu einer der Autonomie der Sachbereiche in der modernen Gesellschaft entsprechenden Autonomie der privaten Lebensführung zu entwickeln<sup>9</sup>. Solchen Beobachtungen entspricht es, wenn in dem Forschungsbericht zu den deutschen Synodenumfragen<sup>10</sup> bei folgenden drei säkularen Werten in der Meinung der Befragten die stärkste Unterfunktion kirchlicher Wertförderung ermittelt wird: »Daß man sich als freier Mensch fühlen kann, möglichst frei und unabhängig sein«, »Vorwärtskommen, es im Leben zu etwas bringen«, »Soziale

<sup>8</sup> Ebd., S. 2.

<sup>9</sup> Vgl. dazu H. P. Bahr, Die kollektive Selbsteinschätzung der Angestellten, in: Frankfurter Hefte 14, S. 793 ff; ders., Die Stellung der »technischen Intelligenz« in der Gesellschaft, in: Frankfurter Hefte 15, S. 241 ff; T. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1963, S. 72 ff.

<sup>10</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Schaubild 15.

Gerechtigkeit, Verringerung der Einkommensunterschiede«. Demgegenüber wird bei den drei folgenden Werten die größte Überschufleistung kirchlicher Wertförderung angenommen: »Nicht nur für heute leben, auch an die Ewigkeit denken«, »Für die Gemeinschaft tätig sein«, »Für andere Menschen da sein«. Die Abhängigkeit des Verhältnisses zur Kirche von der Kongruenz des säkularen und des kirchlichen Wertsystems wächst mit der Höhe des Bildungsgrades und mit der Größe des Wohnortes<sup>11</sup>. Für die Pastoral der Zukunft wird sich also dieses Problem verschärfen.

Die hier nur mit sehr wenigen Strichen skizzierte Situation ist heute, wenn auch ohne statistische oder soziologische Präzisierung, weiten Kreisen bewußt und im Grunde unbestritten. Kontrovers sind dagegen die Schlußfolgerungen, die geboten scheinen. Zunächst ist es aber nützlich, nochmals kurz auf die Entwicklung im deutschen Katholizismus nach dem Einschnitt des Jahres 1945 zurückzukommen. Die Öffnung zur Welt und zum Gespräch der Gesellschaft hin, die auf dem Hintergrund der Erfahrung des 19. Jahrhunderts und der Bedrängnis in der Zeit des Nationalsozialismus als befreiend empfunden wurde, führte – keineswegs zwangsläufig, aber doch faktisch – zu einem weitgehenden Verzicht auf die Artikulation spezifisch katholischer Beiträge. Stärker als die Rudimente vorausgegangener Gettoerfahrungen in der Gestalt formalistischer Starrheit erwiesen sich die Fluchtbewegungen der Gettoangst, die häufig zur Vereinzelung und damit zu einer Schwächung der gesellschaftlichen Wirksamkeit führten. Die Gründung einer interkonfessionellen Mehrheitspartei erweiterte den politischen Handlungsspielraum einzelner Katholiken beträchtlich. Sie wurde aber von einer zunächst langsam, dann sehr rasch voranschreitenden Entpolitisierung des deutschen Katholizismus begleitet. Der katholische Beitrag zu den Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre aufbrechenden Grundsatzfragen des demokratischen Sozialismus blieb auf wenige Einzelne beschränkt. Heute scheint dieser geistige Beitrag schon wieder weit weniger gefragt zu sein. Der Verzicht auf die traditionelle Forderung der staatlichen Bekennnisschule erfolgte nach einer Phase starrer formalistischer Beharrlichkeit überraschend schnell und geräuschlos. Neue Möglichkeiten, Schulen in eigener Trägerschaft mit beachtlicher finanzieller Beteiligung des Staates zu gründen und als Modelle in die bildungspolitische Diskussion einzubringen, blieben weithin unge-

<sup>11</sup> Ebd., Schaubilder 20 und 21.

nutzt. Der Religionsunterricht, der in den schulorganisatorischen und pädagogischen Reformen der letzten Jahre neue Chancen hätte suchen und finden müssen, wird in seiner innerkirchlichen Basis in Frage gestellt. In Diskussionen um seinen Informationscharakter, im Streit um die pädagogische Vermittlung theologisch kontroverser Themen breitet sich zunehmend Unlust bei allen Beteiligten aus. Viele Katholiken wenden sich den höheren Studien- und Bildungswegen zu. Bis heute fehlt aber der weiterführende katholische Beitrag zur hochschulpolitischen Auseinandersetzung. Die Pastoralkonstituion des Zweiten Vatikanischen Konzils hat auf die Eigenständigkeit der kulturellen Sachbereiche hingewiesen und davor gewarnt, im Feld der gesellschaftlichen Wirksamkeit für eine von mehreren möglichen Lösungen die Autorität der Kirche in Anspruch zu nehmen. Die Diskussionen der Katholiken beschäftigen sich aber – häufig aus Scheu vor Konformität – verhältnismäßig wenig mit der Erarbeitung eines oder mehrerer möglicher katholischer Konzepte zu den drängenden Fragen einer im raschen sozialen Wandel begriffenen und doch Orientierung suchenden Gesellschaft. Nicht selten ziehen sich solche Diskussionen auf Probleme der innerkirchlichen Struktur oder auf den Nachvollzug theologischer Kontroversen zurück. Die katholische Publizistik findet nur schwer einen Weg zwischen den beiden Extremen der Wiederholung gestrigter Antworten auf heutige Fragen und des Konformismus mit allgemein publizistischen Trends<sup>12</sup> unter Hinzufügung einer mehr oder weniger popularisierenden Auswahl theologischer Kritik.

Man kann aus dieser Lage, die soziologisch gesehen alles andere als positiv ist, eine Tugend machen. Das wird auf mannigfache Weise versucht. Eine Spielart besteht darin, ein mögliches neues Zwangsgetto der Katholiken geistig gewissermaßen vorwegzunehmen, über die unzureichende gesellschaftliche Entwicklung und die bösen Zeiten zu klagen, sich auf die Treue der wenigen zu verlassen und im biblischen Wort von der »kleinen Herde« Trost zu suchen. Eine andere Spielart erinnert sich ebenfalls an das biblische Wort von der »kleinen Herde«, setzt auf einen Prozeß des »Gesundschumpfens«, idealisiert die kleinen Gemeinden von Entscheidungschristen, die in der Diaspora, je auf sich gestellt und doch einer vom Geist erfüllten Gemeinschaft zugehörig, leben und versucht daneben in der Gesellschaft »anonyme Christen« zu entdecken. Weder das Bild des Gettos noch das der Diaspora vermögen der tatsächli-

<sup>12</sup> Zum Übergewicht kirchenkritischer Gesichtspunkte im gesamten Kommunikationssystem vgl. ebd., S. 20 ff.

chen Situation und ihren Aufgaben gerecht zu werden. Der Forschungsbericht zu den deutschen Synodenumfragen ergibt, daß sich gegenwärtig in weiten Kreisen der katholischen Bevölkerung volkskirchliche Elemente als viel tragfähiger erweisen als man das oft gerne annehmen möchte. Die Erwartungen der kirchentreuen und zum beträchtlichen Teil auch der kirchenfernen Katholiken zielen nicht auf eine zur gesellschaftlichen und politischen Bedeutungslosigkeit absinkende Kirche<sup>13</sup>. Die Kirche soll den Politikern ins Gewissen reden. Die erzieherischen, fürsorglichen und sozialen Aufgaben der Kirche werden stark bejaht<sup>14</sup>. 66 % aller Katholiken finden es richtig, daß Kinder schon früh Religionsunterricht bekommen und Mitglieder der Kirche sind<sup>15</sup>. Die Dissonanzgefühle zur Kirche, bei der jungen Generation und bei den höheren Bildungsschichten verbreiteter als beim Durchschnitt der Katholiken, beziehen sich nicht so sehr auf die erzieherische oder soziale Tätigkeit der Kirche, auch nicht so sehr auf Glaubensfragen und erst recht nicht auf theologische Spezialprobleme, sondern primär auf die Fragen der Empfängnisverhütung, der Sexualität, der Unauflöslichkeit der Ehe<sup>16</sup>, mithin auf Problemkomplexe, die in einer mobilen Gesellschaft besonderen Belastungen ausgesetzt sind. Die kognitiv-affektiven Konsistenzansprüche der regelmäßigen Kirchgänger, der in einem festen Verhältnis zu ihrer Gemeinde lebenden, der an die Übung des Tischgebetes gewöhnten Katholiken sind sicher zum Teil aus Gewöhnung, zum anderen Teil aber auch aus der Nähe zur Perspektive von die Gesellschaft transzendierenden Realitäten spürbar geringer als die Konsistenzansprüche der Katholiken, die sich dem Moderierungseffekt volkskirchlicher Sozialisationsfaktoren entwöhnt oder entzogen haben<sup>17</sup>. Die Motive derer, die trotz der Annahme einer Diskrepanz zwischen dem säkularen und dem kirchlichen Wertesystem zu den regelmäßigen Kirchgängern zählen (bei den 16- bis 20jährigen ist im übrigen der Prozentsatz der »Ritualisten« erstaunlich hoch) kommen vor allem aus religiöser Erziehung und Praxis, aus ihrer Bindung an die Gemeinde, aus einem stärkeren religiösen, auch die »letzten Dinge« einschließenden Problemempfinden<sup>18</sup>. Die Fragen der Identifikation mit dem Glauben der

<sup>13</sup> Ebd., S. 24 f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 25 f.

<sup>15</sup> Ebd., Schaubild 7.

<sup>16</sup> Ebd., S. 12-18.

<sup>17</sup> Ebd., S. 68-79.

<sup>18</sup> Ebd., Schaubilder 26-29.

Kirche und des Verhältnisses zur Kirche lassen sich nicht durch scharf abgrenzende Definitionen klären. Es gibt vielmehr eine sehr breite Schicht von Katholiken, die ein differenziertes, abgestuftes Verhältnis zur Kirche haben<sup>19</sup>, also weder Entscheidungschristen noch anonyme Christen sind. Das pastorale Konzept von Diasporagemeinden aus Entscheidungschristen würde die Sorge um diese Katholiken, die inmitten unserer territorial umschriebenen Gemeinden wohnen, vernachlässigen – was selbstverständlich nicht heißen soll, daß Gruppen ihres Auftrages besonders bewußter Katholiken nicht möglich und dringend notwendig wären. Soziologisch gesehen ist der Typ des einsamen Gläubigen inmitten einer religiös inhomogenen Umwelt nachweisbar Belastungen seines Glaubens und seiner Bindung an die Kirche ausgesetzt, die ein solches Modell als höchst problematisch erscheinen lassen<sup>20</sup>. Der Säkularisierungsanspruch der modernen Industriegesellschaft an die Kirche<sup>21</sup> kann eine Brücke der Kommunikation bieten, wenn ihm ein Engagement der Kirche begegnet, das auf die dieser Gesellschaft immanenten Fragen und Gesetze eine Antwort gibt. Hier eröffnet sich ein weites Feld für eine Vielfalt von Diensten aller Glieder der Kirche. Der Forschungsbericht über die deutschen Synodenumfragen weist aber auch nach, daß sich das Verhältnis der Menschen zur Kirche letztlich nach ihrer spirituellen Orientierung bestimmt, daß die Kirche folglich durch utilitarische Anpassung nichts gewinnen und keinen Dienst leisten kann<sup>22</sup>.

Das Ziel des kirchlichen Dienstes muß das Ausrichten des Wortes Gottes an alle und das Bemühen um die überzeugende Durchdringung der ganzen Gesellschaft bleiben. Wie groß dann die »kleine Herde« in einer bestimmten Phase der Geschichte und in bestimmten Regionen der Welt im Ergebnis sein wird, ob die einzelnen Gläubigen eine Diasporasituation zu bestehen haben werden, ob die Gemeinschaft der Kirche in ein Getto gezwungen wird, weil sie sich nicht in einer ihren Auftrag verfälschenden Weise anpassen kann, ob ihr die freie Entfaltung in der Gesellschaft mit einem weiten Feld abgestufter Nähe und Distanz möglich ist, das kann nur gläubig hoffend angenommen werden.

<sup>19</sup> Ebd., S. 10 ff.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 103, 121.

<sup>21</sup> Vgl. H. Maier, Kirche und Gesellschaft, II. Gegenwart, in: Staatslexikon, Ergänzungsband zur 6. Aufl., Freiburg i. Br. 1970, S. 514 f.

<sup>22</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 30.

HEINRICH FRIES

## Marsch ins Getto im Bereich der Ökumene?

Wenn davon die Rede sein soll, ob und daß es im Bereich der Ökumene und der ökumenischen Bemühungen den Marsch ins Getto gibt, dann ist damit folgender, in der Gegenwart erkennbarer Tatbestand gemeint: der Rückzug aus der Öffnung und Offenheit der Konfessionen zueinander, der Rückzug aus dem Gespräch und dem theologischen Austausch, aus der ökumenischen Praxis, die im Zeichen und unter der Verpflichtung des Wortes steht: Tun, was eint; gemeint ist das erneute Einschwenken in die Grenzen und in den Bereich der eigenen Konfession, die Bejahung des »Status quo ante«, die Akzentuierung der Differenzen und Unterschiede gegenüber dem ungleich größeren und zentraleren Gemeinsamen, das die Ökumene im Grunde bewegt und inspiriert hat; gemeint ist die Beschwörung der Gefahr, die in der aus der Betonung des Gemeinsamen gewonnenen Praxis liegt; gemeint ist die Genugtuung darüber, immer noch oder immer wieder eine Grenze gefunden zu haben, die die Annäherung behindert und eine Einheit durch Einigung ausschließt.

Wenn diese Tendenzen genannt werden, die im Bereich des Ökumenischen den Marsch ins Getto signalisieren, dann bedeutet das nicht, daß sie schlechthin und allgemein die gegenwärtige Situation in der Kirche bestimmen, es will nur gesagt sein, daß diese Tendenzen bestehen und wirksam sind, daß sie zur Orts- und Lagebestimmung in der Gegenwart gehören. Sie fordern zum Nachdenken heraus und verlangen nach einer Antwort.

### I. Zur Situation

Zunächst sollen einige *Beispiele und Tatsachen* genannt werden. Da es sich in den Beiträgen dieses Bandes nicht nur, aber besonders um eine Beschreibung der Situation in *Deutschland* und im Bereich der *katholischen Kirche* handelt, sei damit begonnen.

An erster Stelle sei genannt »das *Ökumenische Pfingsttreffen*« in Augsburg 1971. Dies sollte ein Ereignis sein, in dem die mannigfachen ökumenischen Impulse in Deutschland eine sichtbare und öf-

fentliche Konkretion finden. Das Treffen wurde nicht von den Kirchenleitungen, sondern vom Deutschen Evangelischen Kirchentag und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einem langen Anlauf und durch die Arbeit einer gemischten Kommission und vieler Arbeitsgruppen, die sich den einzelnen Themen widmeten, vorbereitet. Der Ertrag wurde in Arbeitspapieren niedergelegt, die als Vorbereitung für die einzelnen Themenbereiche und für mögliche Resolutionen dienen sollten. Diese – verständlicherweise unterschiedlichen – Unterlagen enthalten zum Teil bemerkenswerte Analysen, Reflexionen und Antworten. Man hatte an Augsburg besondere Erwartungen und Hoffnungen, allerdings auch Befürchtungen geknüpft. Es war nicht zu erwarten, daß bei einem solchen »Unternehmen«, das in jeder Beziehung das Zeichen des Erstmaligen und des Versuchs an sich trug, alles so verlaufen würde, wie es gewünscht wurde, vor allem, wenn man bedenkt, daß die Wünsche von ganz verschiedener, ja gegensätzlicher Art waren und daß der freien und öffentlichen Diskussion weiter Raum gewährt wurde. Davon kann hier im einzelnen nicht die Rede sein. Über das gesamte Pfingsttreffen in Augsburg gibt der offizielle Berichtband Auskunft<sup>1</sup>. Dieses Dokument stellt der Sache der Ökumene ein gutes Zeugnis aus. Indes, es ist zu befürchten, daß es wie das Ereignis von Augsburg selbst bald der Vergessenheit und dem Schweigen anheimfällt. Denn es steht unter dem Schicksal der *Wirkungsgeschichte*, die von Augsburg ausgeht.

Diese besteht zunächst darin, daß das »Experiment Augsburg« in absehbarer Zeit *nicht fortgesetzt* wird. Die »gemischte Kommission« ist aufgelöst. Die dort initiierte, oft intensive Arbeit findet zunächst keine Fortsetzung. Die Katholikentage und die evangelischen Kirchentage werden wieder wie ehemals getrennt stattfinden und Vertreter der einen Konfession werden wie einst bei der anderen zu Gast sein. Die dafür gegebene Begründung, daß »Großveranstaltungen nicht mehr zeitgemäß« seien, kann nicht überzeugen. Denn davon sind auch die Katholikentage und die Kirchentage berührt, nicht nur ökumenische Treffen. Die am Ende dieses Treffens vom Präsidenten des Zentralkomitees, Dr. Beckel, ausgesprochene Äußerung: »Hinter Augsburg können wir nicht mehr zurück«, scheint inzwischen einigen Zweifeln Platz zu machen.

Besonders wichtig ist die *Beurteilung*, die das Augsburger Tref-

<sup>1</sup> Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971. Dokumente, Stuttgart-Berlin-Paderborn 1971.

fen durch den zuständigen Bischof gefunden hat, ihr hat sich die Deutsche Bischofskonferenz weitgehend angeschlossen<sup>2</sup>. Zwar wird zu Beginn gesagt: »Im ganzen kann das ökumenische Pfingsttreffen 71 positiv gewürdigt werden – als ein religiöses Ereignis: Betrachtet man den Verlauf des Treffens und die in ihm sich entfaltende Dynamik, so fällt es einem schwer, darin nicht etwas vom Wehen der Gnade des Heiligen Geistes zu erblicken.« Aber nach diesen anerkennenden Bemerkungen werden die *Gefahren* beschrieben, die »um der Wahrheit willen« nicht zu verschweigen seien und für deren Tatsache der Blick nicht getrübt werden dürfe. Die Gefahren bestehen demnach in einem Dreifachen: in einer antitheologischen, einer antikirchlichen bzw. antihierarchischen und schließlich in einer antikatholischen Tendenz.

Man kann sich kaum Gefahren denken, die schwerwiegender sind als die hier genannten, sie treffen die Ökumene in ihrer Mitte. Eine ausführliche Stellungnahme dazu ist hier nicht möglich. Nur soviel: Es müßte gefragt werden, worin z. B. das »Antitheologische« liege, ob mit dem Antitheologischen nur eine bestimmte Form oder Richtung von Theologie gemeint ist, die in Augsburg nicht genügend zur Wirkung kam, oder ob das Theologische als solches verleugnet wurde. Ferner müßte gefragt und dargelegt werden, wo der Maßstab und die Abgrenzung für Theologisches und Antitheologisches liegen. Dabei ist nicht zu bestreiten, daß in Augsburg bei vielen Beiträgen gerade die gegenwärtige theologische Diskussion in ihren mannigfachen Aspekten miteingebracht wurde.

Die im zweiten Bedenken ausgesprochene Verbindung von *antihierarchisch* mit *antikirchlich* ist auffallend. Sie wiederholt faktisch jene Fast-identifizierung von Kirche und hierarchischem Amt, also die Bestimmung der Kirche vom Amt her, eine Position, die man durch die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums für überwunden hielt. Die dritte Gefahr ist noch schwerwiegender: Sie wird als Gefahr des »Antikatholischen« beschrieben. Es wird von einem pragmatischen Ökumenismus gesprochen, der allzu leicht zu einer *dritten Konfession* führe, »die als Norm für die Zukunft der Kirche nur das ansehe, was der Katholizismus mit dem Protestantismus gemeinsam hat«. »Ein solches ökumenisches Denken und

<sup>2</sup> Zitiert bei G. Schnath, Aus evangelischer Freiheit: Augsburg und die Folgen, in: *Una Sancta* 27 (1972), S. 82–90; vgl. auch Herderkorrespondenz 25 (1971), S. 332–342; Augsburg – ein Jahr danach. Ein Gespräch mit Dr. Albrecht Beckel, in: Herderkorrespondenz 26 (1972), S. 333–339.

Bemühen läuft praktisch auf die *Protestantisierung* der katholischen Kirche hinaus.«

Angesichts dieser Charakterisierung sei Folgendes zur Erwägung gegeben: Die (neue) Erkenntnis von der Gemeinsamkeit der Konfessionen im Zentrum ihrer selbst: in der christologischen und trinitarischen Mitte, in der alle Normen und Traditionen normierenden Heiligen Schrift, im Wirken des Geistes Christi, im Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens wird nicht als befreiende und weiterführende Gemeinsamkeit beschrieben und als Grund und Hoffnung alles Ökumenischen artikuliert, wie dies auf dem Konzil geschah, sondern wird minimalisiert (nur) und unter dem Hinweis auf die Gefahr einer dritten Konfession mit dem das ökumenische Bemühen innerhalb der *katholischen Kirche* zutiefst treffenden Bemerkung bedacht: es drohe die Protestantisierung der katholischen Kirche. Damit wird die vom Konzil überholte exklusive Identifikation der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche wieder betont, die Abgrenzung wird klar und ausdrücklich vollzogen. Es entsteht der Eindruck, als ob die Einheit der Kirche nur als Wiedervereinigung mit der sich exklusiv verstehenden katholischen Kirche, nur als »Rückkehr ins Vaterhaus« zu verstehen und zu verwirklichen sei. Von der Erneuerung und Umkehr der katholischen Kirche selbst, insbesondere durch die Besinnung auf das, was zwischen Protestanten und Katholiken gemeinsam ist, etwa als Erneuerung aus dem – biblischen – Ursprung, ist nicht mehr die Rede. Das »Protestantisierende« wird als das Nicht-Katholische beschrieben. Eine Einheit auf dem Weg der Einigung, eine *Einheit in legitimer Vielfalt* und damit in einem legitimen Plural von Kirchen – das allein kann das mögliche Ziel der Einheit der Christen sein, ein Modell, das bereits in den im Neuen Testament beschriebenen verschiedenen Kirchen (Jerusalem – Korinth) gegeben ist – ist in dieser Beurteilung Augsburgs nicht ins Auge gefaßt. Damit will nicht gesagt sein, daß die gegenwärtige Lage der Christenheit dem biblischen Bild des Plurals der Kirchen entspreche, das biblische Modell ist vielmehr ein zu erstrebendes Ziel.

In diesem Zusammenhang sind die anderen Worte in diesem Schreiben zu lesen, wonach die dringende Notwendigkeit konstatiert wird, daß »der einzelne Bischof die ökumenischen Bemühungen in seinem Bistum sorgfältig überwacht und sich, wenn nötig, korrigierend in den ökumenischen Dialog einschaltet«. Dies geschieht mit der Begründung: eine ökumenische Bewegung, »die nicht eingebunden ist in das Gesamtgefüge der Kirche und sich



nicht um die Einheit mit dem *Dienstamt der Leitung* müht, dient der Wiedervereinigung nicht«.

Diese Forderung ist sicher berechtigt. Die Bemühung um Einigung mit dem Dienstamt der Leitung sollte allerdings nicht einseitig sein, sondern in der Form einer gegenseitigen Bemühung erfolgen. Dazu gehören: Vertrauen, Anerkennung des guten Willens, Offenheit, Gesprächsbereitschaft, Prüfung und Abwägung der Argumente. Dies alles kann und soll dazu dienen, mögliche oder notwendige Entscheidungen, die von der Leitung der Kirche zu treffen sind, vorzubereiten und zu begründen, und die Voraussetzungen dafür schaffen, daß getroffene Entscheidungen die entsprechende Aufnahmebereitschaft finden.

Der Angst vor der Protestantisierung der katholischen Kirche korrespondiert auf *evangelischer Seite* die Angst vor der »Katholisierung«, vor dem »Rom-Kurs«, die man etwa angesichts der Bemühungen des Priors von Taizé und seiner positiven Sicht eines höchsten Leitungsamtes in der Kirche ausspricht. Präses J. Beckmann hat in einer vielbeachteten ökumenischen Veranstaltung anlässlich des Reformationsfestes 1971 in Essen die Lehren von der Rechtfertigung, von Maria, vom Amt in der Kirche und vom Abendmahl als bleibende unvereinbare Gegensätze zwischen den Konfessionen bezeichnet<sup>3</sup>. In Vorgängen wie diesen zeigt sich eine Tendenz zur Isolierung und Abschließung unter vorkonziliaren Etiketten. Protestantisierung und Katholisierung werden gleichsam als Warnschilder aufgestellt.

Es seien noch einige andere Symptome für den in Frage stehenden Tatbestand genannt, dabei ist vor allem an Tatsachen im Bereich der *katholischen Kirche* gedacht: Die unverkennbare Favorisierung der Tendenzen, die das im ökumenischen Bereich verstärkt zu erhebende »Noch-nicht« zu ihrer Parole machen. Es wird fast mit Genugtuung hervorgehoben, wenn wieder ein trennendes Hindernis gefunden und vorgezeigt werden kann, nachdem frühere Mauern gefallen sind. Als Beispiel dafür sei aus jüngster Zeit genannt: Das Heft der Zeitschrift für ökumenische Theologie *Catholica* mit der Thematik *Kirche, Amt, Abendmahlsgemeinschaft*<sup>4</sup> wurde in einer Großauflage gedruckt und allen katholischen Geistlichen der Bundesrepublik Deutschland zugestellt. In diesem Heft wurde keineswegs der theologische Stand in diesen Fragen präsen-

<sup>3</sup> Bericht in: *Christ in der Gegenwart* 24 (1972), S. 27 f.

<sup>4</sup> *Catholica*. Vierteljahrsschrift für Ökumenische Theologie 26 (1972), Heft 2: Kirche – Amt – Abendmahlsgemeinschaft.

tiert, es kamen – und das ist signifikant – nur Stimmen zu Wort, die die Grundthematik des Heftes unterstrichen: Eines trennt uns wirklich: Das Amt und das Priestertum. In den Beiträgen des Heftes selbst wurden jene theologischen Bemühungen, die zu einem anderen Ergebnis kommen und sich keineswegs der Meinung anschließen, daß es im Bereich der evangelischen Kirchen kein Amt und keine Ordination gäbe, daß die Möglichkeit einer Anerkennung der Ämter nicht ausgeschlossen werden könne, zurückgewiesen mit dem keineswegs überzeugenden Hinweis, daß es doch auch Bestrebungen gebe, Amt und Ordination abzuschaffen, daß man von nicht wenigen Ordinationsverweigerungen wisse. Die anderen evangelischen Stimmen maßgebender Theologen, die sich dagegen stellen und differenziert sprechen, die dem Amt und der Ordination in der evangelischen Kirche Raum und Geltung zu verschaffen bemüht sind, die eine Annäherung der Kirchen nicht auf dem Fundament der Auflösung, sondern der Bejahung von Amt und Ordination anstreben, wie es die Konferenzen in Malta, in Löwen, in den USA dokumentieren<sup>5</sup>, werden kaum beachtet. Damit wird die kirchentrennende Differenz erreicht und verstärkt.

Als weiteres Beispiel sei angeführt: Der »kritische ökumenische Informationsdienst« im Rahmen der katholischen Nachrichtenagentur KNA ist meist nur insofern kritisch, als er – das ist sein Recht – vor allem gegen eine allzu große oder allzu rasche Progressivität Einwände erhebt – gegenüber einer ökumenischen Immobilität, gegen Retardierungen und Behinderungen findet er nur sehr viel seltener ein kritisches Wort.

Als weitere Symptome seien erwähnt: Die von Lukas Vischer jüngst festgestellten Abkühlungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen. Ferner der in immer weitere Ferne hinausgeschobene Beitritt der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen, einem

<sup>5</sup> Vgl. Dokument der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche auf ihrer Sitzung in Malta 21. bis 26. 2. 1971, in: *Herderkorrespondenz* 25 (1971), S. 536–544. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19), Stuttgart 1971; *Eucharist and Ministry (Lutherans and Catholics in Dialogue IV)*. Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs 1970; *Gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter*, in: *Concilium* 8 (1972), Heft 4.



Ereignis, von dem man vor einigen Jahren glaubte, es stünde unmittelbar bevor. Gewiß, die Gründe für diese Verzögerung sind vielseitig, und sie liegen keineswegs nur an einer Stelle. Aber gerade diese Tatsache zeigt die allenthalben antreffbaren retardierenden und im Grunde nach rückwärts gewendeten Tendenzen und bestätigt die These, daß der Marsch ins Getto nicht nur bei einer Konfession angetreten wird, daß, so beschreibt es ein anderes, in diesen Tagen oft gebrauchtes Bild, die Ampeln des Ökumenismus auf Gelb geschaltet sind.

Ein weiteres sei genannt: Auf Grund der *Kurienreform* vom Jahre 1967 »Regimini Ecclesiae« sind alle römischen Kongregationen und Sekretariate der Aufsicht durch das Staatssekretariat unterstellt, so daß kein wichtiger Beschluß ohne die Billigung des Staatssekretariats gefaßt werden kann. Das hat zur Folge, daß bei diesen Billigungen keineswegs nur theologische und religiöse Überlegungen ins Spiel gebracht werden, sondern Motive politischer Art im umfassenden Sinn des Wortes. Gegen die Sache des Politischen soll an sich nichts Negatives gesagt sein, sondern eben nur dies, daß das Politische in der Kirche sich nicht nur am Theologischen und an den Kriterien des Glaubens mißt. Von diesen Voraussetzungen aus sind die Äußerungen von A. Hasler zu verstehen, einst Mitarbeiter des Sekretariats für die Einheit der Christen, es bestehe die Absicht, die ökumenische Bewegung für die nächsten Jahre »aufs Eis zu legen« – wenigstens sofern sie die Begegnung mit den reformatorischen Kirchen betrifft<sup>6</sup>. Um dennoch das ökumenische Feuer lebendig zu erhalten, wird die – selbstverständlich zu bejahende – *Begegnung mit den Orthodoxen Kirchen* gepflegt. Dies geschieht mit der Begründung, daß dort die Einigung eher Aussicht auf Erfolg habe, weil die Orthodoxe Kirche nach Struktur, Verfassung und Glaubenssubstanz im Sinn der Orthodoxie und der Sakramentalität der katholischen Kirche viel näherstehe. Dabei wird übersehen, daß diese Nähe durchaus nicht zutrifft hinsichtlich der theologischen »Mentalität«, z. B. für das Grundverständnis von Kirche und Welt im umfassenden Sinn des Wortes und für das daraus sich ergebende Verhalten der Kirche, wie es etwa exemplarisch in der Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« niedergelegt ist. Eine vielleicht nicht gewollte, aber faktische Konsequenz könnte dahin führen, die

<sup>6</sup> A. Hasler, Rom-Wittenberg-Genf. Kirchenamtlicher Dialog in der Krise, in: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, hrsg. von M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg, Graz-Wien-Köln 1972, S. 389-401.

der Orthodoxen Kirche eigene Perspektive und ihre fast exklusive Orientierung an der Vergangenheit zu jenem gemeinsamen Fundament zu machen, auf dem in katholischer Sicht die ökumenische Begegnung zur Zeit allein möglich ist, und es dabei genug sein zu lassen.

Gegenüber den ökumenischen Bemühungen hinsichtlich der reformatorischen Kirchen, die die primären ökumenischen Partner in Deutschland sind, besteht im Augenblick eine gewisse Zurückhaltung. Zwar ist in der Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland das Ökumenische eine durchlaufende Perspektive für die Arbeit aller Sachkommissionen und ein spezieller Auftrag einer eigenen Kommission, aber es ist noch nicht erkennbar, welche Ergebnisse dabei möglich sein werden.

Noch einmal muß auf die zu Anfang erwähnte Bemerkung zurückgegriffen werden: neben den genannten Tendenzen, die im Bereich der Ökumene eine Richtung ins Getto einzuschlagen scheinen, gibt es Bestrebungen, die unbedacht und theologisch unbekümmert ohne Rücksicht den Eilschritt in den reinen Aktivismus antreten, denen das Neue, der Fortschritt, die Veränderung, die Preisgabe von Herkunft und der Abbau der Tradition über alles geht. Und es gibt die Mitte jener, die, dem Ganzen und allen Dimensionen des Ökumenischen verpflichtet, den unverdrossenen geduldigen Mut zu verantwortlichen Schritten nach vorwärts haben, die von links und rechts attackiert und mit Vorwürfen bedacht werden und gerade deshalb die Zuversicht haben dürfen, auf dem rechten Weg zu sein. Aus dem, was im Bereich des Ökumenischen innerhalb der letzten Jahre und Jahrzehnte geschah – es war oftmals das Geschehen des für unmöglich gehaltenen – schöpfen sie Hoffnung für die Zukunft, in dem Wissen, daß nicht dem Marsch ins Getto und der Isolation die Verheißung und der Auftrag Jesu gelten, sondern der Einheit derer, die zum Glauben an ihn kommen. Von denen aber, die das Ökumenische längst abgeschlossen haben und es restlos der Vergangenheit anheimgeben, kann in diesem Zusammenhang nicht gesprochen werden. Hier wird weder der Marsch ins Getto noch auf die Ökumene angetreten, hier endet der Weg in einem Niemandland.

## II. Gründe und Motive

In einer zweiten Überlegung soll reflektiert werden, welches die *Gründe und Motive* sind, die zu den genannten Tendenzen: Marsch ins Getto führen. Man sagt, die katholische Kirche hat – ähnlich wie die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – genug *Sorge mit sich selbst*, mit den Problemen und Schwierigkeiten, die in ihrem eigenen Bereich anstehen: durch die sich überstürzende Entwicklung in der Theologie, durch die Identitätskrise, die Glaubenskrise, die Amtskrise, die Autoritätskrise, durch die vielen Neuerungen und Erneuerungen auf allen Gebieten. Die Dynamik des Ökumenischen wird als eine *zusätzliche Belastung* empfunden, die die bereits vorhandenen Verunsicherungen, Verwirrungen, Unklarheiten und Beunruhigungen nur steigert. Denn – und damit wird ein zweiter Grund genannt – die *ökumenische Öffnung und Erneuerung im gesamten Bereich der Kirche und des Glaubens* ist eine der *Hauptursachen* der gegenwärtigen, nichts auslassenden Krise. Wenn dem weiteren Drängen des ökumenischen Trends Einhalt geboten wird, könnte damit eine der Quellen des gegenwärtigen Unbehagens verstopft werden. Der Gewinn, der bisher vom Ökumenismus in die katholische Kirche eingebracht wurde, besteht, so sagt man, in der »Protestantisierung der katholischen Kirche«, das heißt, konkret gesprochen, darin, daß der Subjektivismus, die theologische Kritik, die Unsicherheit, die für den Protestantismus als signifikant angesehen werden, in den Raum der katholischen Kirche importiert wurden: wir importieren die Fehler der Protestanten und wiederholen bei uns, was diese selbst als Fehler erkannt haben. Dies alles wiegt um so schwerer, als – so wird hinzugefügt – »auf der anderen Seite« keine Zeichen der Erneuerung, der Annäherung, der Rezeption katholischer Elemente zu erkennen sind. Das Ökumenische ist in den letzten Jahrzehnten einseitig zu einer Sache der katholischen Kirche geworden, der die anderen – je nachdem: wohlwollend, kritisch – skeptisch zusehen, ohne sich selbst dabei zu engagieren oder in größerem Maß aktiv zu werden.

Man sagt ferner: Es gibt schon genug *Polarisierungen* in der katholischen Kirche selbst, wie immer man sie bestimmen mag: progressiv – konservativ, links – rechts. Es ist viel wichtiger, daß diese Gruppen untereinander ins Gespräch kommen oder noch im Gespräch bleiben, als daß durch den Gesprächspartner Ökumene der innerkirchliche Dialog entweder zusätzlich belastet und erschwert wird oder zu kurz kommt oder als überflüssig oder zwecklos erachtet wird –

gegenüber dem angeblich Größeren und Wichtigeren, das sich im Namen der Ökumene präsentieren will.

Dem ökumenischen Drängen ist, so sagt man, Halt und Umkehr zu gebieten, weil dadurch neue Spaltungen hervorgerufen werden, so daß – paradoxerweise – Bestrebungen zur Einheit in ihr Gegenteil um- und ausschlagen. Diese Gefahr wird unter dem Namen einer *dritten Konfession* vorgestellt, zu deren Absicht es gehöre, daß es ein dogmen- und kirchenfreies Christentum anstrebe, daß es auf dem gemeinsamen Nenner eines theologischen Minimalismus oder eines alles aufhebenden und verschlingenden »Interpretationschristentums« Einheit herstellen wolle.

Zu den hier genannten Motiven und Gründen sei ein Wort gesagt. Zunächst ist nicht zu bestreiten, daß es genug Sorgen, Probleme, Schwierigkeiten im eigenen Hause und in den eigenen Häusern der Kirchen gibt, die man unter dem Stichwort *Krise* zusammenfaßt. Aber es ist zu bestreiten, daß man zu einer besseren Lösung der Krise kommt, wenn man nur »unter sich« bleibt und die »dazukommenden« ökumenischen Fragestellungen »draußen hält«. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß eine solche Abschließung heute gar nicht mehr möglich ist, ist zu bedenken: Vom Ökumenischen, von der Begegnung mit anderen Kirchen, können auch und gerade entscheidende, befreiende und weiterführende Hilfen für die Krise im eigenen Haus ausgehen. Es ist ja nicht so, daß etwa im Bereich der reformatorischen Kirchen nur Verunsicherungen, Infragestellungen, Auflösungserscheinungen das Feld beherrschen; es gibt dort und von dort ungleich mehr noch Angebote und Orientierungen gerade im Blick auf die Herausforderungen, vor die heute nicht die Konfessionen als solche, sondern die Christen als die Gemeinschaft der Glaubenden gestellt sind und für die man keine spezifisch konfessionellen Antworten geben kann, sondern Antworten aus jenem Grund, dem sich alle Konfessionen in ihrer Geschichte bis heute verpflichten: Dabei geht es um die Frage nach Gott, nach der Bedeutung Jesu Christi, nach dem Sinn des Glaubens. Wer vermöchte zu behaupten, in diesen Fragen hätten die anderen Konfessionen nach Herkunft, Tradition und Erfahrung nichts einzubringen – nur die katholische Kirche sei im Besitz der Wahrheit? Das Wort von der Protestantisierung der katholischen Kirche deckt diese Situation, die darin liegende gesamtchristliche Möglichkeit und Verantwortung zu. Damit gehen unverzichtbare Chancen verloren. Im übrigen: Frageverbote oder Abwürgungen von Fragen sind auch im Bereich des Glaubens nicht legitim. Unterdrückte Fragen – das

zeigen viele Beispiele aus der Geschichte – brechen mit um so größerer Kraft wieder auf. Sie klagen jene an und setzen sie ins Unrecht, die die Fragen einst nicht zugelassen und die Frager verurteilt haben, sie haben der Kirche Schaden zugefügt, in deren Namen und zu deren Schutz sie zu handeln beanspruchten.

Wenn man sagt, das Ökumenische sei mit ein Hauptgrund für die gegenwärtige Krise in der katholischen Kirche, dann verlangt es die Gerechtigkeit auch zu sagen, daß die Krise nicht nur negativ zu bewerten ist, sondern als Umbruch- und Entscheidungssituation mit allen Möglichkeiten zu gelten hat und daß die *Erneuerung der Kirche* – das Anliegen und die schönste Frucht des Konzils – ohne das Ökumenische nicht denkbar gewesen wäre. Das Ökumenische außer Kurs setzen hieße deshalb auch die Quelle und Kraft der »ecclesia semper reformanda« versiegen lassen, die Hoffnungen mindern, die Glaubwürdigkeit der Kirche noch mehr einschränken, es hieße den Auftrag Christi vergessen und das Gebet um die Einheit der Christen nicht mehr ernst nehmen.

Wenn man diesen Überlegungen hinzufügt, nur die katholische Kirche würde sich ökumenisch engagieren, die anderen Kirchen verblieben dagegen in der Rolle des passiven Zuschauers, so ist zunächst zu sagen, daß diese pauschale Beurteilung nicht zutrifft, vor allem aber, daß durch Jahrzehnte das ökumenische Anliegen von den andern getragen und lebendig erhalten, von der katholischen Kirche dagegen ebenfalls jahrzehntelang nur mit Skepsis, Distanz, Zurückhaltung und Verbot begleitet wurde. Diese katholische Vergangenheit sollte man nicht vergessen. Erst das Zweite Vatikanische Konzil unter Papst Johannes XXIII. hat – offiziell – einen neuen Anfang gesetzt. So besteht ein echter und langer *Nachholbedarf* auf katholischer Seite. Und eben dieser Nachholbedarf wird durch den Marsch ins Getto wieder erheblich eingeschränkt und um seine Frucht gebracht.

Zur Frage der Polarisierungen und der Notwendigkeit des Dialogs innerhalb der Kirche selbst ist zu sagen: Die Tatsache und die Notwendigkeit der darin gestellten Aufgaben ist nicht zu bestreiten, aber es ist zu bestreiten, daß die innerkirchliche Polarisierung durch das Ökumenische zusätzlich belastet wird und daß ihre Aufarbeitung und Lösung durch das Auslassen des Ökumenischen besser gelingt. Das Nichtgelingen des innerkirchlichen Gesprächs hat seinen tiefsten Grund gerade im Mangel an echtem ökumenischen Geist, verstanden als einer Bereitschaft, sich zu öffnen, zu hören, zu lernen und den eigenen Standpunkt mit der Wahrheit des Evan-

geliums nicht exklusiv zu identifizieren. Desgleichen kann das Ökumenische gleichsam als »Dritter im Bunde« der Fragestellungen in seinem größeren und weiteren Horizont dafür hilfreich werden, die im innerkirchlichen Polarisationsfeld auftretenden Sperren und Barrieren zu überwinden und Spannungen nicht zu Zerreißproben werden zu lassen.

Was schließlich den Vorwurf angeht, der mit dem Wort von der *dritten Konfession* ins Spiel gebracht wird, so gilt: wo statt Einigung neue Spaltungen entstehen, wo neben die bisherigen – noch getrennten – Konfessionen eine neue tritt, die sich dadurch auszeichnet, daß sie dogmenlos und kirchenfrei ist, wird die ökumenische Sache in ihr Gegenteil verkehrt. Aber bei dieser unbestreitbar berechtigten Sorge darf ein Gesichtspunkt nicht außer acht bleiben, der mit der Ablehnung der dritten Konfession in Vergessenheit geraten könnte: Es ist die Tatsache, daß die *Einheit durch Einigung* anzustreben ist, die über die bisherige Gestalt der Konfessionen hinausgeht, die nicht daraus ein konturloses Sammelsurium macht, aber insofern ein Neues bringt, als die Konfessionen, die bisher Träger der Nicht-Einheit waren, zu Trägern einer auf gegenseitiger Anerkennung beruhenden legitimen *Vielfalt* werden, die nicht die Behinderung, sondern der Ausdruck lebendiger Einheit ist. Das hat zur Folge, daß der lange Zeit als theologisch illegitim geltende Plural der Kirchen in einen möglichen, ja wünschenswerten *Plural von Kirchen in der Kirche Jesu Christi* führt, wie es als Möglichkeit und als Tatsache im Neuen Testament begegnet und wie es als heute einzig mögliches Modell der Einheit aufscheint. Was im Ursprung der Kirche möglich und wirklich war, kann heute nicht als unmöglich, illegitim oder als utopisch deklariert werden. Voraussetzung dafür ist nur und allerdings, daß diese Vielfalt die legitime Entfaltung der Mitte ist, von der das Neue Testament und alle in ihr beschriebenen Kirchen vielfältig und einmütig zugleich Zeugnis ablegen.

Man befürchtet – und erblickt darin einen Grund, gegen die Ökumene skeptisch zu sein –, daß das Ökumenische bereits in den Säkularökumenismus abgeglitten sei und keine anderen als soziale und politische Aufgaben wahrzunehmen gedenke, daß dabei nicht mehr von der Kirche, sondern nur noch von Welt und Gesellschaft die Rede sei, daß einzig im sozialen Engagement die Orthopraxis sich darstelle, der gegenüber die Orthodoxie im herkömmlichen Sinn völlig belanglos oder gar hinderlich erscheine.

Sowenig man das hier geschilderte Phänomen bestreiten kann, so

sehr kann und muß man bestreiten, daß Ökumene überhaupt und im ganzen sich so versteht und verhält. Der Säkularökumenismus ist lediglich *ein* Aspekt, der keineswegs das Ganze deckt. Sosehr man ferner die Exklusivität und die falschen Alternativen des sozialen Engagements zurückweisen muß, so wenig darf dieser Aspekt für die Ökumene und für die Kirchen übersehen oder geringgeachtet werden zugunsten einer nur auf die Rettung des Eigenen bedachten ekklesiologischen Introversion. Eine solche steht im Widerspruch zu der grundlegenden Bestimmung der Kirche, die das Zweite Vatikanum gab, wenn es die Kirche als Sakrament der Einheit zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander beschrieb.

### III. Was ist zu tun?

Man würde dem unter dem Stichwort »Marsch ins Getto« beschriebenen Tatbestand nicht gerecht, würde man darin nur eine engstirnige Selbstbehauptung oder Immobilität um jeden Preis sehen oder eine Form der Angst, des mangelnden Glaubens und Vertrauens oder eine Ausprägung des Willens zur Macht oder eine prinzipielle Sperre und Aversion gegen alles Neue und andere. Die Sorge um Bewahrung, Identität und Kontinuität im Raum des Glaubens und der Kirche, die Furcht vor dem Verlust, der Hinweis auf die Unverzichtbarkeit von Herkunft und Tradition sind in der Sache des Glaubens und in der Aufgabe der Kirche wohl begründet. Sie müssen in allen Bewegungen zum Neuen, zum anderen, in allen Entwicklungen auf Zukunft hin, sie müssen in allen Schritten und Experimenten präsent sein. Wenn die beschriebenen Befürchtungen ausgesprochen werden, sollte man um der ökumenischen Verpflichtung und Aufgabe willen fragen, ob ökumenische Theorie und Praxis Anlaß dazu gaben. Diese Sorgen sollten als *Imperativ* und Mahnung wirken, die Sache des Ökumenischen so zu bedenken und zu realisieren, daß kein Grund zu solchen Befürchtungen besteht.<sup>9</sup> Gewiß ist auch das mit größter Verantwortung Gesagte und Getane vor Mißverständnissen, Verdächtigungen und Unterstellungen nicht frei. Es gibt unvermeidbare Ärgernisse. Aber das soll kein Freibrief dafür sein, daß man auch unnötige, vermeidbare Ärgernisse hervorruft, daß man bewußt schokiert und auf Sensationen und Demonstrationen bedacht ist, daß man durch sie gegen ge-

botene Rücksichten und damit gegen die Liebe verstößt. Wo Theorien und Aktionen wirklich und nicht nur mit Unterstellungen gegen die Liebe verstoßen, müssen sie sich fragen lassen, ob sie in der richtigen Ordnung, im rechten Horizont erfolgen; denn das Ökumenische ist auf Einheit durch Einigung, durch Verstehen, durch Versöhnung, Frieden und Anerkennung angewiesen.

Die Befürchtungen, die zum Marsch ins Getto führen, sollten im ökumenischen Bereich zur *Prüfung* veranlassen und dazu helfen, das unverzichtbare ökumenische Werk noch verantwortungsvoller, noch umfassender, unter noch mehr Berücksichtigung im Blick auf die Konsequenzen zu tun – damit möglichst viele diesen Weg zu gehen bereit und in der Lage sind. Das ist nur möglich, wenn das Ökumenische als Gesinnung und Praxis im Raum der Kirche selbst wirksam wird, sonst wird es nach außen hin unglaubwürdig; was vielleicht an Begegnung und Gemeinschaft mit den anderen erreicht würde, ginge im Raum der eigenen Kirche verloren. Das Ökumenische kann nur als *universale Dimension des Glaubens* und der Gemeinschaft der Glaubenden, also der Kirche, bestimmt werden. Ökumene nach außen und Verweigerung des Dialogs nach innen sind unvereinbar.

Wenn man erklärt, die Dialogverweigerung komme von denen, die das Ökumenische verdächtigen und ablehnen, dann kann das keine Rechtfertigung für eine Dialogverweigerung von seiten derer sein, die im Namen der Ökumene den Dialog gleichsam als Profession haben. Das kann wiederum nicht bedeuten, daß es für den Dialog und die Bereitschaft zu ihm keine Grenzen und Schranken gibt: des Verstummens, der Verweigerung, der Nichtannahme, Schranken, die nicht mehr überschreitbar werden. Die Grenzen des Dialogs dürfen indes kein Anlaß sein, ihn zu unterlassen.

Daraus folgt, daß die eben genannten Tatsachen nicht dazu führen dürfen, daß das ökumenische Bemühen und Vorwärtsschreiten erlahmt oder daß es in die Illegalität abwandert – das schüfe die befürchtete dritte Konfession –, daß das Ökumenische aufs Eis gelegt wird – wahrscheinlich würde es dann den Kältetod sterben –, es muß als Auftrag Christi und als unüberhörbares Zeichen der Zeit weitergeführt werden: ohne Resignation und ohne Ermüdung, auch wenn dies manchmal als Hoffnung gegen alle Hoffnung erscheint. Innerhalb der eigenen Kirchen muß ein *Raum von Freiheit und Toleranz* geschaffen werden: sosehr diejenigen, die ihre Sorgen um die Kirche angesichts der Ökumene aussprechen, für sich in Anspruch nehmen dürfen, daß sie nicht als anachronistische und hoff-

nungslose Reaktionäre abgeschrieben werden, so sehr müssen diejenigen, die ebenfalls aus Sorge um die Kirche sich ökumenisch engagieren, darauf bestehen, daß sie nicht wegen »protestantisierender Tendenzen« des Verrats am Glauben verdächtigt werden. Der Raum der echten Toleranz, des Respekts vor verschiedenen möglichen Standpunkten, muß innerhalb der katholischen Kirche größer und breiter werden. Nur dadurch werden Polarisierungen verhindert und sowohl der Marsch ins Getto als auch die Flucht ins Niemandsland vermieden. Die Annahme und die Bejahung der Vielfalt im eigenen Haus ist wie eine Einübung in die Einheit der Kirche in Vielfalt, die Ziel und Gestalt der ökumenischen Wege und Bemühungen ist.

Diese allgemeinen Überlegungen führen zu einem anderen Punkt: Er wurde auch als Ergebnis von Augsburg ausgesprochen und ist inmitten der Besorgnisse als Hoffnung zu werten: Die *ökumenische Arbeit an der Basis*, in den Gemeinden, soll weitergehen. Niemand wird bestreiten, daß hier noch eine Fülle von Aufgaben und Möglichkeiten liegt. In manchen Gemeinden ist der Marsch ins Getto gar nicht möglich, weil sie bis zur Stunde noch nicht aus dem Getto herausgekommen sind. Wenn ökumenisch getan wird, was man nach dem Ökumenismusdekret und dem Ökumenischen Direktorium heute schon tun kann, zeigt sich sehr bald: Wir dürfen viel mehr, als wir können. Einzelne Diözesen haben in ihren ökumenischen Handreichungen dafür wichtige Hinweise, Impulse und Ermunterungen gegeben, so die Erzdiözese München und Freising für die »ökumenische Arbeit in der Pfarrgemeinde«, sie sind ein höchst begrüßenswerter Gegenzug gegenüber den Tendenzen, die für den Marsch ins Getto plädieren. Aber neben dieser Arbeit auf der Breite, die ein ökumenisches Bewußtsein zu erwecken und zu bilden hat und es an vielen konkreten Beispielen gemeinsamer Planung und Kooperation zu verwirklichen vermag, darf auch die *weiterführende Arbeit* nicht behindert werden: dort, wo schon erreicht ist, was wir dürfen, wo das »Noch-nicht« mancher ökumenischer Erkenntnis und Praxis nicht als das endgültige und abschließende Wort angesehen wird, wo versucht wird, über das Noch-nicht hinauszublicken, zu fragen und zu versuchen, ob und wie das »Zwischen« des »Noch-nicht« überwunden werden kann. Das bisher im ökumenischen Bereich Gewonnene, etwa in der Frage der konfessionsverschiedenen Ehe, wäre ohne diesen Prozeß nicht erreicht worden. Es muß möglich und erlaubt sein, konkrete Erfahrungen am Ort und im einzelnen zu sammeln, Zwischenlösungen anzustreben, es muß

möglich sein, ökumenische Hoffnungen von morgen dort und dann heute schon zu verwirklichen, wenn die mannigfachen und gewissenhaft zu prüfenden Voraussetzungen dafür gegeben sind (etwa in der Frage des Abendmahls). Weil indes die Voraussetzungen nicht überall gegeben sind, ist eine generelle Regelung noch nicht möglich. Aber die Zeichen im einzelnen sollten nicht sofort ausgelöscht oder unterbunden, sondern angenommen werden. Denn ohne sie wäre nicht zu erkennen, welches konkrete Fundament jene Hoffnung hat, von der die Bemühungen um die Einheit leben.

Das alles heißt aber auch: Das ökumenische Denken, die ökumenische Praxis kann nicht einfach darin bestehen, zu warten, bis »von oben« grünes Licht gegeben wird. Regelungen von oben können nur gegeben werden, wenn Impulse, Erfahrungen und Realitäten vorliegen, für die eine Regelung ansteht. Wenn an der Basis nichts geschieht, kann an der Spitze der Ökumene und der Leitung der Kirchen nichts geregelt werden. Andererseits sind die Regelungen für alle und fürs Ganze bestimmt und setzen voraus, daß für alle und für das Ganze die dafür notwendigen Voraussetzungen gegeben sind. Aber dies erfolgt nicht mechanisch und automatisch, es muß vorbereitet werden: durch einzelne, durch Reflexion, Verantwortung und Erfahrung. Deshalb – damit sei schon Gesagtes wiederholt – bedarf es der entsprechenden Toleranz, des Freiheitsraumes, es bedarf der Kraft, Spannungen auszuhalten (was nach J. H. Newman eine Eigenschaft des Glaubens ist). Es bedarf der Kraft zu gegenseitiger Annahme, zum Abbau von Verdächtigungen, die nach der einen oder der anderen Seite ausgesprochen werden; es bedarf eines Glaubens, der nicht zittert (Johannes XXIII.), des Mutes zu kleinen Schritten, des Mutes zur Geduld und zur Absage an das Prinzip »Alles oder nichts«.

Wird dies beachtet, kommt es weder zu einem Marsch ins Getto noch zu einem Marsch in das Niemandsland oder in die Wüste, dann wird vielmehr jener Weg bereitet und beschritten, der zum Schicksal des – wandernden – Volkes Gottes gehört, an dessen Ziel das Reich Gottes steht.

## Kirchlichkeit und Gettomentalität

In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, aus der Analyse der Ergebnisse der Synodenumfragen einige themarelevante Aspekte zusammenzustellen. Diese Ergebnisse sind für die im vorliegenden Band aufgeworfene Frage insofern interessant, als sich daran erkennen und aufzeigen läßt, auf welches »Potential« eine Kirche auf dem Weg ins Getto zurückgreifen kann bzw. inwiefern bestimmte »Typen« katholischer Christen diesen Weg bereits gehen oder gegangen sind. Die Verhaltens- und Einstellungsdispositionen der katholischen Christen können als *eine* Bedingung für die Möglichkeit eines Marsches ins Getto angesehen werden. Von der Beschaffenheit und demographischen Verteilung dieser Dispositionen kann weiterhin darauf geschlossen werden, welcher Teil des Katholizismus einen solchen Weg mitzugehen bereit ist oder aber welcher Teil gerade durch eine solche Tendenz faktisch mehr und mehr aus der Kirche ausgeschlossen wird.

Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß Wert- und Handlungsorientierungen keine unabhängigen Variablen sind, sondern Ergebnisse von sozial- und kirchenstrukturell bedingten Sozialisationsprozessen, und daß andererseits auch eine möglicherweise weitverbreitete Gettomentalität noch keine *hinreichende* Bedingung für eine derartige Entwicklung darstellt. In einem hierarchisch strukturierten Sozialsystem wie der Kirche dürfte weit ausschlaggebender das Verhalten der Entscheidungsträger – der Amtskirche – sein. Dazu läßt sich eher die These formulieren, daß »Gettomentalität« eines Teils der Katholiken als Alibi und Legitimationsinstanz für Verhaltensweisen der mit Entscheidungskompetenz ausgestatteten kirchlichen Positionsinhabern dient, wenn diese sich auf die »schweigende Mehrheit« berufen.

I 0

Zunächst muß geklärt werden, was unter einem Prozeß der Gettoisierung zu verstehen ist. Unter Anlehnung an die Unterscheidung zwischen einem reformbereit-pragmatischen und einem defensiv-orthodoxen Typ der Wert- und Handlungsorientierung in der ge-

genwärtigen Situation der Kirche<sup>1</sup> kann »Weg ins Getto« als eine Verhaltensstrategie beschrieben werden, die in der Falsifikationskrise des kirchlichen Wertsystems das traditionelle Wertsystem durch eine abwehrende Reduktion von Umweltkomplexität und Immunisierung gegen »bedrohliche« Erfahrungen und Informationen aufrechtzuerhalten sucht. Dabei besteht keine Lernbereitschaft in Richtung auf eine Umstrukturierung differenzierter Zweckspezifikationen, um – unter Beibehaltung fundamentaler Normen und Glaubenssätze – einen Spielraum alternativer Planungen und Realisierungen neuer, der komplexen Umwelt adäquater Handlungsabläufe zu ermöglichen; vielmehr ist man bestrebt, alle Kontroll- und Sanktionsmittel einzusetzen zur Stabilisierung eines »Sicherheit verleihenden Raums in der sich schnell wandelnden Umwelt«<sup>2</sup>. »Die Unveränderbarkeit der Zweck- und Konditionalprogrammierung führt zur Blindheit gegenüber neuen Problemen. In Verbindung mit dem Verschweigen von falsifizierenden Wertsätzen aufgrund autoritärer Bindungen und Rücksichten führt diese Einstellung zu einer Problemverdrängung, in deren Folge die Handlungsrelevanz des kirchlichen Wertsystems immer mehr abnimmt, da die unstrukturierten Handlungsbereiche immer größer werden: Sprachlosigkeit des kirchlichen Wertsystems in diesen Bereichen ist die sichtbare Folge.«<sup>3</sup>

Mangelnde Umweltpassung<sup>4</sup> führt zu wachsendem Umweltdruck auf die Kirche: um diesen Druck auszuhalten, »verbündete sie sich, je mehr sie selbst an Macht verlor, mit anderen Machtgruppen in der Gesellschaft«<sup>5</sup>. Als geeignete Bündnispartner kommen für diese Situation erklärlicherweise jene gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen in Frage, die ebenso an einer Verringerung des sozialen Wandels interessiert sind, also konservative oder auch reaktionäre Gruppen. In dieser Konstellation der Bündnisse verschwimmen die Grenzen zwischen theologischen und (gesellschafts-)politischen Motiven und Interessen, und es überlagern sich – oft hinter dem Rücken der Beteiligten – die Absichten zur Wahrnehmung der Identität der Sendung der Kirche und gesellschaftliche konservative

<sup>1</sup> Vgl. H. Geller u. a. (Hrsg.), 2000 Briefe an die Synode. Auswertung und Konsequenzen, Mainz 1971.

<sup>2</sup> Ebd., S. 113.

<sup>3</sup> Ebd., S. 113 f.

<sup>4</sup> Im Gegensatz zur Umweltangleichung; vgl. dazu L. Hoffmann, Anpassung – Rettung oder Verrat der Kirche?, in: Katechetische Blätter 95 (1970), S. 65–84, hier S. 69 ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 73.

Interessen. Deshalb kann nicht in dem Sinne von Gettoisierung gesprochen werden, als ob die Kirche sich gegen alle Umweltkomplexität abschirme, sondern nur in der Hinsicht, daß eine spezifisch strukturierte, von der historischen Konstellation der Gesellschaft abhängige *selektive* Umweltabwehr stattfindet<sup>6</sup>. Im Bereich der theologischen Diskussion hat Gettoisierung eine Akzentverschiebung zur Folge in Richtung auf die Betonung des »jenseitigen« Charakters von Kirche – insbesondere in der Abwehr soziologischer Analysen – und die Anwendung des Interpretaments der Säkularisierung übernimmt eine zusätzliche legitimierende Funktion: »Die Kritik der christlichen Überlieferung hinterläßt eine gettoisierte Religion, die sich als »aparte«, geistliche Religion ständig purifiziert und damit dem eigenen wie dem fremden, dem säkularen Willen folgt. Je reiner, abgesonderter, geistlicher und damit als solche identifizierbarer diese Religion wird, desto mehr verschärft sie die Normen der Teilhabe an ihr und desto geringer wird die Gruppe derer, die diese Normen noch erfüllen. Die religiöse Teilnahme, einst als spezifischer Akt weder aus der Fülle der mit ihr konstitutiv verbundenen Akte herauslösbar noch als besonderes religiöses Erfordernis eindeutig definiert, wird nun zum Ereignis besonderer Art.«<sup>7</sup> Insoweit nun die empirisch feststellbaren Wert- und Handlungsorientierungen diese Merkmale aufweisen, kann man von einem tatsächlichen Gettoverhalten der Kirchenmitglieder sprechen.

## II

Zur Erhellung dieses Problems soll hier der jetzt vorliegende »Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«<sup>8</sup> herangezogen werden. Dies kann jedoch nicht ohne einige problematisierende An-

<sup>6</sup> Dies wird auch deutlich an dem erkennbaren Grundsatz für politische Aussagen der meisten kirchlichen Institutionen, daß sich Stellungnahmen nicht mehr für eine Partei, aber auch nie gegen die CDU/CSU aussprechen dürfen.

<sup>7</sup> J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 79.

<sup>8</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1972. Die Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf diesen Forschungsbericht.

merkungen zu diesem »größten religionssoziologischen Projekt, das bisher auf der Welt durchgeführt wurde«, geschehen.

1. Die bei der Umfrage gestellten Fragen sind weitgehend in Begriffen traditioneller Kirchlichkeit formuliert und sind kaum zu etwas anderem geeignet, als auf der Ebene des individuellen Bewußtseins zu reproduzieren oder abzulehnen, was in traditioneller kirchlicher Sozialisation vermittelt wurde. Ob beispielsweise bei den Fragen nach Gott »die theologische Substanz eines Problems« (S. XVI) erfaßt wird oder nur mehr oder weniger leere Worthülsen angeboten und wiedergegeben wurden, bleibt ungeklärt<sup>9</sup>. Als ebenso problematisch muß das Verfahren angesehen werden, mit Hilfe von kirchenbezogenen Items allgemeine Kategorien zu bilden und sie dann eben von dieser Kirchenbezogenheit abzulösen (»Glaubensfestigkeit«, vgl. Schaubild 18, S. 71; »spirituelle Orientierung«, vgl. Schaubilder 20 und 21, S. 27 f).

2. Das angewandte Theorem von der affektiv-kognitiven Konsistenz mag als Konstruktion zur Erklärung mancher psychischer Prozesse plausibel sein, in seiner Anwendung gerinnt es zu einer quasi-anthropologischen Konstante; es wird abgelöst von sozialstrukturellen Bedingungen der Möglichkeit seiner Anwendung, d. h., es will die Prozesse auf der Ebene innerpsychischer Mechanismen erklären und läßt dabei die Herkunft und Abhängigkeit eben dieser Mechanismen von (in diesem Falle insbesondere kirchlicher) Sozialisation unberücksichtigt. Intoleranz gegen Mehrdeutigkeiten wird in diesem Theorem zu einer quasi-natürlichen Erscheinung, wobei gerade die in der Sozialisationstheorie nachgewiesene Abhängigkeit dieser Disposition von »defizienten« Sozialisationsprozessen vergessen wird<sup>10</sup>.

3. Die Beschränkung der Interpretation auf Bewußtseinsanalyse ohne Berücksichtigung der Frage, welche objektiven Verhältnisse sich in den subjektiven Deutungen reflektieren, bewirkt, daß der

<sup>9</sup> »Der Gewinnungs- und Gestaltungsprozeß soziologischer Aussagen ist immer schon überlagert von der »Wertprämissen« der interessebezogenen Selbstdeutungen sozialer Gruppen, die – indem sie als Selektionsprinzip in die methodischen Entscheidungsspielräume der Sozialforschung eingreift – die bedingte Vorwegkalkulation normativer »Schlußfolgerungen« erlaubt.« (U. Beck, Soziologische Normativität, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 24 (1972), 2, S. 201–231, hier S. 217.)

<sup>10</sup> Vgl. z. B. L. Krappmann, Neuere Rollenkonzepte als Erklärungsmöglichkeit für Sozialisationsprozesse, in: Familienerziehung, Sozialschicht und Schulerfolg, hrsg. von der »betrifft: Erziehung«-Redaktion, Weinheim-Berlin-Basel 1971, S. 161–183.



Sozialforscher dort, wo er »seine Suche nach ›Ursachen‹ einer sozialen Erscheinung *abbricht*, unausgesprochen Verantwortliche und Schuldige hinterläßt und infolgedessen unwillkürlich Ansatzpunkte für gesellschaftliches Handeln markiert«<sup>11</sup>. Beispiele dafür sind psychologisierende Interpretationsschemata (z. B. S. 68). Solche Erklärungsansätze haben eine ähnliche Struktur und Funktion wie die Theorie der Glaubenskrise, die zur Erklärung des gegenwärtigen Zustandes in der Kirche herangezogen wird. Indem sie die Probleme als Probleme der Kirchenmitglieder deutet und die Problemursachen beim einzelnen sucht, »immunisiert sie die kirchlichen Strukturen und legitimiert das Verhalten der Kirchenleitung. Ihre politische Wirkung ist die Legitimation eines Herrschaftsanspruches, der auch bei Nichtanerkennung durch die Gläubigen aufrechterhalten wird. Die Nichtanerkennung dieses Anspruches führt zu einem Schrumpungsprozeß der Kirche, der dann zwar beklagt, aber mit der Ideologie der ›Kleinen Herde‹ oder der ›Kerngemeinde‹ neutralisiert wird.«<sup>12</sup>

4. Manche Einzelinterpretationen kennzeichnen eher den Standpunkt des Verfassers, als daß sie das Problem im Objektbereich erklären. So beispielsweise die Interpretationen der positiven Antworten auf die Frage: »Glauben Sie, daß es eine bessere Gesellschaftsordnung gibt als unsere?« Diese Personen sind dann »von einem gesellschaftlichen Fortschrittsglauben ergriffen«, sie sind »Enthusiasten der gesellschaftlichen Umgestaltung«, »Anhänger dieser Gesellschaftsphilosophie« (S. 46). Hinter der »Ergriffenheit vom Gedanken an neue gesellschaftliche Strukturen ... steht für viele eine gesellschaftliche Utopie als Leitidee« (S. 68).

Diese und andere Interpretationen belegen den Eindruck, daß hier von einem Standpunkt weltabgewandter, »abgesonderter« Religionsauffassung her geurteilt wird und daß die gesamte Untersuchung selbst auf der Grundlage einer groben Säkularisierungsthese im Rahmen einer gettoisierten Kirche legitimierende Funktion hat. Aufgrund dieser Einwände ist nur eine sehr behutsame und kritische Verwendung der durch die Synodenumfragen ermittelten »Fakten« möglich.

<sup>11</sup> U. Beck, Soziologische Normativität, S. 217.

<sup>12</sup> H. Geller, u. a. (Hrsg.), 2000 Briefe an die Synode, S. 117.

### III

Die Zusammenstellung der themarelevanten Aspekte orientiert sich im folgenden an den Kategorien »Kirchentreu« und »Kirchenferne« und soll insbesondere der Frage nachgehen, welche dieser beiden Gruppen eher die Merkmale der weiter oben skizzierten Gettomenalität besitzt. Zum anderen soll überprüft werden, ob dieser Personenkreis auch in höherem Maße als andere diejenigen Merkmale aufweist, die in einer anderen Synodenbefragung<sup>13</sup> dem »orthodox-defensiven Typ« zugeschrieben wurden.

Wichtig erscheint mir am Ausgangspunkt dieser Betrachtung die Feststellung des Forschungsberichtes, daß man die Differenz zwischen »Kirchentreuen« und »Kirchenfernen« nicht als Glaubenskrise interpretieren könne: »Kirchentreu und kirchenferne Katholiken haben, wenn auch mit gewissen Akzentverschiebungen, thematisch großenteils die gleichen Glaubensprobleme« (S. 38).

Betrachten wir zunächst das Bild, das die Katholiken von der Kirche haben. In der Wahrnehmung der Kirche durch die Katholiken (interessant wäre hier ein Vergleich mit der Perzeption der Nicht-Katholiken) wird Kirche im Hinblick auf eine Reihe von Werten als hinderlich angesehen, die man grob als »emanzipatorische« Orientierungen kennzeichnen kann (Unabhängigkeit in den Beziehungen zum anderen Geschlecht, Abbau überflüssiger Autoritäten, fortschrittliche Gesellschaft, persönliche Freiheit und Unabhängigkeit, Lebensgenuß; vgl. Tabelle A 38, S. 200) Noch deutlicher wird die Einschätzung der Kirche an den Aussagen darüber, welche von den Katholiken als wichtig angesehenen Werte von der Kirche nicht gefördert werden (Unabhängigkeit, Erfolg im Leben, Soziale Gerechtigkeit, Selbstvertrauen, Friede, Abbau von Autoritäten). Die Katholiken haben demzufolge ein Bild von ihrer Kirche, das sie in Distanz gerade zu »neuzeitlichen« Wertorientierungen zeigt. Im Forschungsbericht wird dies so zusammengefaßt und interpretiert: »Die Strukturen Kirche und Gesellschaft werden von vielen Katholiken als diskrepant empfunden. Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her [...]. Das ist modernes säkulares Bewußtsein. Diese Denkform hat eine merkwürdige Durchsetzungskraft. Verbreitet sind Fortschrittserwartungen, Erwartungen an die Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen, die utopisch-religiöse Züge tragen. Die Kirche und die christliche Überlieferung werden von

<sup>13</sup> Ebd.



vielen nicht mehr als instrumentell für diese Werte empfunden. So geraten sie mit christlicher Überlieferung oder dem, was sie dafür halten, in Konflikt, geben die Beziehung zur Kirche auf« (S. 68)<sup>14</sup>. Wenn sich Katholiken von der Kirche abwenden, dann hängt dies mit ihren Wertorientierungen zusammen. Für diese Wertorientierungen gilt: »Es gibt altersspezifische Werte und Werte, die im Kreis der Kirchentreuen in besonderem Maße kultiviert werden. ... Die mit Kirche assoziierten Werte sind zugleich die Werte der Älteren« (S. 46). Die Umfrage zeigt auf, daß die Werte, die die Kirche (als allgemein wenig gefragte Werte) besonders fördert, die Werte der Älteren, und die von der Kirche zu wenig geförderten Werte die der Jüngeren sind und derjenigen mit einem längeren Bildungsweg. In besonderer Weise sind die Wertorientierungen der Katholiken auch abhängig von Kirchenbesuch, d. h. vom Maße der »Kirchlichkeit«. Es ergeben sich signifikante Zusammenhänge zwischen Kirchenbesuch und Wertorientierung in positiver wie in negativer Hinsicht (vgl. Tabelle A 29, S. 188). Aus der zusammenfassenden Faktorenanalyse wird ersichtlich, daß zwischen Kirchenbesuch und den Faktoren »Mitmenschlichkeit«, »Ordoedürfnis« und »Festigkeit durch Glauben« positive Korrelationen bestehen<sup>15</sup>. Bei näherer Analyse des Faktors »Ordoedürfnis« zeigt sich noch deutlicher, daß um so mehr Testwerte (die konstitutiv für diesen Faktor sind) als »sehr wichtig« eingestuft werden, je stärker die Kirchlichkeit ist (vgl. Tabelle A 34, S. 193). Auf der Seite der Kir-

<sup>14</sup> Diese Interpretation ist selbst ein Beleg für eine Funktion des Interpretaments der Säkularisierung, die Matthes folgendermaßen beschreibt: »die Funktion der Entlastung derer, die im Getto der expliziten Religion leben oder dieses Getto von Amts wegen verwalten. Ihnen erwächst aus dem Interpretament der Säkularisierung ein Bewußtsein der Identität als Repräsentanten der Religion, das an Eindeutigkeit und Stringenz kaum zu überbieten ist und von außen, in der Fremddeutung, dauerhaft abgestützt ist. Es ist kaum verwunderlich, daß aus dieser Position heraus keine Revision des Interpretaments der Säkularisierung ins Auge gefaßt wird« (J. Matthes, Religion und Gesellschaft, S. 84.)

<sup>15</sup> Über die solchen Orientierungen entsprechenden Verhaltensweisen schreibt Bastian: »Zum anderen aber bleiben die Vorstellungen über die Glaubenspraxis nebelhaft und diffus. Was genannt wird - Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit, Anstand, Rechtschaffenheit u. ä. -, sind die bekannten »Sekundärtugenden« (C. Amery) des Kleinbürgertums, die zur Bewältigung der Lebensfragen im Atomzeitalter wenig oder gar nichts beitragen« (H.-D. Bastian, Theologie als Marktforschung, in: Was glauben die Deutschen?, hrsg. von W. Harenberg, München-Mainz 1968, S. 152 bis 171, hier S. 163).

chenferneren ist eine Orientierung von besonderer Bedeutung: die Orientierung an gesellschaftlichen Verbesserungen. Je stärker die Diskrepanz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertesystem empfunden wird, desto größer ist das Engagement für eine bessere Gesellschaft. Die Bereitschaft zum Engagement für eine bessere Gesellschaftsordnung steht ihrerseits in Beziehung zum Grad der Bildung, zu Alter, Gemeindegröße und Teilnahme am Kommunikationsprozeß. Zurückhaltend gegenüber der Idee, man könne die jetzige Gesellschaft verbessern, sind dagegen die Katholiken mit ausgeprägtem Ordoedürfnis oder auch die »religiös, metaphysisch orientierten«. In diesen beiden Orientierungen äußert sich eine »zum Konservativen neigende Stabilisierungstendenz« (S. 55). Insofern eine solche Orientierung auch in einem engen Zusammenhang zum Kirchenbesuch steht, wird die These plausibel, daß Dissonanzprobleme zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Wertorientierungen von diesem Teil der Kirchnahen eher durch Festhalten an traditionellen kirchlichen Verhaltensweisen und das Abwehren falsifizierender Informationen gelöst werden als durch eine Umstrukturierung und Verbreiterung der verfügbaren Handlungsalternativen.

Einen weiteren Beleg für diese These stellt der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Kritik dar. Während Kommunikationsverhalten nicht mit Kirchenbesuch oder Verhältnis zur Kirche korreliert (wobei nicht untersucht ist, was jeweils gelesen wird), steigt doch der Dissonanzdruck mit zunehmender Teilnahme am Kommunikationsprozeß. »Je stärker die Teilnahme am Kommunikationsprozeß, desto stärker wird die Kritik an der Kirche« (S. 20). Konflikte entstehen und verschärfen sich in dem Maße, wie offensichtlich Informationen aus der nicht unmittelbar kirchlichen Umwelt aufgenommen werden.

Solche Konflikte, wachsende Kritik an der Kirche und die Entfremdung von ihr, werden durch einen gewichtigen Faktor verhindert: durch die Bindung an die Gemeinde. »Ohne Anlehnung an die Gruppenstrukturen einer Gemeinde gibt es ... praktisch keine Kirchlichkeit« (S. 104)<sup>16</sup>. Durch die Gemeindebindung wird die so-

<sup>16</sup> Vgl. auch die Antworten auf die Frage: »Was gefällt an der Kirche?« An typischen Stellen springt die Einstellungskurve zwischen Unkirchlichen und Dominikanten auseinander: Gefühl der Gemeinschaft, 8 zu 55 %; seelische Heimat, 5 zu 51 %; man erfährt und erlebt, wofür man da ist, 4 zu 43 %; Kirche sagt mir, wie ich zu leben habe, 4 zu 39 %; vgl. Schaubild 1, S. 6.

ziale Basis dafür geschaffen, daß bei hoher Kirchlichkeit die tatsächliche oder potentielle Diskrepanz der Wertsysteme ausgehalten werden kann: »Bei Kirchenbesuchern ist der Zusammenhang zwischen Kongruenz der Wertsysteme und der Bindung an die Kirche schwächer ... als außerhalb des Kreises der Kirchgänger. Das gleiche gilt wiederum für die Kritik an der Kirche. Außerhalb des Kreises der Kirchgänger korrespondieren die kognitiven Strukturen (Kongruenz bzw. Diskrepanz der Wertsysteme) wesentlich besser mit dem affektivkritischen Verhalten als innerhalb des Kreises der Kirchenbesucher. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß für den Kirchenbesucher die Frage der Wertinstrumentalität der Kirche eine geringere Relevanz hat als für die Katholiken, die der kirchlichen Praxis fernerstehen« (S. 73). Bei der Erfahrung der Kongruenz der Wertsysteme erreicht die Teilnahme am Gemeindeleben eine weitergehende, »gleichsam intimere Qualität« (S. 87). Das Gefühl, in der Kirche eine seelische Heimat zu finden, ist in diesem Fall weit ausgeprägter. »Durch mannigfache Bindungen an das Leben der Gemeinde« (S. 73) wird ein funktionales Äquivalent für alle anderen Bindungen und Orientierungen geschaffen. »Für den Praktizierenden muß die Kirche in einem gesellschaftlichen Sinne nicht instrumentell sein« (S. 73). Zusätzlich gefestigt wird diese Bindung schließlich auch durch »rituelle Sicherung« (S. 73).

Wie stark die Abwehr von »unangenehmen« Umweltinformationen bereits internalisiert ist, wird an zwei anderen Symptomen deutlich: Einmal an der Wahrnehmung und Beurteilung von Werten: »Wenn es sich um einen Wert handelt, der insbesondere von den Kirchenfernen erstrebt wird, dann geht die Spitzenposition der kirchlichen Bindung an diejenigen, die diesen Wert weniger wichtig finden, damit schon ihre Nähe zum kirchlichen Wertsystem bekunden und ihre generell positive Einstellung auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie erklären, der für sie zwar nicht wichtige Wert werde aber auch durch die Kirche realisiert« (S. 62), zum anderen in der Beurteilung der Zukunftsaussichten der Kirche. Allgemein gilt hier, daß bei größerer Kirchlichkeit die Sorge über den sinkenden Einfluß der Kirche in der Gesellschaft und trotzdem gleichzeitig die Zuversicht wächst, daß es die Kirche in ein paar hundert Jahren noch geben wird. Das kirchliche Selbstverständnis und die Zuversichtlichkeit bezüglich der Zukunft der Kirche, an deren Werte und Verhaltensvorschriften man sich gebunden hat, kann bei diesen Personen auch nicht durch die Erfahrung erschüttert werden, daß die Kirche wirkungsloser wird.

Die Abhängigkeit der Kirchlichkeit von der Bindung an Gemeinde und gemeindliche Strukturen kann auf dieser Ebene als Reflex und Korrelat zu dem institutionellen Prozeß partieller »Versäulung«<sup>17</sup> interpretiert werden, in dessen Verlauf Verbands- und Gemeindestrukturen und -institutionen geschaffen werden, um ein homogenes Feld von – angesichts der Rollendifferenzierung notwendigerweise vielfältigen – Bezugsgruppen herzustellen. Solche Versäulungen begünstigen dann auch die Tendenz zur Gettoisierung, insbesondere wenn der gesellschaftliche Einfluß dieser Einrichtungen zurückgeht.

Die Gemeinde, die durch enge Einbindung ihrer Mitglieder diesen Kirchlichkeit ermöglicht, kann jedoch dann als Getto bezeichnet werden, wenn sie nicht für alle gleichermaßen offen (und zwar nicht nur allgemein und potentiell, sondern faktisch und konkret), sondern partikularistisch ist. Hier gibt die Untersuchung einen Hinweis darauf, daß sich zwischen Gemeinde und Zugang zur Gemeinde selektive Mechanismen schieben: »Die Entstehung einer Bindung an die Gemeinde kann erheblich gestört werden, wenn Loyalitäten bestehen, die nach der Empfindung der Kirchentreuen mit dem Denken der übrigen Gemeindemitglieder oder gar der Lehre der Kirche nicht recht in Einklang zu bringen seien. Es genügt für die Motivation, wenn subjektiv dieser Eindruck besteht« (S. 105). »Zwischen kirchlicher Bindung und parteipolitischer Orientierung gibt es ... in der Bundesrepublik kognitive Systemkonflikte, die zur Zeit von zahlreichen Gemeindemitgliedern nicht gelöst werden können« (S. 106).

Für die folgende Betrachtung der Einstellungen zu einigen aktuellen Fragen sind die in der Auswertung des Postfachs Synode ermittelten Kategorien und die daraus abgeleiteten Typisierungen<sup>18</sup> als Instrumente der Analyse geeignet.

Bei einer Faktorenanalyse der vorgebrachten Kritik an der Kirche werden im Forschungsbericht zwei korrelierende Faktoren ermittelt: Kritik am Traditionalismus und an der Weigerung zur Anpassung an die moderne Gesellschaft und Kritik an den falschen Machtstrukturen der Kirche. Diese Kritik wird überwiegend von den Kirchenferneren vorgebracht – sie ist vergleichbar mit der Kritik des reformbereit-pragmatischen Typs. Die Verbindung dieser beiden Faktoren wird auch herausgearbeitet in einer theoretisch-analyti-

<sup>17</sup> Vgl. J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 132 ff.

<sup>18</sup> Vgl. H. Geller, u. a. (Hrsg.), 2000 Briefe an die Synode, S. 67 ff., 92 ff.

schen Untersuchung der Kirche, die ebenfalls den Zusammenhang von Anpassungsproblem und Machtstruktur analysiert und als Bedingung von Anpassung und Überwindung des Gettos »Rückkopplungsmechanismen mit Machtcharakter« fordert<sup>19</sup>.

Der dritte Faktor der Kritik an der Kirche betrifft die Kritik von seiten der Kirchentreuen: Kritik an der Schwäche der Kirche (zuviel Anpassung, zu wenig klare und entschiedene Stellungnahmen). Diese Kritik fällt zusammen mit der Betonung von Autorität in der Kirche, wie sie der orthodox-defensive Typ vertritt. So sind auch bei einer einzigen Antwortkategorie der Frage, was an der Kirche störe, die Nennungen der »Dominikanten« höher als die der »Unkirchlichen«, und zwar bei der Kategorie: Die Kirche paßt sich zu stark der Zeit an (vgl. Schaubild 2, S. 8)<sup>20</sup>.

Hier läßt sich bereits die Vermutung formulieren, daß sich bei den »Kirchentreuen« und Dominikanten der orthodox-defensive Assoziationstyp, bei den »Kirchenferneren« eher der reformbereit-pragmatische Typ findet; eine Vermutung, die sich auch mit der Einstellung zu verschiedenen anderen Fragen belegen läßt. Die Dissonanz zur päpstlichen Entscheidung in der Frage der Empfängnisverhütung und der kirchlichen Einstellung zu Sexualität und Unauflöslichkeit der Ehe sind Merkmale des reformbereit-pragmatischen Typs; nach den Synodenumfragen sind diese Dissonanzen signifikant bei nachlassendem Kirchenbesuch. (Doch bleibt festzuhalten, daß auch von einem Drittel der Dominikanten die kirchliche Einstellung zur Empfängnisverhütung kritisiert wird.) Ähnliches gilt bezüglich der Einstellung zur Beichte. Je jünger die Menschen sind und je seltener sie die Kirche besuchen, desto weniger hilfreich erscheint die Beichte. Je älter die Menschen dagegen sind, und je regelmäßiger sie zur Kirche gehen, desto eher betrachten sie die Beichte als hilfreich. Doch auch bei dieser Frage ist festzustellen: »Selbst im Kreis der regelmäßigen Kirchenbesucher gibt es keine ganz ungebrochene Haltung gegenüber der Beichte mehr« (S. 149).

Auch in der Mischehenfrage stoßen wir auf einen ähnlichen, die Zuordnung der Typen in der Dimension Kirchlichkeit – Kirchen-

<sup>19</sup> L. Hoffmann, Anpassung, S. 84.

<sup>20</sup> Wobei auch hier die Interpretation nicht kategorisch sein kann, da bei der Frage nach dem, was an der Kirche gefällt, 41% der Dominikanten auch die Kategorie angeben: Wie die Kirche sich erneuert und verändert. Neben dieser Kategorie ist die Übereinstimmung zwischen Dominikanten und Kirchenferneren noch am höchsten in der Kategorie: Kirche ist Anwalt für die Schwachen und Unterdrückten.

ferne stützenden Befund. »Die Mehrheit der Katholiken hat gegen Mischehen keine Bedenken. 31 Prozent allerdings erheben Bedenken gegen Mischehen. Insbesondere im Kreis der ganz regelmäßigen Dominikanten überwiegen die Bedenken mit 55 Prozent« (S. 151). Ebenso steigt in der Einstellung zum Zölibat mit wachsender kirchlicher Bindung die Zahl derer, die für Beibehaltung des jetzigen Zustandes sind. (Insgesamt 62% aller Katholiken sind für völlige Aufhebung der jetzigen Regelung, während auf der höchsten Stufe kirchlicher Bindung 31% für völlige Aufhebung, 67% entweder für Ehelosigkeit ohne oder mit Ausnahmen in Sonderfällen sind.) Auch in der Einstellung zur Frage früher religiöser Erziehung und Unterweisung zeigen sich typische Unterschiede. Je kirchentreuer jemand ist, desto mehr tritt er für frühe religiöse Unterweisung ein, und je kirchenferner jemand ist, desto mehr ist er gegen eine frühe religiöse Unterweisung eingestellt<sup>21</sup>.

#### IV

Faßt man diese Unterschiede zusammen, so kann man sagen, daß der reformbereit-pragmatische Typ eher derjenigen Gruppe zuzurechnen ist, die ab und zu, selten oder auch nie zur Kirche geht, der orthodox-defensive Typ dagegen eher der Gruppe, die regelmäßig den Gottesdienst besucht. (Allerdings ist es wohl präziser, wenn man annimmt, daß derjenigen Gruppe, die nie den Gottesdienst besucht, auch der nichtkirchlich-religionslose Typ zuzurechnen ist, da ja der reformbereit-pragmatische Typ ein lebhaftes Interesse an der Kirche – einschließlich ihrer Grundnormen – besitzt.) Da der

<sup>21</sup> Interessant ist hier die Beschreibung eines Zusammenhangs bei einer Untersuchung über Erwartungen an die Kirche und Erziehungsgrundsätze: »An bevorzugter Stelle stehen ... die folgenden Erwartungen der rigiden Erzieher an die Kirche: Behauptung der reinen Glaubenslehre ... Aufrechterhaltung von Tradition ... Sittlichkeit und Moral ... – und schließlich an der Spitze aller Erwartungen: die kirchliche Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu christlicher Einstellung ... Offensichtlich gehören also im Bewußtsein dieser Personen christliche Erziehung und Erziehung primär zum Gehorsam eng zusammen. Fast ebenso hoch bewerten diese Personen die Aufrechterhaltung von Tradition, Sittlichkeit und Moral; zum selben Erwartungskomplex gehört die Bewahrung der traditionellen Lehre durch die Kirche« (H. Bosse, Aggression und Frieden, in: J. Bopp u. a., Die Angst vor dem Frieden, Stuttgart 1970, S. 9 bis 52, hier S. 11).

Kirchenbesuch – wie aus dem Forschungsbericht ersichtlich wird – eines der wichtigsten Indizien für Kirchlichkeit überhaupt ist, läßt sich der statistische Zusammenhang formulieren, daß um so eher mit dem Einstellungs- und Handlungssyndrom des orthodox-defensiven Typs zu rechnen ist, je höher der Grad der Kirchlichkeit ist. Daß es sich um einen statistischen Zusammenhang handelt, besagt, daß wir aus dem zur Verfügung stehenden Material keine kausalen Abhängigkeiten ableiten, sondern lediglich Wahrscheinlichkeitszusammenhänge aufzeigen können. Diese Zusammenhänge sind allerdings signifikant; dennoch ist nicht ausgeschlossen, daß es auch unter den Kirchentreuen relevante Minderheiten gibt, die eher dem Einstellungssyndrom des reformbereit-pragmatischen Verhaltens zuneigen. Alle Anzeichen weisen jedoch darauf hin, daß für sie die Bedingungen einer Identifikation mit der Kirche außerordentlich ungünstig sind. Soweit sie aktiv an einer Veränderung der Kirche arbeiten (und unter diesen Bedingungen noch nicht resigniert haben), müssen sie sich sowohl mit den Einstellungen der Kirchennahen als auch mit denen der Amtskirche auseinandersetzen, da angenommen werden kann, daß auch und gerade für diese die Verhaltens- und Einstellungsmerkmale der Kirchennahen zutreffen. Diese Merkmale, die Einstellung zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, die Abwehr und Immunisierung gegen außerkirchliche Werte, die Ablehnung weitergehender Reformen, die Einstellung zu Zölibat, Sexualität, Mischehe, frühe religiöse Unterweisung und Bußpraxis, sind Ausdruck einer defensiven, an der traditionellen Praxis »verkrampft« festhaltenden Orientierung, die – bei Anwendung der eingangs formulierten Definition – nur als Gettomentalität bezeichnet werden kann, und diese Gettomentalität ist um so wahrscheinlicher, je höher der Grad der Kirchlichkeit ist.

Da mit den beiden Handlungstypen auch Strategien zur Lösung der gegenwärtigen Falsifikationskrise verbunden sind, lassen sich die Problemlösungsstrategien der beiden Typen als alternative Entwicklungstendenzen für die gesamte katholische Kirche in der BRD auffassen.

»Die Lösung der Falsifikationskrise allein zugunsten des bestehenden Wertsystems führt notwendig zu einer Abwertung von falsifizierenden Wertsätzen und Erfahrungen sowie zur Immunisierung des eigenen Wertsystems... Diese Problemlösung hat zur Folge, daß alternative, konkurrierende Sinnentwürfe verhindert oder offensichtlich falsifizierte Handlungsentwürfe regressiv aus dem

Wertsystem eliminiert werden. Repression auf der einen und Sprachlosigkeit zu bestimmten Problemen auf der anderen Seite sind Folgen dieser Strategie.«<sup>22</sup> Dieser Weg, der der Orientierung des orthodox-defensiven Typs entspricht, ist der einer zunehmenden Gettoisierung. Die alternative Handlungsstrategie könnte möglicherweise dem zuwiderlaufen durch den Versuch, »angesichts der Falsifikationskrise einzelner Normen nach einer Prüfung der Erfahrung das Wertsystem umzustrukturieren, so daß dessen Handlungsrelevanz der Problemsituation entsprechend angepaßt und aktualisiert wird.«<sup>23</sup> Da nicht fraglos unterstellt werden kann, daß alle gesellschaftlichen Werte erstrebenswert sind, handelt es sich bei diesem Weg um Anpassung und gerade nicht um Angleichung, um kritische Rezeption und nicht um blinde oder selektive Bündnispolitik.

Politische Parteilichkeit dagegen für die, die in den Gettos der Obdachlosen, Gastarbeiter, psychisch Kranken, Alten und Strafgefangenen leben, wäre vielleicht eine Möglichkeit, wie die Kirche ihr eigenes Getto überwinden könnte.

<sup>22</sup> H. Geller u. a. (Hrsg.), 2000 Briefe an die Synode, S. 108.

<sup>23</sup> Ebd.

KLAUS HEMMERLE

## Viele Wege führen ins Getto

Es ist gar nicht so leicht auszumachen, auf welche Weise sich die Kirche am schnellsten und sichersten aus dem Dialog mit der Zeit hinauskatapultiert. Auch ins Getto führen viele Wege. Das Dilemma besteht darin: Wollten die Christen nur unter sich bleiben, so bliebe der nicht unter ihnen, um dessentwillen sie beieinander zu bleiben haben. Blieben sie nicht beieinander, so passierte wiederum dasselbe: Derjenige, der ihre Mitte sein soll, hätte nicht, worin er Mitte sein könnte – und gerade wenn er Mitte ist, so ist er es auf jene dynamische Weise, die alle Enge und Introvertiertheit sprengt. Fazit: Kirche, die nicht auch nach innen orientiert wäre, könnte sich gar nicht nach außen, könnte sich gar nicht über sich hinaus orientieren. Die Alternative heißt also nicht: Kon-sistenz nach innen oder Ek-sistenz nach außen, sondern eines im anderen, eines als die Bedingung des anderen, und dies in beiden Richtungen.

Als Programm läßt sich das schön sagen, aber droht solch ein Programm nicht das Alibi zu werden fürs unbequeme Tun? Derlei kann natürlich immer passieren, doch die Angst davor, daß es passieren könnte, rechtfertigt noch lange nicht, auf jene Orientierung am Wesentlichen zu verzichten, ohne die Wagnis und Aufbruch doch nur zur Flucht würden, die letztlich wieder im Getto landen müßte. Nicht die »goldene Mitte« eines Kompromisses zwischen gefährlichen Extremen ist der Weg der Kirche, sondern die harte Mitte, in der alle Spannungen ausgehalten und bestanden werden, die einer schon ausgehalten und bestanden hat, einer, der dies freilich am Kreuz tat.

Man redet heute viel davon, die Kirche sei drauf und dran, jener Öffnung wieder zu entraten, deren eindrucksvolles Zeugnis und hoffnungsvoller Impuls das II. Vaticanum war. Das Wort »Impuls« ist mit Bedacht an die Stelle des zu erwartenden anderen Wortes »Anfang« gesetzt; denn das Konzil hatte – das darf nicht in einer Schwarzweißzeichnung des Vorkonziliaren vertuscht werden –, wenn auch unter Schmerzen, bereits lange vor sich selbst angefangen. Doch was ist an der genannten Rede vom Rückzug hinter das Konzil? Dieser Rückzug kann in zweierlei Gestalt geschehen. Einmal derart, daß man die Öffnung des Konzils zementiert, als museale Trophäe in die Vitrine unauslöschlich ruhmreicher Vergan-

genheit abdrängt und, wie dies in Museen eben üblich ist, mit einem Schild versieht: Berühren verboten, alias: Bis hierhin und nicht weiter. Zum andern wäre es aber auch ein Schritt hinter das Konzil zurück, wenn man seine Öffnung in ein abstraktes »dynamisches Prinzip« umdeutet zu einem Gesetz, das alles nur daran bemißt, wieviel sich ändert, wie groß die Abweichung vom Überkommenen oder die Anpassung ans Gängige ist. Wieso wäre dies Rückschritt hinter das Konzil? Einfach deshalb, weil eine Kirche, die sich nur durch den Zugzwang der permanenten Veränderung definierte, nicht mehr »Sakrament«, nicht mehr Zeichen sein könnte. Ein Zeichen muß sichtbar sein, muß dort stehen, wo man es sehen kann, muß so aussehen, daß man es verstehen kann; aber wenn es sich nicht abhobe, wenn es nicht von sich wegweise, wenn es nur Ornament wäre, mit dem das ohnehin Offenbare sich bestätigte und verzierte, hätte es eben seine Zeichenkraft eingebüßt. Beide Mißverständnisse des Konzils sind übrigens von derselben Art: Sie deuten das Evangelium um ins bloß Quantitative. Wenn die Frage heißt: *Wieviel* darf sich ändern, wieviel nicht? und wenn die Frage heißt: *Wieviel* hat sich schon geändert und *wieviel* könnte sich noch ändern, dann dürfte man eher in einem Handel mit Bedürfnissen und Ansprüchen als in einem Gespräch sein, in dem Partner einander ganz annehmen, sich einander aber auch ganz zumuten. Die sich bloß bewahrende und die sich bloß verändernde Kirche – und auch die Kirche, die bloß aufs akzeptable Mischungsverhältnis von Bewahrung und Veränderung bedacht wäre – bliebe im Grunde monologisch. In der Sorge um die Selbstbewahrung hört sie nicht auf die, denen sie sich schenken soll, wenn anders sie dem treu bleiben will, der sich selbst verschenkt hat. In der Sorge um die Selbstveränderung geht sie scheinbar ganz auf jene ein, denen sie sich schenken, denen sie das Zeugnis dessen geben will, der sich verschenkt hat – aber indem sie sich *allein* an Effizienz und Verständlichkeit bemäße, hätte sie der Welt nichts mehr zu sagen und zu bringen, was diese nicht auch sich selbst sagen und bringen könnte.

Gegen eine solche Betrachtung läßt sich einwenden: Sich nur bewahren, sich nur verändern oder beides nur äußerlich mischen, ein solches Programm von Kirche existiert nirgendwo im Ernst. Also doch wieder das »weder noch«, mit dem man sich säuberlich zwischen imaginären Extremen durchlavieren und beruhigt bei dem bleiben kann, was ist? Doch ehe die Antwort aufs drängende »aber wie dann?« versucht werden soll, nochmals ein Anlauf zur Analyse:

Woher rührt die Versuchung zum Weg ins Getto? Welches sind »die vielen Wege« zum Getto, die eingangs anvisiert wurden?

Der gemeinsame Hintergrund für die vielfältigen Versuche der Flucht vor der Situation, die man mit dem Stichwort »Marsch ins Getto?« zusammenfassen kann, ist der großartige, aber verblassende Schein der Kirche als allumfassender, einziger Kulturmacht des Abendlandes. Das Wort Schein ist in zweierlei Sinn gemeint. Zum einen ist es immer Selbsttäuschung, wenn Christen meinen, das Christentum sei eine selbstverständliche Sache, ist es Verschleierung der fundamentalen Situation des Christentums, wenn eine Epoche sich als christlich geriert, wenn Kirche wähnt, für die Gesellschaft und alle Bereiche ihres Lebens All- und Alleinzuständigkeit zu besitzen. Zum andern ist es aber freilich auch nur Schein, daß dies einfachhin und ohne Differenzierung so gewesen sei, seit die sogenannte konstantinische Wende sich begab. »Es ist zwar nicht mehr so, wie es früher war – aber ist es früher so gewesen, wie es heute nicht mehr ist?«, so wurde kürzlich scherzhaft formuliert.<sup>1</sup> Nun, der Schein in dem, was war, und der Schein von dem, was war, rühren nicht von ungefähr, und sie beide sind, aus ihren sachlichen Anlässen und aus ihrer faktischen Wirkung fürs Bewußtsein her, wirkende Mächte fürs Heute. Der Schock, den nach dem Zeugnis der Evangelien die Jünger erfuhren, als sie entdecken mußten, daß Gottes Reich in Jesus anders einbrach, als sie es sich gedacht hatten, muß von der Kirche immer wieder neu verkräftet werden; er repetiert sich im Schock der Kirche über den je neuen und gerade heute radikalen Verlust wirklichen und vermeintlichen Besitzstandes von gestern. Und genau daraus, daß dieser Schock nicht aus dem Glauben, nicht aus dem Mitgehen des ungewohnten Weges Jesu mitbestanden wird, rührt die Versuchung zur Flucht ins Getto. Eines ist sicher: das Getto heißt nicht Golgota. Und doch eröffnet der Schock darüber, daß alles anders ist und daß es mit dem Glauben und mit der Kirche anders ist, vielfache Wege des Mißverstehens und des Rückzugs.

Natürlich ist der »klassische« Weg ins Getto jener, auf den Karl Rahners Frage »Marsch ins Getto?«<sup>1</sup> hingewiesen hat. Die Fixierung des Gestern<sup>9</sup> seines Glanzes, seiner Geltung, seiner Gestalt vermag das Gestern nicht einzuholen, sondern verfehlt gerade jenes, was vom Gestern ins Heute zu übersetzen ist, indem dieses Gestern im Heute steril gemacht und so zur abseitigen und abartigen Gestalt

<sup>1</sup> In: Stimmen der Zeit 1 (1972), S. 1 f.

am Rand des Heute degradiert wird. Man entdeckt heute, daß es auch gute Neugotik gibt, aber Gotik wird die Neugotik nie.

Ein zweiter Marsch ins Getto ist – unbeschadet des oben Gesagten – die Stilisierung der Diasporasituation, die Stilisierung des »Kreuzes«, an das sich eine Kirche, die an der Zeit vorbeilebt, geheftet fühlt. In der Tat, es kann und es muß den Weg der Kirche ans Kreuz geben. Sie kann nicht darauf verzichten, Skandal, Provokation, Zeichen der Macht Gottes in der eigenen Ohnmacht zu sein. Doch nicht alles, was, gestern verständlich, heute unverständlich wird, ist deswegen vom Heiligen Geist, ist deswegen Torheit des Kreuzes. Was wahrhaft das Kreuz ist, an das die Kirche sich heften lassen muß, um bei ihrem Herrn zu sein, ist nur am Kreuz selber auszumachen, will sagen: in jener doppelten Spannung, die Jesu Kreuz kennzeichnet, in der Spannung der radikalen Zuwendung zum Vater allein und in der ebenso radikalen Zuwendung zu allen. Aus der Situation des Seins bei allen und wie alle muß das unterscheidend Christliche vom Herrn erfragt und in seinem Namen bezeugt werden. Das Kreuz ist kein Apriori, aus dem sich abstrakt ableiten ließe, wie christliches Zeugnis aussieht, es fordert vielmehr den »aposteriorischen« Mut des Gehorsams bis zur Entäußerung (vgl. Phil 2) und der Liebe bis zum letzten (vgl. Joh. 13). Beides schloß sich bei Jesus gegenseitig ein. Er war nur am Vater »interessiert«, er kannte keine andere Rücksicht als die auf *seinen* Willen. Doch der Vater stellte ihn in dieselbe Reihe mit den Sündern, in die restlose Gemeinschaft mit uns. Er machte ihn zum Ecce-Homo, zum Menschen, der – aus Gottesnähe – alle Gottesferne der Menschheit in seinem Tod am Kreuz kommunizierte. Christliche *communio* hat immer beide Richtungen: Verlassenheit schließt *communio* ein, *communio* hat den Mut zur Verlassenheit zu ihrer Bedingung. So, nur so heißt das Getto niemals Golgota.

Eine weitere Fluchtrichtung, die zum Getto führt, wird bezeichnet durch die esoterische Flucht nach vorn, durch das Hochspielen der eigenen Meinung zur prophetischen Antizipation des Morgen. Natürlich ist Kirche kleine Herde, aber die kleine Herde ist weder der Rest des Gestern im Heute, noch das Fähnlein der Entschiedenen, die sich nur für ihre eigenen Vorstellungen entschieden haben, und mögen diese sogar richtig sein. Es wird immer mühsam sein, die große Truppe aus der Behäbigkeit des Verweilens, aus der Gemütlichkeit des ungestörten Beieinander auf den schmalen und steinigen Weg nach vorn zu locken. Aber wer sich nur davonmacht, der verliert die andern – und oft genug sich selbst dazu. Im Klartext: Gibt

es nicht ein Entscheidungs-, ein Gruppen- und Gemeindechristentum, das sich zwar von den Gefahren alter Volkskirchlichkeit los-sagt, das sich aber rasch nicht nur vom Gängigen und Biederem, vom Trägen und Verharrenden in der Kirche absetzt, sondern auch vom Kontakt mit den wirklichen Fragen und Problemen der Menschen rundum, vom Gang der Zeit, der man sich gewiß nicht einfachhin anpassen soll, die aber begleitet werden will von der Gemeinschaft dessen, der sich mit unserer Zeit eben gemein gemacht hat?

Bis hierhin mag es sich noch einsehen lassen, daß es sich um Getto handelt, wenn man sich in die genannten Richtungen begibt: das Getto der eigenen Träume vom Gestern, die ins Heute projiziert werden; das Getto des seiner selbst sicheren Verzichts auf Effektivität; das Getto des sektenhaften Eigenbrötlertums im Genuß eines antizipierten Morgen. Doch noch eine letzte Richtung bleibt zu erwähnen, und sie ist vielleicht die gängigste – nur daß man sie für eines gerade nicht hält: für die Richtung aufs Getto zu. Gemeint ist eine »neue Volkskirchlichkeit«, ein Maßnehmen des Christentums an dem, was der durchschnittliche Bürger von heute verkräftet und als zumutbar akzeptiert. Die Hermeneutik der Verstehens- und Assimilierungshorizonte heutigen Lebens wird zum »Lehramt« darüber, was das Evangelium gemeint haben darf. Das »für alle«, das in der Tat die Richtung des Lebens Jesu ist, wird uminterpretiert zum »für jeden etwas«. Christentum wird zur transzendentalen Erlaubnis an alle, ungestört ihr Einzelappartement im Wolkenkratzer der pluralistischen Gesellschaft zu bewohnen, über dessen Inhumanität als solche man sich im übrigen getrost beklagen darf.

Gewiß, man will trotzdem nicht ganz auf jenes »Salz« verzichten, welches das Christentum erst »interessant« macht; doch die Polemik des unbedingten Anspruchs Gottes gegen die Verhärtungen und Verherrlichungen des in sich verschlossenen Ego werden umfunktioniert zum kollektiven und daher nicht mehr so schmerzhaften Schuldbekennnis gegenüber Dritten, die möglichst weit weg sind, oder zum bloß deklamatorischen Protest gegen Unrecht und Gewalt.

Ein derart apartes Christentum, das sich in den Pluralismus der Gesellschaft nahtlos einfügt und sich zugleich »nonkonformistisch« gibt, scheint den Ausbruch der Kirche aus dem Getto zu signalisieren. Endlich wieder eine Kirche, mit der man sich in der Gesellschaft sehen lassen kann! Aber das ist es gerade: Der Traum von der Universal- und Superrolle der Kirche von gestern scheint so also doch realisierbar zu sein. Und dieser Traum, heute geträumt,

ist die Wurzel, aus der die mannigfachen Gestalten des Gettos sprießen. Das gilt nicht nur abstrakt. Die Kirche, die es schaffte, niemand mehr weh zu tun, die Kirche, die allen paßte, hätte keinen Grund mehr, warum sie sich nicht einfach in die Gesellschaft hinein auflösen sollte. Und wenn sie es nicht tut, wird sie um Gründe ringen müssen, warum es sie noch geben soll und geben darf. Sie braucht einen »Naturschutzpark«, einen umzäunten Bereich, der ihr dennoch – trotz aller Angleichung ans Allgemeine – allein zusteht. Und Naturschutzpark, Ferienparadies, sind das nicht nur domestizierte Formen von Getto?

Die gezeichneten Versuchungen, dem Gestern konservierend, kontestierend oder in heimlicher Abwandlung verhaftet zu bleiben, vermischen und verwischen sich im konkreten Leben der Kirche. Da es selbstredend in all den genannten Bewegungen, die absolut gesetzt die Kirche ins Getto drängen, legitime, ja notwendige Motive gibt, ist es auch schwierig, einzelne Phänomene eindeutig darauf zu fixieren, daß sie in der Linie dieser oder jener der genannten Fluchtwege lägen. Eines aber gibt im ganzen zu denken: die Fixierung der Kirche auf sich selbst.

Es war zwar an der Zeit, daß die Kirche sich auf dem II. Vaticanum einmal so ausführlich zum Thema machte, und es ist auch keineswegs schon alles aufgearbeitet, was da angerissen wurde. Und doch gelingt das Programm einer ecclesia semper reformanda dann gerade nicht, wenn es beständig sich selbst zelebriert. Ein monolithisch alle Zuständigkeiten in sich selbst einbindendes, alles reglementierendes, die anderen zu Konsumenten oder Handlangern degradierendes, in sämtliche Bereiche der Gesellschaft hineindozierendes Amt wäre gewiß dazu angetan, aus der Kirche ein Getto zu machen; Omnipotenz isoliert sich und jene, die sie an sich demonstrieren lassen. Doch nicht nur ein solches Konzept, sondern auch der andauernd feierlich dagegen erhobene Protest sind von gestern. Die Teilhabe aller an der einen Sendung der Kirche, die gemeinsame Verantwortung des gesamten Volkes Gottes, die Vielheit der Kompetenzen, der Charismen und Dienste, dies alles muß dringlich und mit vollem Recht zum Zuge kommen; und es bedarf ganz gewiß der institutionellen Bahnen und Sicherungen. Daran ist noch einiges zu tun. Und doch könnte gerade die sich selbst genügende Freude an der allgemeinen Mitverantwortung oder auch die Hektik, sie immer perfekter und lückenloser auszubauen, der Mentalität des Gettos Vorschub leisten. Wieso? Wenn es der hauptsächlichste Inhalt kirchlichen Engagements wird, das Maß der eigenen Mitbe-



stimmung zu erweitern, dann dreht sich in der Kirche alles um die Kirche, und nichts ließe sie rascher herausgeraten aus dem kaum erst gewachsenen Dialog mit der Welt. Mitverantwortung muß sein, sie kann aber nur dann die Einheit in Freiheit und Vielfalt garantieren, wenn sie sich nicht dadurch selbst blockiert, daß sie ein »altes« Amtsverständnis auf sich überträgt; sie muß, in der Begrenzung auf das sinnvoll ihr Mögliche, nicht nur dem Amt, sondern auch den freien Kräften und Initiativen in der Kirche den genuinen Raum der Eigenverantwortung belassen. Nicht alles, was Christen tun und was Kirche tut, darf sofort auch kirchenamtlich, darf »im Namen der Kirche« getan werden.

Die Alternative zur introvertierten Kirche scheint eine politische Kirche zu sein. Es gibt indessen zu denken, daß man das Politische zum hermeneutischen Prinzip des Christlichen erklären kann und daß zugleich die innerkirchliche Aktivität sich immer mehr vor den konkreten Problemen in der Welt auf sich selbst zurückzieht, diese Ratlosigkeit allenfalls mit Protesten und Deklarationen abgeltend. Eine sich primär »politisch« verstehende Kirche hätte übrigens die sicherste Garantie, unpolitisch zu werden. Nur aus der Spannung des Politischen zu dem, was sich politisch nicht operationalisieren und intendieren läßt, wird der Beitrag der Kirche gerade auch für die Gesellschaft interessant und relevant. Uniforme Kirche von oben oder uniforme Kirche von unten, politische Kirche von gestern oder politische pressure group fürs vermutete Morgen wären gleichermaßen Gettokirche.

Ist es indessen nicht ein billiger Trick, Einseitigkeiten aufzuzeigen, die natürlich jeweils isolierend wirken müssen, um so an allen Enden der Kirche die Gefahr des Gettos vorzuweisen? Gleicht die Kirche zwischen den skizzierten Versuchen nicht schließlich dem Hasen der Fabel, der sich, in der Ackerfurche hin und her hastend, zwischen dem Igel und seiner Frau zu Tode rennt? Vielleicht ist es in der Tat der einzige Weg, dem Getto zu entgehen, wenn die Kirche sich nicht durch die Angst vor dem Getto leiten läßt. Vielleicht kommt es einfach darauf an, daß sie sich unbeirrt, aber stets unbequem am Herrn selber orientiert. Die Orientierung an Jesus Christus aber ist – darauf wurde schon kurz hingewiesen – Übernahme der Spannungen, die sein Leben prägen. Die Grundspannung des Lebens Jesu: Er ist orientiert am Willen des Vaters allein, ohne Schielen auf Erfolg oder Mißerfolg, ohne Frage nach »Effektivität« – und gerade deshalb ist er da für die Vielen, ist er dort, wo die Vielen, der Wille des Vaters stößt ihn hinein in die äußerste Solidarität mit

uns. Von dort aus, wo wir sind, aus unserer Ferne von Gott und aus unserer Entfremdung von Gott vollbringt er sein Verhältnis des Sohnes zum Vater. Das ist auch die Situation der Kirche: Ihre Botschaft und ihr Dienst entstammen einer unabdingbaren Sendung, sie kann nicht darüber verfügen, wie sie sich verstehen und wie sie sich darstellen will; doch gerade die unverfügbare Sendung und der unveränderliche Auftrag weisen sie in die je neue Solidarität mit allen Fragen und Nöten der Menschheit. Weltweite Solidarität und Mut zur harten Unterscheidung müssen sich je durchdringen.

Diese Grundspannung realisiert sich in vielfältiger Weise, etwa in der Spannung zwischen Tradition und je neuem Ereignis, zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen Radikalität der Forderung und ständigem Zeugnis des Erbarmens. Jede dieser Spannungen muß, in jeder Situation neu, von der Kirche ausgestanden werden.

Doch nun, was ließe sich konkret, in der jetzigen Stunde als Konsequenz daraus ableiten? Wo liegen Wendemarken der Flucht ins Getto? Einige »subjektive« Hinweise hierzu:

1. Theo-logie und Christo-logie sollten wieder den Vorrang bekommen vor der Ekklesiologie. Kirche sollte wieder weniger von sich selber reden und über sich selber nachdenken; sie ist heute mehr nach Gott und nach Jesus als nach sich selbst gefragt, und vielleicht »ist« gerade dies die Kirche: Gemeinschaft, die sich nach Gott, die sich nach Jesus Christus in ihrer Mitte fragen läßt.
2. In der Kirche sollte man weniger über ihren Weltauftrag und ihre gesellschaftliche Funktion reden, Christen sollten sich wieder mehr unmittelbar darum kümmern, was zu den konkreten Fragen in Welt und Gesellschaft zu sagen und zu tun ist. Erinnert sei an die Fragen, die in der universalen Planung unserer Gesellschaft, in den Bereichen der Berufe und der Bildung zumal, sich für die Freiheit des Menschen ergeben, deren Anwalt zu sein die Christen und ihre Kirche verpflichtet sind. Sachdiskussion anstelle von Kompetenzdiskussion!
3. Die Strukturen, die es in der Kirche zu erneuern gilt, dürfen nicht zum Selbstzweck und nicht zum Thema Nr. 1 der innerkirchlichen Bemühungen werden. Sonst verdunkeln sie jene Struktur, die die Kirche selber ist, jenes Geschehen der sich verschenkenden Liebe Gottes, die in der Welt präsent sein will durch die Gemeinschaft derer, die sich und ihre Gabe und ihr Recht aneinander verschenken, die aber gerade deswegen auch Gabe und Recht und Sendung, die von Christus herkommen, anerkennen. Eine Kirche, in deren Strukturen der Unterschied des Evangeliums sichtbar ist, wird auch



für die Gesellschaft überzeugender sein als die perfekte Kirche, in der alle durch ihre abgesicherte Kompetenz gegeneinander isoliert sind.

4. Verkündigung und Theologie haben die Aufgabe, das unterscheidend Christliche nicht zu verschweigen und nicht zu nivellieren, sondern es zu bezeugen. Ort und Perspektive des Zeugnisses aber definieren sich durch die Situation, durch die Fragen der Menschen, wo und wie sie sind. Nur so entsteht jene lebendige Spannung, die übersetzt, indem sie bewahrt, und bewahrt, indem sie übersetzt.

5. Letztlich aber wird alles davon abhängen, wie viele einzeln und wie viele gemeinsam bereit sind, sich ganz persönlich auf das Evangelium und deswegen auf Jesus und deswegen auf ihre Nächsten und deren Welt einzulassen. Aufbruch in die Unmittelbarkeit des Gebetes, der Nachfolge, der gelebten Hoffnung und Liebe, das ist letztlich die Chance, um die Weite und Fülle Gottes sichtbar und glaubhaft zu machen, die das bare Gegenteil aller Enge, allen Gettos ist. Es gibt keine »geschlossener« Gemeinschaft als jene zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist, doch diese »geschlossene« Gemeinschaft gerade umspannt allein auch die ganze Welt. Für uns aber hat einer gebetet, daß wir genauso eins seien wie sie, damit die Welt glaube.

HORST HERRMANN

## Von der Getto-Situation des kirchlichen Rechtes

Ganz ehrlich gesagt, als Vertreter der Wissenschaft vom Kirchenrecht kann ich die bloße Frage, ob sich die Kirche denn auf einem »Marsch ins Getto« befinde, nur mit recht gemischten Gefühlen hören. Das mag mit daran liegen, daß gerade eine intensivere Beschäftigung mit dem kirchlichen Recht und dessen Geschichte wie Gegenwart, von der Zukunft gleich gar nicht zu reden, den Eindruck sich verstärken läßt, hier gehe es nicht mehr um den Weg in ein wie immer auch beschreibbares Getto hinein, sondern allenfalls noch um die traditionsreiche Anstrengung, sich im bereits beschriebenen und rechtlich fixierten Getto selber ständig noch müheloser zu etablieren.

Eine solche Aussage – »These« wäre schon zuviel gesagt – muß hart und befremdlich klingen, zugegeben; vielleicht ist sie auch allzu subjektiv eingefärbt, doch stehen wir nicht an, sie im folgenden zu erhärten. Vorausgeschickt sei nur noch, daß dieser Versuch sich nicht von allen weiteren, auch theologischen Überlegungen für dispensiert halten kann, da es letztlich für den Kirchenrechtler unbefriedigend bleiben müßte, ohne ein tiefergehendes Engagement lediglich juristische Frontbegründungen durchzuführen und als ein Handwerker, der etwas von seinem Fach versteht, innerbetriebliche Störungen zu konstatieren sowie in Zukunft ausschalten zu helfen. Vielmehr geht es darum, eine gesellschaftlich zu verantwortende wie theologisch fundierte Beschreibung der gegenwärtigen Lage zu versuchen, die Situation an Einzelsymptomen der Weltkirche wie der deutschen Ortskirche zu analysieren und ein neues Modell, welches einige wenige Chancen der künftigen Kirche aufgreifen kann, anzuregen.

### 1. Versuch einer kritischen Lagebeschreibung

Wir gehen davon aus, daß das geltende Recht die Kirche seit langem – und selbst durch den »Geist des Konzils« im eigentlichen ungebrochen, wie die Entwürfe zur »lex fundamentalis Ecclesiae« zur Genüge beweisen – als eine in sich geschlossene, nach innen strikt disziplinierte und nach außen möglichst stoßkräftige homogene

Gruppe konzipiert hat. Diese Vorstellung der im einen Glauben und in der einen Disziplin uniform geprägten Gruppe, über deren Rolle als Majorität oder Minorität innerhalb der jeweiligen Gesellschaft ruhig diskutiert werden durfte, da diese im wesentlichen doch theologisch wie juristisch aufgefangen werden konnte (nicht selten durch wahre Kabinettsstückchen kirchlicher Rechtspolitik), dürfte wohl seit Jahrhunderten rechtlich so verfestigt sein, daß es kaum gelingen wird, sie ohne eine grundsätzliche (und schon deswegen nicht gerade risikofreie) Bewußtseinsänderung aufzubrechen oder gar durch eine neue zu ersetzen.

An Beispielen für die geschilderte Konzeption fehlt es – leider – nicht. Einige seien genannt:

1. Um das theologisch ein für allemal gefestigte Kirchenbild – und den einzelnen darin – auch juristisch abzusichern und damit (nach der Vorstellung nicht weniger) »zeitlos« zu machen, brach im Kirchenrecht eine wahre *Kodifikationsmanie* durch. Bereits zu Zeiten, da sich das Sacerdotium gegen das Imperium durchzusetzen begann, trug das Streben nach der Freiheit der Kirche zum Ausbau eines subtilen innerkirchlichen Gesetzsystems bei. Vom Gefühl, die Juristerei nun selber, d. h. ohne staatliches Besserwissen, betreiben zu dürfen, zur Euphorie, alles und jedes perfektionistisch gleichsam für immer und ewig regeln zu können, ja zu müssen, war es nur ein kurzer Weg. Bald war das Leben des Christen umschlossen von einem immer feiner gesponnenen Netz kirchlicher (und damit zunächst doch einmal moralisch anspruchsvoller) Normen. Trotz verschiedener Versuche, dieses Geflecht (oder Gestrüpp, wie man will) zu durchbrechen – nicht einmal die Reformation konnte ihm etwas anhaben, das Kirchenrecht lebte als Recht der größten christlichen Konfession weiter –, hat sich das Bild nicht verändert: noch immer geht man – hierzulande und anderswo – davon aus, daß es dem einzelnen am ehesten fruchte, wenn er, als Norm für alle Eventualitäten seines Christenlebens, in der Kirche rechtlich möglichst lückenlos umsorgt sei. Der große Bruder wacht, auf subtile Art, nach Art der vielgerühmten »Rechtssicherheit«.

2. Die innere Exklusivität solch perfekter Regelungszwänge verlangt mit beinahe tödlicher Folgerichtigkeit eine unangreifbare Abgrenzung nach innen wie nach außen. So versucht – völlig konsequent, wenn man die Voraussetzungen bejahen kann – eine gewisse, von moderneren Fragestellungen überforderte, ja vielleicht schon seit langem denkentwöhnte Theologie ihre Daseinsberechtigung in einem harten Kern des »Unaufgebaren« zu finden. Sie preist des-

halb eine Überorthodoxie an und beginnt in zunehmendem Maße, das bei vielen Kirchengliedern nie ganz überwundene Potential an Angst vor Ungesicherheit (durch Unglaube, Häresie und Schisma) zu mobilisieren. Es darf keinen, der eine Ahnung vom Zusammenhang zwischen Glaube und Recht hat, verwundern, wenn der Rechtsordnung dabei der Charakter eines uneinnehmbaren Bollwerkes zugeschrieben wird, obwohl sie gerade das trotz aller Sehnsüchte und Begründungsversuche nicht sein kann, ja nicht sein darf, es sei denn, man widerspreche im Ernst der Ansicht, gerade die Glaubensschwäche begünstige starke juristische Strukturen. Hand in Hand mit der skizzierten Entwicklung geht der Trend, verstärkt nach dem kirchlichen *Strafrecht* zu rufen. Doch zeigt sich gerade auf diesem Gebiet das Getto des bisherigen Rechtes ziemlich deutlich. Der Codex Iuris Canonici verfißt ja die Vorstellung, daß ein festgefügtes Gebäude von Glaube und Disziplin mit aller Schärfe gegen isolierbare Abweichler zu verteidigen sei, um die traditionelle Ordnung aufrechterhalten zu können. Dieses Ordnungsdenken ging wohl von der Ansicht aus, der »normale« Zustand einer Gesellschaft sei der einer Integration, welche jedem einzelnen, jeder Gruppe und jeder Institution ihren Platz und ihre Aufgabe im Ganzen zuweisen konnte<sup>1</sup>. Konflikte konnten in einem solchen System nur als Störung – und damit negativ – empfunden werden. Da vielleicht auch die Geschichte des kirchlichen Rechtes von den jeweiligen Siegern geschrieben wird, liegt die Deutung nahe, die (inzwischen glücklich überwundene) Opposition sei lediglich ein Störfaktor gewesen. Das geltende Kirchenrecht – und sehr viele seiner Anhänger – lebt noch völlig in dieser heilen Getto-Welt: Wer sich nicht systemstabilisierend genug verhält, kann und muß eliminiert werden, damit endlich wieder Ruhe herrscht. An aktuellen Beispielen dafür, wohin das fast gänzliche Fehlen einer institutionalisierten Diskussionsbasis führen kann, mangelt es zu keiner Zeit.

3. Der »Stand«, welcher nach überwiegender Auffassung gleichsam in nuce die herrschende Vorstellungswelt konkretisieren sollte, der sogenannte »Klerus«, ist rechtlich entsprechend geformt: es gehört ihm der im tridentinischen Seminar ausgebildete, mit Rechten und Pflichten unterschiedlichster Herkunft und Effizienz einheitlich ausgestattete, hauptberuflich tätige Amtsträger an. Dieser traditionelle Amtstyp nun wird gegenwärtig unter allen Umständen, die Mittel des geistlichen Zwangsrechtes nicht ausgenommen, aufrechtzuer-

<sup>1</sup> I. Hermann, Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche, in: Concilium 8 (1972), S. 207.

halten versucht. Vorschläge, welche aus der unübersehbaren Getto-Situation gerade des geistlichen Amtes hinausführen sollen und sich schon deshalb um eine Ausfächerung dieses Berufes bemühen, sind juristisch gesehen nach wie vor unaufgearbeitet. Zusammenfassend erscheint bereits jetzt das Urteil erlaubt: das Recht der Weltkirche, das gegenwärtig auch in Deutschland gilt, spiegelt einerseits nur allzu getreu die innere Bewußtseinslage wider, in der sich die Kirche selbst befindet, zum anderen verhindert es wegen seiner Höher-rangigkeit zunächst einmal wichtige Neubesinnungen seitens der Ortskirchen. Das Gesetzbuch stellt sich ungebrochen dar als der (fast) perfekt gelungene Versuch, mit Hilfe beinahe parastaatlicher Strukturen aus der Zeit, da man noch von der »societas perfecta« träumen durfte, ein bestimmtes Glaubens- und Rechtsbewußtsein (wenn auch früherer Zeiten!) gegen alle Abweichungen zu verteidigen. Ein solches in sich selbst bewahrtes Defensivrecht kann auf Versuche, etwas mehr Offenheit, ja eine Öffnung zu erreichen, nur mit Argwohn, allenfalls noch mit Adaptation, reagieren. Es ist wohl aus sich heraus, per definitionem gar, unfähig, neue Erfahrungen zu machen oder gar Schrittmacher einer Reform (nicht nur einer kosmetischen Revision wie derzeit) zu werden, es sei denn, die Entwicklung verlaufe ähnlich eindimensional oder geradlinig wie es selbst seit Jahrhunderten.

Nun wird man überall zu hören bekommen, so schlimm sei es ja nun wiederum nicht, zumal in letzter Zeit so viel geschehen sei. Ohne im einzelnen auf diesen Einwand eingehen zu können – inwiefern sich etwa das letzte Konzil wirklich mit den inneren Problemen des kirchlichen Rechtes beschäftigt hat oder überhaupt beschäftigen konnte, ist ja noch ziemlich ungeklärt –, halte ich gerade die gesetzgeberische Tätigkeit der letzten Zeit für recht vorläufig, auch wenn sie diesen Eindruck zu verwischen sucht. Eine Ruhepause der Reform oder eine »Phase der Konsolidierung« gar ist nämlich dann unangebracht, wenn vieles nur revidiert, kaum etwas aber wirklich reformiert worden ist. Man hat sich wohl viel zu sehr auf die Wahrung des detaillierten Besitzstandes beschränkt, hier und dort ein kleines Alibireförmchen untergebracht, sich im Grundsätzlichen aber nur auf Surrogatlösungen eingelassen. Diese sind zu kennzeichnen durch die Feststellung, daß sich bei ihnen eine Revision der kirchenrechtlichen Oberflächenstruktur auf unveränderter theologischer Basis, wenn nicht gar unter völligem Verzicht auf diese, vollzogen hat. Ich zähle dazu etwa die Neuregelung des Mischehendispenswesens (1970), die Änderungen im kirchlichen

Eheprozeßverfahren (1971) sowie in der Verfahrensordnung bei nichtvollzogenen Ehen (1972), das Dekret zur sogenannten Laisierung von Priestern (1969), die Neuregelung des päpstlichen Gesandtschaftswesens (1969), die Einführung von Bischofsvikaren an Stelle von eigentlichen Ortsobherhirten, das Angebot einer Vielzahl von Gemeindeleitern und Pastoralassistenten an Stelle von Priestern, die Einrichtung einer Vielzahl von Räten und synodalen Gremien ohne eigentliche Beschlußfähigkeit, das wohlüberlegte Beibehalten des paternalistischen Dispenssystems: alles Rechtserlasse, die tief auch in das Leben der deutschen Kirche eingegriffen haben und noch eingreifen, jeweils sekundiert und nicht selten abgesichert durch die entsprechenden Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz.

Hat sich aber dadurch wirklich etwas Entscheidendes geändert? Viele dieser Regelungen werden doch wohl von den Vertretern der alten Ordnung, Getto einmal hin oder her, als nachgiebiges Aufweichen früherer Prinzipien, von manchen reformerischen Kräften als bloß taktische Rückzugsgefechte interpretiert. Und schon meldet sich immer gebieterischer der Trend zur Meditation, der Ausdruck einer längst überwunden geglaubten Vorliebe für eine »Liebeskirche« abseits aller rechtlichen Querelen sein kann. Alles in allem eine große Gefahr für das recht verstandene Kirchenrecht.

Man wird sich wohl nicht aus dieser Lage befreien können, solange so viele Erlasse nur Beispiele dafür abgeben, wie man ohne große Anstrengung ein bestehendes, wenn auch nicht eingestandenes Getto mit juristischer Hilfe zum nahezu komfortablen (und mehr und mehr für alle annehmbaren?) Wohnraum ausgestalten kann. Denn der Grundtenor bleibt derselbe: ein Sichgesichert-Fühlen im einen Glaubensrecht, über dessen Einzelausprägungen man sich doch billigerweise unterhalten könnte und müßte; eine nur aufgezwungene Toleranz gegenüber anderen Systemen, die man vom elfenbeinernen Turm seiner Wahrheit aus beurteilt; eine Blindheit gegenüber anderen Entwicklungen und Aufgaben, die zu allem Überfluß noch mit einem peinlich anmutenden moralisierenden Anspruch auftritt<sup>2</sup>, um den Denkverzicht mit radikaler Glaubensstärke zu kaschieren; eine Universalität des »Weltrechtes«, peinlich gehütet, aber universal nur dem Buchstaben nach, nicht aber nach der Mentalität; kurz gesagt, ein ebenso kleines wie katholisches, ein k. u. k. Lebens- und Rechtsgefühl wie ehemals.

<sup>2</sup> Vgl. etwa G. May, *Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Wien 1971, S. 147–162.

Gelingt nun schon den in diesem Bewußtsein – auch rechtlich – Gefangenen kaum eine Lösung aus dem allgemeinen Zusammenhang der Verblendung, so werden sie sich auch nicht ernstlich fragen lassen, wie lange denn ein solcher Mummenschanz noch andauern dürfe: was ist denn beispielsweise von der Angst zu halten, einige Details ebendieser Rechtsordnung einer breiteren (Kirchen-) Öffentlichkeit zugänglich zu machen, damit diese aufhöre, aus bloßer Unkenntnis das zu tolerieren, was modernem Empfinden konträr sein und bleiben muß? Wo bleiben die ehrlichen Bekenntnisse derer, die mitschuldig geworden sind an einer Verzögerung notwendiger Rechtsreformen (Mischehe, Laisierung)? Wer zieht uns alle zur Rechenschaft, wenn wir noch immer dergleichen Fehlleistungen so großzügig abhandeln, als ob sie mit unserem persönlichen Schicksal und mit demjenigen so vieler, die nicht reden können, gar nichts zu tun hätten, als säßen wir in einem Kabarett, in dem uns dumme Späße zur Belustigung vorgemacht werden und aus dem wir nach der Vorstellung wieder in eine rationale Wirklichkeit zurückkehren könnten<sup>3</sup>? Ist das alles nicht Ausdruck einer – man wagt es kaum noch zu sagen – »Unfähigkeit zu trauern«? Gibt es denn noch eine wirkliche Chance, allein dem trostlosen Einerlei der kirchlichen Amtsblätter (pars pro toto!) zu entrinnen, welche, seelsorgerlich motiviert, »die katholischen Bildungsreserven mobilisieren« wollen<sup>4</sup> und zugleich, sicher ebenso pastoral motiviert, die Pfarrgemeinden ermahnen, eine katholische Kinderzeitschrift nicht nur deswegen abzubestellen, weil andere »interessanter« gemacht seien<sup>5</sup>?

## II. Von den Chancen der Kirche

Bevor wir – thesenhaft – einige Möglichkeiten aufzuzeigen versuchen, welche der Kirche und ihrem Recht in Zukunft offenstehen könnten, sei ein fundamentales Mißverständnis ausgeräumt: es geht keineswegs darum, »die kirchliche Ordnung schlechthin« zu bestreiten (welcher Kirchenrechtler könnte dies im Ernst beabsichtigen!) oder die Notwendigkeit von Glaubensbindungen als solchen zu leugnen. Es wird heute allzu leicht übersehen, daß die Auf-

<sup>3</sup> K. Steinbuch, Programm 2000, Stuttgart 1970, S. 25.

<sup>4</sup> Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster 103 (1969), S. 27.

<sup>5</sup> Ebd., S. 8.

bruchsbewegung gerade unter der Jugend von einem gewissen »dogmatischen Bedürfnis«, von einem »Hunger nach Beheimatung« auch in (glaubensrechtlichen) Strukturen getragen wird, von einem Verlangen nach glaubhaften Werten, nach geistiger Orientierung und Bindung. Nur: die angesprochene Heimat braucht nicht unbedingt von denen geboten zu werden, der Hunger nicht gerade von denen gestillt, die lediglich einen Aufguß des alten Glaubens in Gefäßen des bisherigen Rechts anzubieten haben – und gar noch stolz darauf sind, daß sie sich nicht zu ändern brauchten.

In der gegenwärtigen Situation, die geprägt ist vom Übergang zwischen mehreren (teilweise recht gegensätzlichen) Systemen und Auffassungen von Glaube, Sitte und Recht, wird man sich vielmehr – schmerzlich genug – auf das Wagnis einzulassen haben, einen über Jahrhunderte hinweg recht behaglich eingerichteten Wohnraum verlassen und in eine fast durchweg ungesicherte Zukunft hineinpilgern zu müssen. Wer dies nicht offen genug sagt und sich statt dessen in Träumereien über die gute alte (Getto-)Zeit oder in Utopistereien über eine allzu ferne und gar sorgenfreie Zeit verliert, erweist niemandem einen guten Dienst. Hilfreich erscheinen mir da eher noch die folgenden Überlegungen für die Zeit des Überganges, von der noch keiner weiß, wie lange sie dauern wird.

1. An erster Stelle muß die – auch rechtlich fixierte – Gettosituation (sowie alle Ansätze dazu) bewußt gemacht werden. Diese Aufklärung ist allerdings nicht so schnell zu leisten: was sich so lange etablieren und absichern konnte, läßt sich so leicht nicht aufschrecken.

2. Erst wenn einmal das Verständnis für die prinzipielle Reformbarkeit alles Kirchlichen mehr als heutzutage erschlossen ist, kann man guten Gewissens daran gehen, Folgerungen für das Recht selber und für dessen Einzelbestimmungen zu ziehen. Verfrühte Revisionen oder gar Modelle einer Neuausrichtung des Gesetzbuches bleiben Surrogatlösungen und sind als solche zu kennzeichnen.

3. Die kirchliche Rechtsordnung ist und bleibt – so wäre eine Folgerung aus der grundsätzlichen Reformbarkeit zu charakterisieren – eine *Notlösung*. Ihr bleibender Wert aber besteht darin, daß sie die unverzichtbare Aufgabe hat, den Menschen bei dessen Suche nach dem eigenen Wesen an seine dauernde Wandlungsfähigkeit und -verpflichtung zu erinnern und ihm daher ein Sich-Etablierenwollen im »gesichert« erscheinenden Rechtszustand der jeweiligen Gesellschaftsform durch einen (dem Recht der Kirche selbst eingestifteten) Verweis auf die prinzipielle Vorläufigkeit alles Geschöpfli-

chen und auf die daraus folgende ständige faktische Weiterformung unmöglich zu machen.

4. Aus der Einsicht in den Wesenscharakter einer kirchenrechtlichen »Notordnung« folgt: mit dem Pochen auf eine »zeitlose Gültigkeit« o. ä., ein Lieblingstheologumenon des geschlossenen kirchlichen Gettos, sollte man sehr vorsichtig sein. Wir haben in der letzten Zeit allzu oft miterleben können, wie scheinbar zeitlose Werte (gerade auch im Rechtsbereich) sehr schnell abgelöst wurden.

5. Auch das ständige Anklagen oder gar Endrichten von seiten derer, die das Kirchenrecht lediglich als eine ihnen persönlich zur Verfügung gestellte Waffe gegen mißliebige (und damit nicht selten »häresieverdächtige«) Mitchristen anzusehen gewohnt waren, müßte aufhören. Vom Getto aus sieht man alle anderen, die »Außenstehenden« oder die »Andersgläubigen«, sehr leicht als Feinde oder als Narren. Einem Christen eher angemessen erschiene doch wohl die Rolle eines Verteidigers des Menschen von heute und seiner Zeit.

6. Typische Erscheinungen einer Spätzeit des Gettos, wie eine Vogel-Strauß-Politik der Unentwegten, Durchhalteparolen und eine Neigung zum Hurra-Klerikalismus sowie ein gut gepflegtes elitäres Bewußtsein der »kleinen Herde«, machen jeden Reformwillen von innen her unmöglich und sind daher vor dem Gesamt einer zukunftsorientierten Kirche unbedingt legitimationsbedürftig.

7. Auf spezifisch kirchenrechtliche Getto-Symptome wie die Ausbildung eines »Kabinettsrechtes« (von wenigen Spezialisten für wenige Kenner gemacht), eines »Dienstrechtes« (Dienst an den Institutionen des Gettos statt am Menschen), eines »Adaptationsrechtes« (alles Oppositionelle wird zu integrieren bzw. zu eliminieren versucht) sowie eines »Rechtes der Deklamation« (Leerformeln werden rechtlich fixiert, ohne daß sie jemand versteht oder befolgt) ist von den Trägern des Lehramtes – und nicht nur von diesen – besonders zu achten. Ähnliches gilt für die typischen Gefahrenherde der Selbstrekrutierung im geistlichen Amt oder der Angewohnheit, ungeklärte Fragestellungen auf die Ebene privater Affären herunterzuspielen.

OSKAR KÖHLER

## Das Getto und die Christen im 3. Jahrtausend

I

Die heute Zwanzigjährigen werden – wenn nichts dazwischen kommt, in der großen Mehrzahl – zu Beginn des 3. Jahrtausends auf der Höhe ihres Mannesalters stehen. Man betreibt also keine Futurologie, wenn man vom 3. Jahrtausend spricht, weil ja die Eröffnungsgeneration schon unter uns lebt. Und man läßt sich dabei zwar ein wenig vom millenaristischen Zahlenspiel verführen, hat aber doch in Anbetracht der Ausgangerscheinungen des 2. Jahrtausends, das mit der Begründung der abendländischen Kultur begonnen hatte, eine analytisch zu verifizierende Basis für die Annahme, daß mit dem neuen Jahrtausend eine menscheitsgeschichtliche Epoche in Gang gekommen sein wird, die jedenfalls negativ dahin zu bestimmen ist, daß sie sich kategorial von den rund fünf Jahrtausenden voll ausgebildeter Hoch-Kulturen unterscheiden wird.

Alle Ortsbestimmungen der Gegenwart leiden unter der Malaise, daß sie Analogien zu Gebilden und zu den auf sie bezogenen Begriffen der bisherigen Geschichte kaum entgehen können. Welchen Ideologien auch immer solche Ortsbestimmungen folgen, sie gehen alle vom Modell der Hoch-Kultur aus, die ein universales soziokulturelles Sinngefüge war, das sich im geschichtlichen Bewußtsein und seinen Symbolen repräsentiert. Eine solche Analogie wird ad absurdum geführt, wenn man »The One World« – Produkt aus der Auflösung der Hoch-Kulturen, von denen eine jede sich als »Welt im ganzen« verstanden hatte – analog diesen Kulturen als die nunmehr an die tatsächlichen fines der Ökumene gekommene »Welt«-Kultur verstehen will. »One World« hat keine »Welt« im Sinne der vergangenen Hochkulturen. Deshalb ist es auch eine gefährliche Täuschung zu meinen, die Kirche sei nun in das Stadium der »Welt«-Kirche gekommen, nur weil sich jetzt auch chinesische, indische, schwarzafrikanische Bischöfe bei den Kirchenversammlungen einfinden.

## II

In einer solchen, die epochale Zäsur in der Menschheitsgeschichte übersehenden Weise wird auch gegenwärtig die »Getto«-Diskussion geführt, und zwar von allen Kontrahenten dieses Streits.

Die »Neue Gießerei« (Ghetto Nuovo) war jener Stadtteil in Venedig, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts den Juden als Wohnviertel aufgezwungen wurde. Die Juden hatten sich nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer (70 nach Chr.) aus eigener Initiative in geschlossenen Bezirken angesiedelt, wo ihre Lebens- und Glaubensformen am ehesten von der Beeinträchtigung durch die fremden Zufluchtskulturen abgeschirmt waren. Das Zwangsetto im Abendland gründet auf dem Beschluß des dritten Laterankonzils (1179), wonach »das Judenviertel von den gemeinsamen Wohnungen der Christen durch einen Zaun, eine Mauer oder einen Graben getrennt« sein soll.

Da es für die aktuelle Getto-Diskussion im Katholizismus hilfreich sein könnte, den Begriff zu neutralisieren, sollte am jüdischen Beispiel, das ansonsten kaum mit dem Getto-Katholizismus zu vergleichen ist, der kulturmorphologische Sachverhalt abgelesen werden, daß für jede Minderheit (aus welchen Gründen sie es auch ist) das Getto-Dasein ein Gemisch aus einem mehr oder weniger einengenden Zwang und aus einer relativen Sicherung all dessen bedeutet, was der Minderheit heilig ist. Heutige Getto-Schwärmer, die sich auf die selbstgewählten Sondersiedlungen der Juden in der Spätantike berufen, sollten allerdings beachten, daß diese die Folge der Katastrophe Jerusalems waren. Noch nie ist eine Gruppe freiwillig ins Getto gegangen. Aber sie konnte es als das kleinere Übel gegenüber dem größeren des Selbstverlustes in der »Integration« bevorzugen.

## III

Der Katholizismus ist im präzisen Sinn des Begriffes eine nachrevolutionäre Erscheinung, eine Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft, die sich nach dem Scheitern der »Versöhnung« in den ersten auf die Französische Revolution folgenden Jahrzehnten sozial und politisch formierte. Der Prozeß verläuft entsprechend den verschiedenen Situationen in den einzelnen Ländern sehr verschieden. Es

ist nicht unproblematisch, sich auf Deutschland zu beschränken, andererseits entfaltete sich hier der geradezu ideale Katholizismus, um den die Integralisten aller Länder die Deutschen beneideten, auch wenn ihnen ansonsten das Land Martin Luthers sehr unsympathisch war. Joseph von Eichendorff, der gewiß auch im Alter keine polemische Natur geworden war, sagte über das berühmte »Kölner Ereignis« (1837), damit sei endlich entstanden, wonach die Romantiker vergeblich gesucht hätten, eine »katholische Gesinnung«.

Gegen Ende des Jahrhunderts entstand innerhalb des Katholizismus eine mehr oder weniger »moderne« Richtung, die den antirevolutionär formierten Katholizismus als »Getto-Katholizismus« kritisierte, als steril, borniert, fellachistisch. Sie hatte insofern Erfolg, als heute verbal alle darin einig zu sein scheinen, daß man keinen »Marsch ins Getto« wolle. Aber nicht wenige sehnen sich nach dem zurück, was Eichendorff mit »katholischer Gesinnung« gemeint hatte, und wollen diese notfalls auch dadurch konservieren oder reaktivieren, daß sie in einem Right or wrong, my church, auf lateinisch: sentire cum ecclesia, wieder auf sich selbst zurückgeführt wird.

Weder war der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesellschaftlich, politisch und weltanschaulich organisierte Katholizismus so schlecht wie sein späterer Ruf, noch entsprachen die Früchte der »Öffnung« im 20. Jahrhundert auch nur entfernt den Erwartungen, welche Avantgardisten wie Carl Muth in sie gesetzt hatten. Sowohl die Wächter auf dem Turm wie die Rufer »Heraus aus dem Turm!« konnten nicht wissen, was die Uhr geschlagen hatte. Sosehr sich beide bekämpften, die einen mit hierarchischen Maßnahmen (während ihre Literatur schwach war), die anderen mit Literatur (während ihre politischen Bündnisse oft dubios waren), im Grunde strebten sie nach dem gleichen Ziel. Die einen wollten die Stellung halten, um zur geeigneten Stunde die »Welt« dem Satan wieder abzurufen oder um doch wenigstens in ihr partiell die Welt, wie sie sein soll, zu Gehör und möglichst auch zur Parteimacht zu bringen. Die anderen wollten mit der »Welt« im gleichen Boot sitzen, die gleiche Sprache sprechen, um die alte Botschaft ausrichten zu können, und hielten die in ennui, Resignation, Nihilismus verlaufene Welt für reif, sich »heimholen« zu lassen oder doch wenigstens im pluralistischen Wirrwarr der Stimme des Trostes neue Aufmerksamkeit zu widmen. Aber weder war eine »Welt« polemisch zurückzuerobern, noch war eine »Welt« versöhnlich heimzu-

holen. Denn diese »Welt« war sich inzwischen selbst abhanden gekommen (im Prozeß der seit der Revolution gebotenen Gesellschaftskritik: das soziale Einverständnis – in der zufolge der Inadäquanz der überlieferten Bilder notwendig gewordenen Suche nach der »Wirklichkeit« der Kunst: die kreatürlichen Dinge – im Mißtrauen darüber, daß die Ereignisse in einem sinnvollen Nacheinander geschehen: die Zeit – im Zweifel an der Identität: das innerste Heiligtum des Bürgers, das »Ich«).

Es besteht für die Christen und insbesondere die Katholiken nicht der geringste Grund zum Triumph angesichts dieser Suite von Erfahrungen, die mit der Grunderfahrung begonnen hatte, »daß kein Gott ist«<sup>1</sup>. Diese sich abhanden gekommene »Welt« ist Fleisch von ihrem Fleisch (und in einer freilich komplizierten Filiation war auch das Abhandenkommen der »Welt« in den nicht-europäischen Kulturen die Sache der Christen); deshalb war auch die Übernahme des Begriffes »Getto« aus der Geschichte des prä-emanzipatorischen Judentums für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts eine Irreführung: Er blieb in seiner eigenen Kultur.

Hilfreich aber ist diese Analogie insofern, als sie die Legende von der Freiwilligkeit des Marsches ins katholische Getto aufklären kann. Verhängnisvoll ist sie deshalb, weil mit ihr die Rede vom »Milieu-Katholizismus« zusammenhängt. Weder die Juden noch die Katholiken konnten sich das »Milieu« auswählen. Als die liberale Feindseligkeit gegen den Katholizismus sanfter wurde (es empfiehlt sich sehr nachzulesen, wie man in den gebildeten Kreisen des 19. Jahrhunderts, teilweise schon in den frühen Jahrzehnten, über den »katholischen Glaubensstall« zu reden pflegte), begannen manche Katholiken, die Bäuerlichkeit und Kleinbürgerlichkeit des Katholizismus zu beklagen, dazu freilich auch deshalb herausgefordert, weil die »Volksbischöfe« nach dem Ancien régime dieses Milieu für das beste Glaubensklima hielten. Und als dann das großbürgerliche Ideal passé war, wurde dem »Milieu-Katholizismus« sein Mangel an proletarischer Gesinnung vorgehalten. Das ist purer historischer Unverstand derjenigen, für welche die Geschichte ein Planspiel ist.

Indem man die geschichtlichen Bedingungen des Katholizismus, wie sie im 19. Jahrhundert geworden sind, im historischen Urteil angemessen respektiert, begibt man sich keineswegs der Frage, warum es zu diesen Bedingungen gekommen ist. Der weltgeschichtliche

<sup>1</sup> Jean Paul in der »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab«, 1795.

Kontrahent für die Aufklärung und die Französische Revolution war die katholische Kirche gewesen, und Voltaires »écrasez!« hatte seinen sehr guten Grund. Wie die Dinge zwischen diesen Kontrahenten gelaufen sind, hatte offenkundig eine geschichtliche Logik. Daß sie freilich auch anders hätten laufen können, dies zu erwägen ist für eine historische Betrachtung, die in einem kritischen Verhältnis zur Geschichte gründet, unabdingbar. Etwa seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts aber waren die Würfel gefallen, übrigens nicht nur für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der Revolution. Von einem bestimmten Stadium eines geschichtlichen Prozesses an nimmt die Gesetzmäßigkeit des weiteren Verlaufes zu. Die katholische Kirche trat – im Hinblick auf die Geschichte des Abendlandes – in die Zeit ihrer Nachgeschichte. Sie hat unter deren historischen Bedingungen in der gesellschaftlichen Absonderung des Katholizismus respektable Formen des Widerstandes gegen den »Zeitgeist« entwickelt, dessen Problematik im Rückblick jedermann verständlich sein muß, sie hat zugleich in reichem Maße ihren Tribut an die Nachgeschichte geleistet, in der Entwicklung eines cäsaristischen Papalismus und eines immobilen Doktrinarismus zumal.

#### IV

Withdrawal and Return (A. Toynbee) sind ein wesentliches Moment im dialektischen Lauf der Geschichte einer Institution. Nach diesem Moment verlief auch noch die Geschichte des Katholizismus im 19. und im frühen 20. Jahrhundert. Das Getto als Withdrawal und der Reformkatholizismus als Return: dies sind durchaus brauchbare kulturmorphologische Erklärungen. Sie sind aber brauchbar nur für die uns endgültig abgekehrte Rückseite des weltgeschichtlichen Hiatus, in den die Menschheit seither eingetreten ist. Und schon war der »Rückzug« des Katholizismus (und aller Konservativen) kein schöpferischer mehr gewesen, und schon die »Wiederkehr« ein uneinlösbares Versprechen. Ein »Marsch ins Getto« ist weder zu erhoffen noch zu befürchten. Er ist – wenn man dem Begriff seinen kulturmorphologischen Gehalt beläßt – schlechterdings nicht möglich. Es ist eine gefährliche Illusion zu meinen, man könne – wenn man entschieden genug, und sei es informell, exkommuniziert – einen Katholizismus restaurieren, der dem des

19. Jahrhunderts (mit seinen Organisationen, seinen Meinungsmedien etc.) auch nur vergleichbar ist. Denn dieser Katholizismus war noch immer nachgeschichtlich auf eine geschichtliche »Welt« bezogen, und diese hochkulturelle Welt ist dahin. Daraus ergibt sich natürlich auch, daß es eine gefährliche Illusion ist zu meinen, man könne sich der »Welt« akkomodieren, wie es die Kirche in ihrer schöpferischen Zeit vermochte. Was in den außereuropäischen Hochkulturen zu erfahren war, daß es nämlich keinen Sinn hat, sich nachträglich einer geschichtlichen Form wie etwa der des Shinto-Tempels anzupassen, wenn die Geschichte dieser Form zu Ende ist, dies gilt geradezu extrem gegenüber der europäisch-amerikanischen Gesellschaft. Da ist keine geschichtliche »Welt« mehr im Sinne der fünf Jahrtausende der Hochkulturen. Es ist nicht ohne weltgeschichtliche Ironie, daß die Geschichte jenes Volkes, aus der der Begriff »Getto« unpräzis auf den Katholizismus übertragen wurde, den Nachweis dafür vorlebt, daß auch unter außerordentlichen Bedingungen des Überlieferungsbestandes eine Kultur im traditionellen Sinne nicht wiederherzustellen ist, weil sie mit den Bedingungen der industriellen Gesellschaft nicht kompatibel ist. »Aggiornamento« ist im Grunde ein treffendes Wort, wenn man den euphorischen Ton überhört und »il giorno« als »il giorno del tragitto« begreift. Die Kirche ist vor die Aufgabe gestellt, einen neuen status innerhalb dieser Gesellschaft zu finden, der weder aus der »vorkonstantinischen« Zeit, noch aus der Brückenfunktion zwischen zwei Hochkulturen (der römischen und der abendländischen), noch aus dem Verhältnis zu der von ihr selbst begründeten Kultur, noch aus ihrer Nachgeschichte hierzu abzuleiten ist. Diese Aufgabe ist so erschreckend, ist eine solche Herausforderung des Heiligen Geistes und seiner Hörer, daß es verständlich ist, wenn sich die einen voller Ängste in alte Modelle flüchten und die anderen sich in einem zweifellos großartigen missionarischen Engagement der Lächerlichkeit aussetzen, irgendwie werden zu wollen wie diese Gesellschaft in ihrer Orientierungslosigkeit auch (diese *unsere* Gesellschaft, wohlverstanden). Es geht nicht nur »nicht um eine totale Anpassung«, sondern auch nicht um »eine kritische, weiterführende Assimilation dessen, was sich in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ereignete, nach dem Prinzip Pauli »Prüfet alles, das Gute behaltet.« (N. Greinacher). Ob die Kirche da einen »ungeheuren Nachholbedarf« hat, haben sollte oder nicht hat und auch nicht haben sollte – dies alles ist noch nach dem Modell eines Kirche-Welt-Verhältnisses zu einer »Welt« gedacht, die keine mehr ist.

## V

Es ist nicht auszumachen, welche Zeit mit dem 3. Jahrtausend »auf uns zukommt« (schon diese Redeweise ist bezeichnend genug). Auch alle Analogien zu hochkulturellen Zwischenzeiten, etwa von der Spätantike zum mittelalterlichen Abendland, führen in die Irre. Aber vielleicht lassen sich im nüchternen Blick auf das, was nicht mehr ist, zwei Verhaltensregeln der Christen des 3. Jahrtausends überdenken, die hier nur angedeutet werden sollen, weil damit das für diesen Sammelband mit dem Autor vereinbarte Thema schon überschritten wird.

1. Der Glaube ist so »Welt«-arm, wie er es nie gewesen ist, auch nicht in der Urgemeinde inmitten der jüdischen Welt. Er muß sich erstmals ganz an sich selbst halten. »Aus dieser Krise, die zugleich und vielleicht sogar vor allem eine Krise der Welt ist, können uns keine Reformen, keine organisatorischen Maßnahmen und erst recht keine Anpassung an die Welt, sondern höchstens die Bereitschaft führen, im Zweifelsfall auch gegen die Welt zu Christus und seiner Kirche zu stehen« (N. Lobkowitz). Das ist reichsfürstlich mutig formuliert, denn der »Zweifelsfall« bleibt eben ein Zweifelsfall, vermutlich in äußerster Zuspitzung. Oder ein wenig reflexiver: »Ich setze nicht auf Gremien, sondern auf prophetische Existenz. Die kann man nicht erzwingen (darin liegt unsere Ohnmacht), aber in Richtung auf sie zu leben« (J. Ratzinger). Das ist das Gegenteil eines »Marsches ins Getto«, wo es immer besonders unerfreuliche Gremien gibt.

2. Daß der Glaube Glaube in Gemeinschaft ist, steht im Evangelium. Die Form dieser Gemeinschaft in »Welt«-loser Zeit ist schöpferisch aus dem Glauben zu finden. Daß die Struktur der katholischen Kirche in welt-geschichtlichen Zusammenhängen (bis zum Ornat des Papstes hinunter) entstanden ist, kann für sich allein nur blinde Veränderer ärgern. Aber man muß die Konsequenz daraus ziehen, daß diese Zusammenhänge endgültig dahin sind und keinen Halt mehr bieten. Es ist wahrscheinlich, daß die Kirche im 3. Jahrtausend *soziologisch* eine Sekte<sup>2</sup> sein wird (übrigens keineswegs die »um den Papst zentrierte imponierende Großsekte«, das

<sup>2</sup> Diese Skizze war im Juli 1972 abgeschlossen. Ende des Jahres erschien Karl Rahners »Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance«. Damit war die mißverständliche Getto-Glosse in den »Stimmen der Zeit«, welche diese hier vorliegende Sammelpublikation anregte, in eine umfassende Analyse eingeordnet.



neueste Schlagwort von F. Heer, das bereits kopiert wird). Es wird entscheidend darauf ankommen, daß die Kirche nicht Sekte in mentaler, intellektueller und religiöser Hinsicht sein wird. Nur dann kann nicht nur jene »Inversion der kirchlichen Kräfte« vermieden werden, von der Hans Maier in anderem Zusammenhang spricht, sondern auch jener Sektengeruch, der schon ästhetisch schwer zu ertragen ist und auch dem Getto-Katholizismus anhaftete. Vielleicht bleibt dann als die größte Gefahr übrig die elitäre Arroganz des *pusillus grex*. Denn die »kleine Herde« sein zu müssen ist nicht unsere Wahl.

## HANNA-RENA TE LAURIEN Marsch ins Getto?

Das Zweite Vaticanum hat den Standort der Kirche in der Gesellschaft sichtbar neu geortet: es verließ die Abwehrhaltung gegen »Welt« und Gesellschaft, die weithin bestimmend für katholisches Denken geworden ist, nachdem die Identität von Kirche und Gesellschaft im Ansturm von Aufklärung und Neuzeit zerbrochen war. In den Konzilsdokumenten wird die Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten anerkannt, wird hervorgehoben, daß die politische und die kirchliche Gemeinschaft – jede auf ihre Weise – dem Menschen dienen wollen<sup>1</sup>. Damit steht die Kirche nicht der Welt, der Gesellschaft »gegenüber«, sie steht vielmehr in der Gesellschaft. Kirche geht den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und weiß, daß sie »das gleiche irdische Geschick mit der Welt erfährt«. Der urchristliche Gedanke, daß Kirche der Welt dient, daß sie zur humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beiträgt<sup>2</sup>, wird bewußt und intensiv in den Mittelpunkt gerückt.

Dieser Ansatz steht quer zu jedem Getto-Denken!

In diesem Ansatz lassen Christen sich auf die Gestaltung der Welt ein, vollziehen Christen ihre Berufung, indem sie in der Welt wirken. Die »Theologie der Hoffnung« hat uns bewußt gemacht, daß wir, indem wir diese Welt nach dem Maße christlichen Glaubens zu gestalten versuchen, auch mitwirken am Kommen des Reiches Gottes.

Mit diesem Ansatz untrennbar verbunden ist die Forderung, auf die »Zeichen der Zeit«<sup>3</sup> zu achten, sich den Fragen von heute zu stellen, den Versuch zu unternehmen, auf sie im Lichte christlichen Glaubens zeitgerecht zu antworten, also bereit zu sein zur geschichts- und situationsbezogenen Verkündigung, zur Neuformulierung der alten Wahrheit; bereit zu sein, vieles zu prüfen und – eine aufregende Forderung – aufgrund der vielfältigen und unterschiedlichen Lebens- und Denkvoraussetzungen auch innerkirchlichen Pluralismus zu verwirklichen.

Auf diesen Gesamtansatz prallt ein Bündel von Fragen: Wenn innerkirchlicher Pluralismus – wie soll dann sichtbar werden, worin

<sup>1</sup> Gaudium et spes, Art. 36 ff.

<sup>2</sup> Ebd.,

<sup>3</sup> Ebd., Art. 3 f., 10 f., 22, 40, 42 f., 62.

»die Wahrheit« besteht? Wenn zeitgerechte Verkündigungsform – wieviel liebgewonnenes Gewohntes muß dann aufgegeben werden? Und wie oft hält man das »Liebgewonnene« für die Verwirklichung von Wahrheit schlechthin und sieht in seiner Preisgabe nicht Wandel, sondern »Verrat«? Unterscheidungsvermögen und Kenntnisse sind im Ansatz des Zweiten Vaticanums gefordert. Lassen wir die Analyse der Gründe beiseite, begnügen wir uns mit der Feststellung: der Wandel, der Weg zur zeitgerechten Verkündigung wird von vielen als Unsicherheit, von manchen als Befreiung und Aufgabe erfahren, und die Situation ist gekennzeichnet von der zur Polarisierung neigenden gegenseitigen Wertung: reaktionär kontra fortschrittlich oder besonnen-bewahrend kontra modernistisch. Vielen, gar zu vielen ist nicht erläutert worden, warum der Wandel notwendig ist, vielen ist der Zeitbezug der neuen christlichen Form ebensowenig wie ihr Bezug zur Grundaussage der christlichen Botschaft verdeutlicht worden. Sie müssen Änderung als Preisgabe, Wandel als »Verunsicherung« erfahren und reagieren aus der Hilflosigkeit des »alles schwankt« notwendigerweise mit Abwehr. Für sie ist innerkirchlicher Pluralismus Schwäche, für sie ist zeitgerechte Verkündigung ein »Gleichförmigwerden« mit der Welt, für sie wächst aus der Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche die Hybris menschlicher Autarkie. Sie erkennen zweifellos Gefahrenpunkte mit solcher Wertung, aber für sie ist Gefährdung schon Faktum, nicht Möglichkeit, die stets menschliches Tun, Denken, Leben begleitet, sondern Konsequenz, fast unausweichliche Konsequenz des »Neuen«. Sie wünschen Kirche zurück als »Einheit«, als geschlossenes System, als Stätte mit klaren Antworten, bündigen, fixierten Antworten auf bohrende Fragen. Das eben ist Getto. Und aus solcher Mentalität kann – angesichts der mangelnden Anziehungskraft einer solchen »Kirche« auf die Menschen unserer Zeit – leicht die »Ideologie der kleinen Herde« entstehen: wir, die wenigen, halten noch zur Wahrheit; mögen es immer weniger werden – wir bewahren das Überlieferte. Abermals: Getto! Damit soll nicht naiv der Einsicht widersprochen werden, daß Christen in der vom Pluralismus geprägten Gesellschaft sich heute und künftig nur als eine Gruppe unter anderen finden können, damit soll allerdings jener resignierten Abkapselung widersprochen werden, in der die Wahrheit vom Senfkorn, der Missionsauftrag Christi verlorengehen, in der das »klein« fast elitäre Züge erhält. Derart restaurative Tendenzen sind in der Wirklichkeit der deutschen Kirche unverkennbar, und wir müssen kritisch fragen, was angesichts der halbherzigen

»Fortsetzung« des Zweiten Vaticanums geschehen soll. Karl Rahner hat in seinem Beitrag »Marsch ins Getto?«<sup>4</sup> festgestellt, »daß man faktisch zu einem solchen Katholizismus nicht zurück kann« und daß auch niemand recht zugeben will, »er wolle eine Rückkehr... in ein Getto«; er hat aber in diesem Zusammenhang gefragt, ob nicht in mancherlei »Einzelerscheinungen des kirchlichen Lebens« ein solcher – unausgesprochener, aber vorhandener – Wille sichtbar werde.

Die Frage muß bejaht und verneint werden: wenn notwendiger Wandel aufgrund veränderter Voraussetzungen nicht vollzogen oder abgelehnt wird – man denke an die Diskussion um das Firmalter so gut wie an die (kirchlich geregelte) Beteiligung der Laien am Verkündigungsamt; wenn »heiße Eisen« vorsichtig umgangen oder umschrieben werden, dann drückt sich darin unausweichlich Gettomentalität aus. Doch die »heißen Eisen« sind in der Diskussion, und in vielen Gemeinden, in vielen christlichen Familien hat sich, von Einzelnen gefördert, von Gruppen getragen, ein Glaubensbewußtsein herausgebildet, das quer zur Gettomentalität steht, das damit allerdings auch in Spannung zu anderen Gruppen und auch zur Hierarchie geraten kann, wobei diese Aussage – man denke an die Ereignisse in der Diözese Limburg – sogleich ergänzt werden muß, daß auch »Hierarchie« in Spannung zur Gettomentalität bestimmter Gruppen geraten kann. Wenn eine reaktionäre Zeitschrift anläßlich der zweiten Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik aus diesem Ereignis ein Tribunal des Abfalls machen wollte, den vorsitzenden Kardinal als »Antichrist« karikierte und wenn nach dieser Vollversammlung ein kenntnisreicher und verstandesbegabter Kirchenmann und Professor aus der mit Fairness und Freimut geführten Aussprache um das Thema der »viri probati« nur Zeichen des Aufstands, der Dunkelheit und Feindschaft herauslesen wollte, ist die spannungsreiche Situation deutlich: die restaurativen Tendenzen sind unleugbar vorhanden, offen ist, wie weit sie die Zukunft bestimmen können. Daß sie die Zukunft nicht bestimmen dürfen, geht aus der christlichen Botschaft, geht aus ihrer Verdeutlichung im Zweiten Vaticanum hinreichend deutlich hervor, so daß statt des Abwägens, ob wir nun auf dem Marsch ins Getto sind oder nicht, statt des Aufrechnens dieser »Fortschrittlichkeit« gegen jene »Rückschrittlichkeit« nach den Möglichkeiten, den Notwendigkeiten gefragt wer-

<sup>4</sup> In: Stimmen der Zeit 1 (1972), S. 1 f.

den muß, die das Entstehen oder Verbreiten einer gettoisierenden Mentalität verhindern und überwinden lassen.

Doch die Fragen nach diesen Notwendigkeiten dürfen nicht ohne Bezug auf eine andere Entwicklungslinie gestellt werden, die aus der Weltzuwendung der heutigen Christen erwachsen ist.

Der Glaube als Motor für unser Wirken in der Welt, als Antrieb für unsere Mitverantwortung für die Verfaßtheit der öffentlichen, der gesellschaftlichen Zustände – das war und ist christliche Antwort auf die marxistische Kritik am »Gedankenspiel Religion«, durch das die Welt nicht verändert würde. Lenins Satz »Eine abstrakte Wahrheit gibt es nicht, die Wahrheit ist stets konkret« kann christlich nur mit engagierter Weltgestaltung durch Christen beantwortet werden. Wenn in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zugleich mit der Feststellung, daß politische und kirchliche Gemeinschaft dem Menschen dienen, ausgesagt wird, daß das besondere Zeichen der Kirche ist, daß sie Zeichen und »Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« ist, so ist damit auch die notwendige Begrenzung und Begründung menschlicher Engagements gesetzt. Tun darf nicht verabsolutiert werden, Engagement nicht als Flucht vor der transzendenten Dimension unseres Daseins ergriffen werden. Hier begegnen wir einem anders strukturierten und doch höchst gefährlichen Getto-Begriff. Weil Einsatz für die menschlichere Welt von Christen und Nichtchristen gemeinsam vollzogen werden kann, weil Glaube – dies sei wiederholt – sich im Tun für den Bruder und die Schwester ausweisen muß, ereignet sich heute, gerade in unserer vom Pluralismus gekennzeichneten Situation leicht, daß in allem engagierten Tun die Begründung des Engagements verschwiegen wird. Kirche betätigt sich in Sozialstationen, Kindergärten, Behindertenfürsorge und Altenpflege – da ist sie akzeptiert, da ist sie erwünschter Dienstleistungsfaktor; aber wo und wie ist sie als Kündler und Vermittler der Botschaft Jesu als des göttlichen Wortes in dieser Gesellschaft präsent? Wo gibt sie Antwort auf die verschwiegenen und darum um so drängenderen Fragen der Menschen von heute nach Lebenssinn, nach Tod und dem, was auf ihn folgt oder nicht folgt, wo wird – das verpönte Wort sei gewagt – ein Menschenbild vermittelt, in dem der Anspruch auf Leistung und menschliches Scheitern Platz haben? In der Nachkriegssituation der Bundesrepublik hatte die materielle Lebenssicherung Vorrang, die Sinnfrage menschlichen Daseins, in der auch die Frage nach der politischen Schuld des einzelnen unausweichlich gestellt wird, wurde kaum laut. Der

Ausbruch der jungen Generation aus bloßen »Zwecken«, ihr Griff nach den Sinn-Surrogaten, sie mögen Hasch oder »Neue Linke« heißen, weist auf den »weißen Fleck« unserer geistigen Landschaft; die Scheu, Werte und Normen (in freiheitlicher Pluralität) überhaupt öffentlich zu diskutieren, weil schon das Wort »Wert« einen Menschen in den Geruch hoffnungsloser Rückständigkeit bringen könnte, diese Scheu, die unsere gesellschaftspolitische Wirklichkeit kennzeichnet und die ihre bitterste Konsequenz im Fehlen eines öffentlichen demokratisch-politischen Minimalkonsenses findet – man denke an die Bestimmung unseres Staatsverständnisses so gut wie an unsere Definitionen von Freiheit und Ordnung – verweist auch auf den ausgelassenen Dienst der Christen an dieser Gesellschaft. Im Vernachlässigen dieser Verkündigung in einer Form, die sie für unsere Mitmenschen hörbar macht, entsteht gar zu leicht das Mißverständnis, auch christlicher Einsatz wolle das Kommen des Reiches Gottes nur im Hier, nur auf dieser Erde. Dorothee Sölles Aufforderung, die Christen sollten den »abwesenden Gott« in der Welt vertreten, ihr Aufruf: »Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun«<sup>5</sup>, statt Gott etwas für uns tun zu lassen, ist markanter Endpunkt einer Entwicklung.

Nochmals: bei aller Notwendigkeit des Handelns, des Verwirklichens – Christen, die nur handeln und nicht mehr verkünden; Christen, die nur den Hunger des Leibes, nicht den des Geistes stillen, leben Getto. Der sich abkapselnde und der stumm-handelnde Christ haben gewiß unterschiedliche Konzeptionen von Welt, Leben, Glaube; doch ihre Wirkung kumuliert: beide rücken die christliche Botschaft ins Getto. Dieser »Marsch ins Getto«, der als Möglichkeit vor uns liegt, soll und darf nicht angetreten werden. Es wäre vermessen, nun eine große »Gegenstrategie« entwickeln zu wollen, es kann nur darum gehen, lauter kleine Dinge zum »Aufarbeiten« zu nennen und dabei nachdrücklich die geistlich-spirituelle Basis zu betonen. Wer von der Verantwortung des Christen für die Erde überzeugt ist, wer christliche Botschaft als faszinierende und befreiende Wahrheit glaubt, wird das Licht so und so nicht unter den Scheffel rücken dürfen. Wer überzeugt ist, daß sich Lebenssinn im »Amen-sagen zu Gott mit allen Konsequenzen«<sup>6</sup> entscheidet, wer weiß, daß die Sinnfrage menschlichen Daseins die Frage nach der Zukunft und der Hoffnung schlechthin ist, wird diese Basis als Grundlage aller kleinen Bemühungen einbrin-

<sup>5</sup> Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tod Gottes, S. 205.

<sup>6</sup> W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, S. 78.

gen wollen. Es geht also nicht um das Darlegen von »Rezepten«, es geht nicht um ein Kurieren an Symptomen, es soll an dieser und jener Stelle angedeutet werden, was getan und gelebt werden könnte, nicht um das Getto des Gettos wegen zu vermeiden, sondern um christliche Botschaft für die Mitmenschen unserer Tage fruchtbar zu machen.

### Öffentlichkeitsarbeit

Wenn sich die Frage, ob Getto oder nicht, am »Stellenwert« der Welt für den Christen entscheidet, ist Öffentlichkeitsarbeit in breitem Verständnis für ihn von besonderem Belang. Christliche Welt-sicht, christliche Wertung öffentlicher Ereignisse, christliche Begründung gesellschaftlicher Normen so gut wie persönlicher Verhaltensweisen können in einer freiheitlichen Gesellschaft nur durch qualifizierte Öffentlichkeitsarbeit vermittelt, dem Bürger unserer Tage zugänglich gemacht werden. Ein »Ofen, der sich selbst wärmt« (Karl Rahner) läßt die starren Hände der anderen weiterhin kalt. In diesem Zusammenhang waren die Ereignisse um »Publik« Symptom und Fanal. Hier kann und soll nicht noch einmal Für und Wider gewogen werden; hier muß nur auf das Defizit hingewiesen werden, das im Geschick von »Publik« exemplarisch deutlich wurde und das in einem ersten Schritt auszugleichen die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Programm zur Öffentlichkeitsarbeit in der Synodenversammlung 1972 versuchte. Zersplitterung kennzeichnet das Feld katholischer Publizistik. Wo wäre der Verleger, der – anstelle der Deutschen Bischofskonferenz – eine Gründung wie »Publik« übernehmen könnte? Wo ist das christlich bestimmte oder interessierte Publikum, das etwa eine christliche »Zeit« tragen wollte? Und wenn christlicher, katholischer Verlag – wie frei ist er in seiner Publikationsmöglichkeit? Welche Aufträge werden gestrichen, welche Kanäle verschlossen, wenn Unliebsam-Kritisches erscheint? Oder anders gewendet: welche schwächliche Pseudo-Harmonie setzt man immer noch gegen kraftvolle, gewiß nicht immer leicht zu tragende geistige Auseinandersetzung? Da wird ein »Forumbegriff« hochstilisiert: Forum der Auseinandersetzung der Repräsentation aller Richtungen im deutschen Katholizismus, möglichst in prozentualer Korrelation zur Größe (zur Qualität!) der Gruppe, und in der Forderung, auf Stellungnahme zu verzichten, wird nicht selten die Entmannung des Geistes vollzogen. Hier müssen Christen, die zum »Getto« nein sagen, lernen, ein deutliches

Ja zum geistigen Konflikt zu sagen und kritische Stellungnahme nicht als Gegnerschaft, sondern als Mühen um dieselbe Wahrheit, die die eigene Stellungnahme bestimmt, zu begreifen. Man beklagt oft die mangelnde Resonanz geistig-geistlicher Fragen. Aus abgewogenen Presseverlautbarungen springt der Funke nicht! Man erinnere sich dagegen an die Konzilsdebatten, an die Kontroverse Rahner – Flatten auf der ersten Vollversammlung der Synode und tue dies nicht vorschnell mit dem Hinweis auf eine extrovertierte Pressearbeit ab. Das Feuer der Leidenschaft im Geiste ließ und läßt aufhören, nicht um seiner Leidenschaftlichkeit willen, sondern was aufhören läßt, ist die Tatsache, daß Menschen, kluge, temperamentvolle Menschen unserer Tage, für Geistig-Geistliches solche Art Leidenschaft investieren. »Da muß etwas dran sein«, sagt sich der Zeitgenosse – und er hat wohl recht.

Öffentlichkeitsarbeit also kann nur wachsen auf dem Fundament geistiger Auseinandersetzung, und das gilt bis hinein in die Einzel-Gemeinde. Jede Gemeinde heute ist voller Spannung, zeigt unterschiedliche Strukturen und »Kulturen«. Man weiß oft gerade, daß es die andere Gruppe in der Gemeinde, der Diözese gibt, aber kennt man sie? In der mühseligen und doch fruchtbaren Kleinarbeit Begegnung und Auseinandersetzung in Gemeinde, Dekanat und Diözese zu ermöglichen heißt, Getto in der Kirche und Getto der Kirche zu sprengen. Daß solche Auseinandersetzung bei aller Leidenschaft auch christliches Zeichen, d. h. ohne die Züge der Feindschaft, sein muß, sei zum Vermeiden von Mißverständnissen erwähnt. Die Forderung nach katholischer Öffentlichkeitsarbeit ist somit nicht ein Warten, bis das Programm der Deutschen Bischofskonferenz von irgendjemandem realisiert wird, sie ist auch nicht nur ein Warten auf die unerläßliche Arbeit der Experten, sie richtet sich an jeden Katholiken, an jeden Christen, Auseinandersetzung und Einheit zusammenzusehen. »Einheit« ist dann die Klammer über der christlichen Pluralität, wie wir sie übrigens in der Heiligen Schrift mit ihrer Vielfalt von Theologien – man denke an die verschiedenen Traditionen in der Genesis, denke an Petrus, Paulus, Johannes im Neuen Testament – überdeutlich vor uns haben. Konkretisierung dieser Forderung ist jeder Gemeinde, schon jeder Familie im Aushalten und Aufgreifen der innerkirchlichen Pluralität und in der Auseinandersetzung mit nicht- und antichristlichem Gedankengut möglich und aufgegeben.

## Religionsunterricht

Einführung in eine wissenschaftsorientierte, begründende und begründete Geisteshaltung ist heute Aufgabe der Schule überhaupt, sie ist damit auch Aufgabe des Religionsunterrichts in dieser Schule. Es ist in unserem Zusammenhang weder möglich noch nötig, die zahlreichen Probleme und Aufgaben des Religionsunterrichts darzulegen, zumal dies in einer Vielzahl von Veröffentlichungen schon geschehen ist. Für uns ist der Ansatz: »kein Getto« bestimmend. Religionsunterricht heute soll und muß Kenntnisse, Begründungen und Zusammenhänge vermitteln, muß nicht zuletzt auch die Methode des Nachdenkens verständlich machen. Schon damit wird die theologische und religiöse Sphäre als nachdenkenswert erfahrbar. Aus der historischen und phänomenologischen Komponente werden Notwendigkeit und Funktion des Wandels von Aussageformen und Lebenshaltungen deutlich. Mit solcher Kenntnis wird Wandel nicht als »Verunsicherung« und »Preisgabe«, sondern als Gesetz des geschichtlich bestimmten menschlichen Daseins erfahren, wird die Fülle der Tradition für eine vielfältige Gestaltung der Gegenwart erschlossen. Dadurch eben wird das Fundament für eine Verstehensweise des Unterschiedlichen im Einen gelegt, die nicht auf punktuelle »Lösungen« fixiert ist. Der Mensch wird dann nicht auf ein System fester Antworten, sondern auf das Geheimnis der Offenbarung bezogen, das menschliches Fragen immer neu umkreist.

Im pluralen Weltanschauungsangebot muß Religionsunterricht jedoch auch seine Position als Angebot von Sinndeutung begreifen. Was in der Güterproduktion gilt, gilt in unserer Gesellschaft überhaupt: wir finden uns einer Fülle von differenzierten Möglichkeiten, einem riesigen Wahlangebot gegenüber. Die Vielfalt der Automodelle und der Lebensstile verlangt vom einzelnen Entscheidungen. Für welches Modell, für welches mögliche Ich sollen wir uns entscheiden? Schon Karl Mannheim stellte fest: »Je stärker die Menschen individualisiert sind, um so schwieriger wird es, Identifizierung zu erreichen.« Selbstidentifikation ist zu einem der zentralen Probleme unserer Zeit geworden. Die Toleranz, die in der christlichen Humanität ihre tiefste Wurzel hat, führt zur Vielfalt, doch Vielfalt darf nicht zur »laissez-faire-Gesellschaft« (Toffler) degenerieren. Die Frage, ob Christen ihre Welt als abgeschlossenes System, als Getto, verstehen oder nicht, wird dynamisiert in einer laissez-faire-Gesellschaft: der Stachel der Entscheidungsnotwendig-

keit kann und muß durch die Christen bohrend bewußt gemacht werden. Entscheidung – und ohne sie ist weder Leben noch Einkauf möglich – setzt, wenn sie menschenwürdig vollzogen werden soll, Konzeption voraus. Konzeption aber kann nicht ohne Kenntnisse gewonnen werden. Hier stecken Anspruch und Chance modernen Religionsunterrichts. Das Angebot zur Selbstfindung wird mancher als »Manipulation« herabsetzen, damit das Durchbrechen des Gettos als aggressiven oder verhüllten Versuch der Vereinnahmung kritisieren wollen. Dem ist zu entgegnen: Religionsunterricht, der seine Entscheidungen begründet, der über den eigenen Zaun sehen läßt, ist von Manipulation und Gettoisierung gleich weit entfernt. Religionsunterricht, der – unerlässlich! – den Pluralismus der eigenen Tradition bewußt macht, befreit von enger Fixierung, zwingt, Begründung und Konsequenz der eigenen Stellungnahme zu bedenken, und rückt die oft vergessene Einsicht in die »Hierarchie der Wahrheiten« neu ins Bewußtsein, eine Einsicht, die gleichermaßen vor dem »Getto« wie vor dem »laissez-faire« bewahrt, die zur zeit- und situationsgerechten christlichen Antwort befähigt. Wer immer noch »Manipulation« befürchtet, dem sei entgegnet, daß »reine Objektivität« Götze und Täuschung ist, oft nur zu gern benutzter Vorwand, um Christentum ins Getto zu drängen. Erziehung ohne Wertungen ist nicht vollziehbar, und auch der Verzicht auf Wertungen stellt eine Wertung dar. Wird Wertsetzung überhaupt als Manipulation verdächtigt, so ist unser Bekenntnis gefordert: Erziehen ohne Wertungen, Erziehung auch ohne religiöse Komponente verfehlt den Menschen und die Menschheit, verfehlt Geschichte und Gegenwart. Das plurale Konzept verlangt selbstverständlich die Freiheit verschiedener weltanschaulicher Unterweisung, christlicher so gut wie atheistischer, der Verzicht auf die weltdeutende Komponente aber ist nicht mit dem Pluralismusgebot zu rechtfertigen, er muß als Neutralismus und als Kapitulationszeichen vor dem bloß rationalen Konzept gewertet werden. (Man bedenke etwa, was Szczyzny in seinem Buch »Das sogenannte Gute« dazu bemerkt hat.)

Für einen solcherart auf Begründung, Identifikation und Lebenskonzept angelegten Religionsunterricht ist die wissenschaftliche und pastorale Qualifikation des Religionslehrers lebensnotwendig. In den – überwiegend – »säkularen« Kollegien der Schulen ist der Religionslehrer nicht selten der einzige kenntnisreiche Christ, der diesen wissenschaftlich gebildeten Multiplikatoren, den Lehrern, begegnet. Er muß sich als Gesprächspartner wissenschaftlich aus-

weisen, sonst fehlt die Basis überhaupt, aber ist dies gelungen, so beginnt die eigentliche Aufgabe erst: ihm stellt man deutlich oder verborgen die Fragen aus dem eigenen Erziehungs-, Lebens- und Fachverständnis. Religionslehrer für diese Aufgaben müssen zum Unterricht der Jugendlichen und für die Erwachsenenpastoral befähigt, ausgebildet und fortgebildet sein. Ihre »Rückschrittlichkeit«, ihre mangelnde Informiertheit und Gesprächsfähigkeit ist nicht die der einzelnen Person, sondern die eines Bekenntnisses. In ihnen wird Christentum als Gettomentalität offenbar oder als Klischee entlarvt. Die Kirche, die den Marsch ins Getto nicht will, muß diesem Personenkreis höchste Aufmerksamkeit und jede nur denkbare Hilfe geben. Die Realität sieht weithin anders aus. Religionslehrer fühlen sich oft als »Einzelkämpfer«, nur selten in Kontakt mit der Pfarrseelsorge, noch seltener unterstützt von ihr. Doch soll Bekenntnisbereitschaft der Christen in die Gesellschaft hineinwirken, so muß der junge Mensch mehr als das Angebot des wissenschaftlich orientierten Unterrichts, er muß auch die »Einübung in den Glauben« erhalten. Schülerseelsorge wäre dringende, notwendige Ergänzung des schulischen Religionsunterrichts. Bis heute fehlt es an glaubwürdigen Formen, an Neüberlegungen. »Neudeutschland« und »Heliand« sind zu sehr auf eine Schulgattung bezogen, der Bogen muß weiter gespannt sein, und Schülerseelsorge darf auch nicht an die Zugehörigkeit zu einer institutionalisierten Gruppe gebunden sein. Außerschulische kirchliche Bildungsarbeit hat hier gewiß neue Aufgaben: sie kann und muß Reflexion und Aktion verbinden, sie kann die kritische Auseinandersetzung und das Annehmen, das Bejahen aufeinander beziehen. Ob nun die Lösung außerschulisch oder als Schülerseelsorge konzipiert wird, ist nicht vorrangig, es geht jedoch um das spezielle pastorale Angebot, um Katechese, um Einübung in das geistliche Leben, in das zeitgerechte Bekenntnis. Daß hierbei Probleme gehäuft bestehen, zeigt schon der erste Blick, daß z. B. auch die Beziehung zur Erwachsenengemeinde nicht ausgelassen werden darf, daß solche Formen nicht losgelöst von der Gestaltung künftiger nicht-territorial gebundener Gemeinden gesehen und entwickelt werden dürfen, ist selbstverständlich. Es geht jedoch darum, dies Problemfeld, diese Aufgabe nicht als einen Randbezirk abzutun, über den Religionslehrer und andere christlich gestimmte Pädagogen reden, sondern die zentrale Stellung dieses Aufgabenbereichs zu erkennen und der kirchlichen Öffentlichkeit bewußt zu machen.

Jugend orientiert sich nicht nur an dem ihr lehrhaft Dargebotenen,

sie orientiert sich – vermutlich zuerst – am Bild der Erwachsenengesellschaft. Eine Christenheit, die von den Fragen des Glaubens kaum bewegt wird, die zu den Tagesgeschäften übergeht, wird den Funken des Glaubens in jungen Menschen nur schwer wecken können. 30% Gottesdienstbesucher gelten als stolze Zahl – doch man enttüstet sich, wenn irgendwo »nur« 70% der Jugendlichen den Religionsunterricht besuchen. Wie stimmt das zusammen? Wollen wir junge Christen, die bereit sind, als Christen die Welt zu gestalten und ihr Christentum zu bekennen, so ist damit zugleich nach der Gemeinde, nach unserem letzten Konkretisierungsansatz gefragt.

### *Christliche Gemeinde*

In der Synodenvorlage zur neuen Taufpastoral wird der Gemeinde die »Patenschaft« für jedes ihrer Kinder verantwortlich zugesprochen; in der Vorlage über die Beteiligung der Laien an der Verkündigung soll die Vielfalt christlichen Lebenszeugnisses aktiv eingebracht werden, und in den Vorlagen zur Beteiligung und Mitwirkung der Laien an den kirchlichen »Strukturen« geht es ebenso um die lebendige, zeugnisbereite Gemeinde, den lebendigen, zeugnisbereiten einzelnen. Wie aber zu solcher Verfaßtheit gelangen? Warten, hoffen, daß der Geist über uns kommt? Ohne ihn gelingt das Unterfangen sowieso nicht. Doch wir sind Getaufte, wir sind gefordert, christliches Leben als Weg der Wahrheit zu gestalten und unseren Zeitgenossen diesen Weg zu eröffnen. Die natürlichen Ereignisse menschlichen Daseins (Geburt, Eheschließung, Krankheit, Tod) müssen aufgenommen werden in christlicher Mitmenschlichkeit – christliche Gemeinde! – und in christlicher Verkündigung. Der einzelne Christ muß deshalb neben allem Aufruf zum mitmenschlichen Verhalten mehr Information, mehr Unterweisung über seinen Glauben erhalten, er braucht mehr Anleitung zum geistigen und geistlichen Leben. Wie soll die Kerze, die nur glimmt, anderen leuchten? Wer aber sagt dem Christen als Normalverbraucher, was er mit seinem Alltag zwischen Familienfrühstück, Straßenbahn, Arbeit in Fabrik, Büro, Geschäft oder Parlament, mit seinem Wochenende voll Ausschlafen, Verschnaufen oder »Trips« und der Botschaft des Neuen Testaments anfangen soll? Wie soll er eins auf das andere beziehen, wie soll es ihm gelingen, in aller Geschäftigkeit, in aller Konsumorientiertheit »geistlich« zu leben? Wie kann es ihm gelingen, die geheim bohrenden Fragen, wie es denn mit Tod und Auferstehung aussehe, was denn Erlösung bedeute, wie er

denn Gott erfahren könne, all diese geheim bohrenden Fragen auszuhalten und nicht nur zu verdrängen? Zu verdrängen entweder in oberflächlicher Gewißheit oder in bloßem Formalismus, in geheimem Abfall oder in offenem Desinteresse. Er muß auch in unserer »Wegwerfgesellschaft« Leid und Freude, Leben und Tod christlich zu fassen versuchen, er muß die Dimension des Geheimnisses wiedergewinnen, obwohl ihm das Zeitgeschehen fast total visualisiert präsentiert wird. Dazu braucht er Hilfe und Anleitung, braucht er – sehr breit verstanden – Erwachsenenkatechese und Fortbildung. Die Organisation eines Predigtplanes, möglichst von verschiedenen Priestern gemeinsam vollzogen, ist unerläßliche Voraussetzung. Wieweit dabei Laien, Gemeinde beteiligt werden, ist ein neues, für uns hier nicht vorrangiges Thema. Für uns ist vorrangig: Gemeinde kann das Getto nur durchbrechen, wenn die geistliche Grundlage dafür vorhanden, vermittelt worden ist. Der Hausvater, der die Schätze des Glaubens aus der Truhe holt, darf nicht nur distanzierendes biblisches Bild, er muß Realität unserer Kirche sein.

Marsch ins Getto? Die Entscheidung fällt durch uns, unsere Bereitschaft, Kenntnisse zu erwerben und Bekenntnis zu vollziehen; die Entscheidung fällt durch uns und unsere Bereitschaft, geschichtlich notwendigen Wandel zu vollziehen, nicht in geronnener Form zu verharren, sondern uns rufen zu lassen auf den Weg des Glaubens. Daß diese Bereitschaft heute – 1973 – der Stärkung bedarf, ist kaum einem Einsichtigen verborgen. Mut und Vertrauen als christliche Tugenden, die Haltung des »Prüfet alles, das Beste behaltet« als christliche Haltung bewußt zu machen heißt diese Stärkung verwirklichen.

KARL LEHMANN

## Thesen zur Diagnose des Getto-Verdacht

### I. »Marsch ins Getto« – Sinn und Grenzen einer Metapher

Karl Rahners Bild vom »Marsch ins Getto« traf ins Schwarze. Viele Katholiken sahen in dieser Situationskennzeichnung offenbar ihre eigenen Erfahrungen und Überzeugungen bestätigt. In einem solchen allseits aufgegriffenen Bild versammeln sich freilich auch viele Assoziationen ganz verschiedener Herkunft. Man meint damit z. B. eine Preisgabe der konziliaren Öffnung der Kirche zur Welt, eine allgemeine Erlahmung des kirchlichen Erneuerungswillens, einen Rückzug aus der politisch-gesellschaftlichen Öffentlichkeit, eine Kehrtwendung zu innerkirchlichen Problemen, die Folgen einer »Entpolitisierung« des deutschen Katholizismus oder ganz bestimmte Phänomene, wie z. B. das augenblickliche Stocken der ökumenischen Bewegung. Die Metaphorik vom »Marsch ins Getto« kann zwar faszinieren, aber ihre vieldeutige Unbestimmtheit läßt zahlreiche Interpretationen zu. Karl Rahner hat jedoch von Anfang an das schillernde Bild für seinen Anteil ins Begriffliche gewendet und definiert in Anwendung auf die gegenwärtige Situation des deutschen Katholizismus »Getto«: »Eine in Glaube und Lebenspraxis und in der Reaktion auf die gesellschaftliche Umwelt in sich sehr homogene, nach außen deutlich abgesetzte Gruppe, die auf ihre Geschlossenheit und auf die damit gegebene Bedeutung nach außen stolz war.« Im übrigen wollte er – was manchem entgangen ist – zunächst vor der Gefahr eines solchen »Marsches ins Getto« warnen. Symptome für die von ihm befürchtete Reaktion rechtzeitig beim Namen nennen und dadurch dieser verhängnisvollen Tendenz entgegenarbeiten.

Das Stichwort vom »Marsch ins Getto« ist gerade in der von Karl Rahner gebrauchten Form nicht bloß neutrale Chiffre für eine »objektive« Situationsanalyse. Bewußt spricht er von einem »geheimen Willen« zu diesem Aufbruch ins Getto. Freilich will niemand eine solche Tendenz für sich zugeben, obgleich sie sich in zahlreichen Einzelercheinungen des kirchlichen Lebens geltend macht. Es gehört zur Gettomentalität, daß sie sich trotz vieler Einzelsymptome vom Grundphänomen nicht überzeugen läßt. Natürlich bietet sie auch keine theoretische Rechtfertigung des erfolgenden Rückzugs. Der Wille zum Getto versteckt sich vor sich selbst. Karl Rahner



möchte also nicht nur warnen, sondern er will zugleich einen notwendigen Verdacht aussprechen. Damit wird das Stichwort vom »Marsch ins Getto« eindeutig ein Mittel ideologiekritischer Diagnose der gegenwärtigen kirchlichen Situation.

Angesichts dieser ideologiekritischen Motive zeigt das Bild vom »Marsch ins Getto« eigene Schwierigkeiten, die mit seiner geschichtlichen Herkunft zusammenhängen: Die Sonderexistenz der jüdischen Minderheit in den mittelalterlichen Städten war nicht freiwillig. Man wies ihnen zum Wohnen einen besonderen Sperrbezirk an, ein paar enge Gäßchen, zu denen man nur durch besondere, nachts verschlossene Tore gelangte. Die Enge des Gettos ließ sich nur dadurch »überwinden«, daß man die Häuser in den überbevölkerten Vierteln immer höher aufstockte, bis kein Sonnenstrahl mehr in die lichtlosen Gassen dringen konnte. Licht und freie Natur wurden fremd. In einer so abgeschlossenen Existenzweise können bestimmte Überlieferungen und Bräuche in Reinkultur überleben, aber entscheidend ist doch, daß hier eine völkische Minderheit gegen ihren Willen an den Rand der menschlichen Gesellschaft gedrängt wurde. Ihr freiwilliges Beieinanderleben wurde in Ausschließung verwandelt. Es ist nur konsequent, daß sich in einer solchen Situation bald auch eine Gettomentalität ausprägt.

Die Unschärfe des Bildes in Anwendung auf den gegenwärtigen deutschen Katholizismus scheint mir gerade an diesem Punkt höchst aufschlußreich zu werden. Niemand drängt den deutschen Katholizismus gewaltsam in das Getto – manche meinen es vielleicht. Hier hinkt der Vergleich. Keiner wünscht sich aber vollen Bewußtseins diesen Rückzug. Offenbar reichen die Kategorien »rechts« und »links«, »konservativ« und »progressiv« nicht aus, wenn man an das Phänomen herankommen will. Ist der »Marsch ins Getto« ein Rückfall, eine ängstliche Flucht, der endgültige Erweis innerer Unfähigkeit zu universaler Öffnung, das offenkundige Ergebnis eines bleibenden Gehemmtseins durch heute untauglich gewordene Strukturen, die Wirkung der unwiderstehlichen Macht eines traditionellen gesellschaftlichen Milieus? Worin besteht das eigentümliche Verhängnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit, das den vermuteten »Marsch ins Getto« auslöst?

Hier setzen die folgenden Thesen an. Ich nehme als Gültigkeitsbereich für das Stichwort vom »Marsch ins Getto« die nachkonziliare Phase des deutschen Katholizismus an. Nur unter dieser Hinsicht ist diese Situationskennzeichnung von Karl Rahner aufgegriffen worden. In weiträumigeren geschichtlichen Zusammenhängen,

die bis in das 19. Jahrhundert, in die Aufklärungszeit und sogar bis zum Beginn der Neuzeit reichen müßten, wird es noch schwieriger. Dennoch stellt sich diese Frage nach einem größeren Horizont. Vielleicht ändert sich bei einer ausgreifenden, langfristigen Betrachtung sogar bis zu einem gewissen Grad die Antwort auf die Frage, ob wir uns wirklich in einer neuen Gettomentalität einnisten. Im Wissen um diese umfassenderen Horizonte und das Schwergewicht einer langen Vorgeschichte beschränke ich mich gleichwohl auf die gegenwärtige Situation: Warum gibt es nicht bloß Einzelsymptome für einen »Marsch ins Getto«, sondern so etwas wie eine mögliche Tendenz? Wo liegen die Ursachen und Motive dafür?

## II. Rückblick auf den nachkonziliaren Weg (acht Thesen)

Wir gehen vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus und fragen, welche Gründe den konziliaren Erneuerungswillen ins Stocken gebracht haben könnten.

1. These: Die euphorische Konzilsstimmung hat darüber hinweggetäuscht, daß das Zweite Vatikanum in vielem nur Leitsätze formulieren, Aufgaben klarmachen und Aporien herausstellen konnte. Man macht es sich zu einfach, wenn man heute den Bischöfen einen oberflächlichen Erneuerungswillen während der Konzilszeit oder eine nur flüchtige, auf die Dauer unwirksame Beeinflussung durch ihre Theologen vorwirft und dies als einen Hauptgrund des nachkonziliaren Rückfalls bezeichnet. Natürlich gibt es im einzelnen solche Symptome. Aber gewichtiger ist die Tatsache, daß man die konkrete Tragweite der Lösungen dieses Konzils – begreiflicherweise – überschätzt hat. Vieles diente eher der Aufarbeitung schon lange drängender Probleme, war aber noch kein Programm für die Zukunft. In zahlreichen Fragen wurden nur allgemeine Prinzipien formuliert, ohne daß zugleich Beispiele und Modelle über das Hergebrachte hinaus angezeigt wurden (z. B. die Laienverantwortung). In einzelnen wichtigen Zusammenhängen sind eher noch zu lösende Aufgaben formuliert als schon Antworten gegeben (z. B. die Aussagen über Ehe und Familie). Es sind zweifellos oft wegweisende Maximen, aber sie stoßen sich mit fast gegensätzlichen und dem ersten Anschein nach unveröhnlichen Gegenthesen. Mancher Konsens oder »Kompromiß« signalisiert nur die Grenzmarken der Fragen. Bei einer Reihe von Problemen ist sogar eher die augenblickliche Ver-



legenheit formuliert denn eine Lösung des Problems, vgl. z. B. die Anerkennung eines echten ekklesiologischen Status der nicht-katholischen, besonders der reformatorischen Kirchen (die pure Sprachregelung »Kirchen« bzw. »kirchliche Gemeinschaften« führt – nur als solche formal festgehalten und ohne Konsequenzen – zwangsläufig in eine Sackgasse); die schwierige Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zum protestantischen Amt (vgl. Ökumenismus-Dekret, Art. 22). Dies ist kein Vorwurf an das Konzil, wohl aber die nüchterne Feststellung, daß viele Aussagen mehr den Spielraum einer genaueren Antwort umschreiben, als eine solche bereits formulieren (vgl. z. B. das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum aller Gläubigen und kirchlichem Amt, von Papsttum und Bischofskollegium). Manches ist durchsetzt von sehr traditionellen Antwortelementen; es werden lediglich die Grenzen abgesteckt, innerhalb deren verlässliche Antworten erst noch gefunden werden müssen. Besonders der Jurist empfindet die Not, aus nicht immer schon durchgereiften Aussagen zu eindeutigen Normen und Verfassungselementen zu kommen. Viele tiefere Grundfragen wurden unterschätzt: das Gottesproblem, Amt und Autorität u. a. m. Sie überrollten die konziliare Theologie.

*2. These: Indem man die Konzilstexte kanonisiert oder nur ihren »Geist« beschwört, hat man die große Herausforderung dieser Kirchenversammlung nicht angenommen.*

Unter den erwähnten Umständen hat es keinen Sinn, die Aussagen des Konzils als letztgültige Lehrsätze zu fixieren oder gar unmittelbar als Normen zu kodifizieren. Nicht weniger fatal ist es, daß man sich sehr oft zur Lösung schwieriger Probleme pauschal auf den »Geist« dieses Konzils berufen hat. Oft nahm man dabei nicht einmal den Text zur Hand. Die Herausforderung zu genauerem Suchen und weiterem Forschen am Leitfaden der vom Konzil aufgezeigten Perspektiven wurde nicht angenommen. In diesem Sinne wurde der nüchterne »Buchstabe« des Konzils, hinter dem sich oft ein großes Ringen verschiedener Tendenzen verbarg, nicht genügend in seiner differenzierten Aussageweise und in seiner harten Mitte zwischen den Extremen verstanden. Der vielbeschworene »Geist« dieser Kirchenversammlung kann nicht ohne das geduldige Sicheinlassen auf die konkrete Willensbildung des Konzils gewonnen werden. Sehr bald wurden die Texte nicht mehr gründlich gelesen, erschienen nur mehr als vertraute Zierde kirchlicher Reden und Dokumente oder mußten für ganz andere Bestrebungen Pate stehen. Eine Reihe von elementaren Problemen, die das Konzil aufgriff, wurden kaum mehr

ernsthaft verfolgt: Heilsfrage und »Atheismus«, Wahrheit und Religionsfreiheit, Ausbau der bischöflichen Kollegialität.

*3. These: Im allgemeinen werden die Bedingungen unterschätzt, die eine auf die Dauer erfolgreiche und gediegene Umsetzung der vom Konzil angestoßenen Reformen in das alltägliche Leben der Kirche gewährleisten.*

Schon beim Übergang von Papst Johannes XXIII. auf Paul VI. wurde deutlich, wie schwierig es sein wird, den charismatischen Neuaufbruch in seiner Kraft für die kirchlichen Institutionen auf längere Sicht fruchtbar und nützlich zu machen. Es drohte die Gefahr, daß alles nur ein kurzfristiges Strohfeuer bleibt, wenn nicht seit langem verkrustete und zur Wandlung fast unfähige Organisationen und Strukturen sich bis in Mark und Bein neu orientieren ließen. In diesem Sinne bedeutete die reformerische Aufgabe auf die nahe Zukunft hin eine große Last, um deren beträchtliche Schwierigkeiten sich während des Konzils offensichtlich nur wenige ernsthaftere Gedanken machten. Die notwendige Vermittlung zwischen jahrhundertalten Bräuchen, Anschauungen und Gewohnheiten und neuen Impulsen mußte – auch bei den besten Reformstrategien – Anlaß zu Mißverständnissen von allen Seiten bieten. Den einen bedeutet ein bestimmter Schritt ein unbegründetes Stehenbleiben auf halbem Weg, den anderen bereits eine unzumutbare Entfernung von der katholischen Überlieferung. Es scheint mir also falsch zu sein, unbesonnenen und ungeduldigen Progressiven oder störrischen und wandlungsunfähigen Konservativen den Schuldschein für das Mißlingen mancher Reformen zuzuschreiben. Heute zeigt sich vielmehr, daß man von fast allen Seiten die harten Bedingungen für einen verlässlichen Fortschritt unterschätzt hat. Einsatz und Eifer bei den Reformarbeiten brauchen deswegen nicht geleugnet zu werden, aber man erkennt z. B. in manchen liturgischen Teilreformen oberflächliche Anpassungen, unausgelegene Experimente und seichte Übersetzungsversuche. Manche Bemühung, angesichts weit zurückreichender geschichtlicher Prägungen mit kleinen Umstellungen und Mini-Reformen zu einer akzeptablen Lösung zu kommen, erweist sich als zu kurz angesetzt. Dies gilt bis zum heutigen Tag, wo man glaubt, durch Symptomkuren, »pastorale« Normen und taktische Manöver Grundsatzfragen aus dem Weg gehen zu können. Natürlich rächt sich ein solches Vorgehen: die vermeintliche »Ruhe« stellt sich nicht ein.

*4. These: Die tiefgreifende Prägung der Kirche durch eine lange Geschichte und die Komplexität der modernen Probleme lassen in*

*zentralen theologischen und praktischen Fragen keine Reformen zu, die von einem unvermittelten Bruch mit der kirchlichen Überlieferung ausgehen und bisherige Erfahrungen unreflektiert übergehen.*

In einer Institution, deren Alter fast alle anderen Großgebilde weit übertrifft, mahlen die Mühlen langsamer. Im guten und im schlechten Sinn gibt es viele Traditionen, Reaktionsweisen und Verhaltensstile, welche die Kirche und ihre Glieder – bewußt oder unbewußt – tief prägen. Dasselbe gilt für theologische Verständniskategorien, pastorale Gewohnheiten und rechtliche Denkmuster. Der geschichtliche Tiefgang dieser verschiedenen Verhaltensmerkmale kann nur in seiner Wirksamkeit unterbrochen und vielleicht anders orientiert werden, wenn er erst einmal ins Bewußtsein kommt und rational verarbeitet wird. Ein echter Fortschritt wird also immer wieder an diesen mächtigen Traditionen anknüpfen und im Für und Wider gegen sie einzelne gezielte Veränderungen durchsetzen. Eine *Revo-*lution, welche diese Macht großer Überlieferungen nicht erkennt und ihrer Stärke und Schwäche ausweicht, wird von selbst im schlechten Sinn »abstrakt« und verurteilt sich auf längere Sicht zur Wirkungslosigkeit.

Dies gilt zunächst einmal im Blick auf die Theologie. Der Bruch zwischen der sogenannten vorkonziliaren Theologie und ihrer durchschnittlichen jetzigen Gestalt ist ungerechtfertigt tief. Dies gilt schon deshalb, weil die »vorkonziliare« Theologie in ihren großen Vertretern immer noch mehr Einsicht und auch Sprengkraft in sich birgt als vieles modische Nachgeplänkel von heute. Die tieferen theologischen Probleme von heute kommen von weither, nämlich von der Aufklärung, den durch den deutschen Idealismus und den »Modernismus« angestoßenen Denkbewegungen. In den letzten zehn Jahren gab es von Zeit zu Zeit immer wieder theologische Problemwellen, wie z. B. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, die Wende zum historischen Jesus, die hermeneutische Fragestellung, die anthropologische Dimension in der Theologie, Fragen der Demokratisierung in der Kirche, die »politische Theologie« usw. Jeder Kundige weiß, daß dies nicht nur modische Etiketten sind, obgleich der Zeitgeist diese Strömungen freundlich eine Weile umwarb, daß sich vielmehr hinter dieser Oberfläche elementare und bis heute zum Teil ungelöste Probleme verbergen, die in der Substanz teilweise mehr als zweihundert Jahre alt sind. Warum wurde keines dieser Themen über einen bestimmten Zeitraum hinaus ernsthaft weiterverfolgt? Was soll diese am Ende doch fruchtlose Diskontinuität? Die Theologie braucht wesentlich mehr Gründlich-

keit, Sorgfalt, Ausdauer und Mut zum Differenzieren, wenn sie den Fragen der Gegenwart wirklich gewachsen sein will, ohne sich selbst und ihren Auftrag in den sterilen Formen simpler Anpassung oder reinen Protestes preiszugeben. Erst wenn sie diesen Klärungsprozeß vollbracht hat, kann sie auch wieder überzeugend *einfach* reden.

*5. These: Wo Neuland betreten werden muß, sind vorläufige Strukturen und gezielte, auswertbare Experimente unverzichtbar; sonst sind kostspielige Planlosigkeit, zukunftsloser Wildwuchs und schlechende Resignation das Ergebnis.*

Was für die theoretische Reflexion gesagt wurde, gilt in gesteigerter Weise für die kirchliche Praxis in allen Bereichen. Obgleich die Probleme komplexer und die Anforderungen fast überall höher sind, wird vielerorts in der Vorbereitung von Entscheidungen noch in einer abenteuerlichen Weise verfahren, nämlich ohne zureichende Information und ohne Verwertung bisheriger Erfahrungen. Es wird zwar andauernd und für viele bis zum Überdruß, z. B. in der Liturgie, experimentiert, aber ohne die notwendige strenge Rückkontrolle. Es mangelt vor allem an planmäßig angesetzten, verantwortlich durchgeführten und kritisch auf »Effizienz« hin überprüften Experimenten. Am Ende resultieren dann eine uneingestandene Konzeptionslosigkeit (wie z. B. offenbar in der kirchlichen Jugendarbeit) und nicht selten eine heimliche Resignation, weil nach zahllosen Zufalls-Experimenten die herkömmlichen Formen madig gemacht worden sind, in den neuen Versuchen kein wirklicher Fortschritt sichtbar wird und so der Boden ins Wanken gerät. Damit hängt zusammen, daß jedes neu eingesetzte Gremium immer wieder meint, vom Nullpunkt beginnen zu müssen. Außerdem verhindert auch eine gewisse Unstetigkeit den fruchtbaren Umgang mit vorläufigen Organisationsformen und wirklichen Experimenten. Anstatt z. B. einmal die trotz Mängel im Statut immer noch gegebenen Chancen der gemeinsamen Synode zu nützen, gibt es nicht wenige, die, bereits von der Mühsal der gegenwärtigen Schwierigkeiten enttäuscht, sich irgendwelche, auch wieder nur auf Sand gebaute neue Synodalstrukturen erträumen. Es gibt bestimmt nicht zuletzt deswegen so viel Rückfall und Resignation, weil zu wenig verantwortlich geplant und experimentiert wird.

*6. These: Am stärksten offenbart sich die gegenwärtige Konzeptionslosigkeit im Bereich ordnungspolitischer, gesellschaftlich-sozialer und bildungspolitischer Aufgaben; dieser Mangel verstärkt mögliche Tendenzen in Richtung einer introvertierten Gettamentalität.* Seit einigen Jahren steht der deutsche Katholizismus in zentralen

gesellschaftlichen und politischen Fragen in einem Niemandsland. Dies hat gewiß Ursachen schon im 19. Jahrhundert und spezifische Gründe in der Nachkriegszeit. Aber damit läßt sich nicht entschuldigen, daß man nach langem Widerstand plötzlich und relativ unerwartet wichtige bildungspolitische Vorstellungen (z. B. die Konfessionsschulen) fallenließ, ohne – und darauf liegt der Akzent – über anderweitige schulpolitische Konzeptionen zu verfügen. Die klassische katholische Soziallehre ist zwar in vielen außerkirchlichen Bereichen wirksam geworden, aber fast niemand vermag sie offenbar auf dem Boden heutiger gesellschaftlicher Probleme weiterzuentwickeln. Warum hat der deutsche Katholizismus es versäumt, politisch-soziale Impulse aus den Konzilsaussagen z. B. im Blick auf Bodenspekulation, Miet- und Wohnungsprobleme, Mitbestimmung zu formulieren? Diese große Lücke im Blick auf den Weltauftrag des Christen hat nicht zuletzt dazu beigetragen, daß die Vorstellung von einem »Marsch ins Getto« aufkommen konnte, weil dieser Ausfall in sich schon mehr binnenkirchlich orientierte Aufgaben fördert und dadurch eine fruchtbare Öffnung auf wirkliche Gegenwartsprobleme hin eher verhindert.

*7. These: Der kirchliche Erneuerungs- und Reformwille ist nicht zuletzt deswegen erlahmt, weil ihm eine mutig-geduldige spirituelle Grunderfahrung fehlt.*

Es hat in der Tat nicht an reformerischen Impulsen und Gruppen zur Aufrechterhaltung des konziliaren Erneuerungsgedankens gefehlt, obgleich dies nicht gerade eine Stärke des deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit war. Fragt man sich öfter nach den Gründen für die Kurzlebigkeit vieler Reformunternehmen und Bewegungen (vgl. z. B. die Arbeitsgemeinschaft Synode, die Priestergruppen, den »Kritischen Katholizismus«, die Chancen in den Hochschulgemeinden usw.), dann findet man neben vielen anderen Motiven (Isolierung in der Kirche, Führungsprobleme) und nicht zu bestreitenden Enttäuschungen eine wesentliche Ursache in der geringen spirituellen Tiefenverankerung der Reformbewegungen. Die Programme waren oft zu kurzfristig, zu schmal, mehr Reaktion als Aktion, mehr auf Taktik als auf Ideen abgestimmt und in vielem auch wohl zu dilettantisch. Was fehlte, ist der in einem entschiedeneren christlichen Glauben wurzelnde Grundimpuls für die vielen Einzelreformen. Betrachtet man die Ordensgründungen der verschiedenen Jahrhunderte und die großen Kirchenreformer unter den Heiligen, dann sieht man, was damit gemeint ist: unbeirrbares Verfolgen des Zieles, unablässige Überzeugungskraft trotz Rückschlägen, Enttäuschungen

und Niederlagen; bei aller Härte der Gegnerschaft auch ein fast grenzenloses Verständnis anderer Positionen. Wo aber das spirituelle Feuer für die »Ecclesia semper reformanda« nicht brennt, verfangen sich Reformbemühungen bald in Kirchentaktik und zerspalten sich die beteiligten Gruppen.

*8. These: Die mühsam gewonnene Differenzierung und Pluralisierung im deutschen Katholizismus der beginnenden sechziger Jahre wird seit einiger Zeit durch Kooperationsunwilligkeit, Dialogverweigerung und manchmal auch durch Gruppenideologien gefährdet oder gar zerstört; deshalb gibt es die Gefahr vieler unzeitgemäßer und zutiefst unkatholischer Gettos.*

Schon vor dem Konzil gab es im deutschen Katholizismus erfolgreiche Bemühungen, einseitige politische Verflechtungen zu lösen und auch innerkirchlich eine damals relativ breite Pluralität geistig-theologischer Positionen einzuräumen (vgl. die beginnenden Gespräche mit der SPD und z. B. den Streit um die Atomwaffen). Das Konzil hat prinzipiell diese Differenzierung und Pluralisierung gefördert. Die nachkonziliaren Kontroversen haben jedoch in mannigfachen Gewändern – von »rechts« und von »links« – zunehmend integralistischere Züge an den Tag gebracht. So formierten sich regelrechte Kampfmethoden zur Durchsetzung von Gruppeninteressen und auch schlechte »politische« Täuschungsmanöver im Streit um Macht, Einfluß und auch Geld. Die tragende Gemeinsamkeit des Katholischen – trotz aller legitimen Unterschiede – trat zurück. Konsequenterweise wurde der gegenseitige Dialog verweigert oder aufgekündigt, Kooperation abgebrochen und politische Positionen auch öffentlich gegeneinander ausgespielt, ohne daß einer der Partner einen Nutzen gehabt hätte. Nicht selten hatte man den Eindruck, daß die Einheit des deutschen Katholizismus in der legitimen Vielfalt seiner Überzeugungen letztlich in polarisierte Gruppenbildungen auseinanderzufallen drohte. Deshalb gibt es im Grunde nicht nur die Versuchung, in das Getto von vorgestern und gestern zurückzukehren und es nachträglich golden zu verklären, sondern auch die Gefahr, sich in neuen Gettos schottendicht gegeneinander abzukapseln. Daß dies den Eindruck vom »Marsch ins Getto« für den Gesamtkatholizismus verstärkt, liegt auf der Hand.

Soweit der Versuch einer Diagnose. Es gibt selbstverständlich noch zahlreiche andere Gesichtspunkte und Überlegungen. Eine eigene Therapie braucht nicht verordnet zu werden. Die Beschreibung des Elends hinterläßt heimlich und noch in ihrer Spiegelschrift die

Spuren der Hoffnung. Doch haben wir inzwischen auch die sublim täuschenden Gestalten des Triumphalismus kennengelernt. Wer wirkliche Hoffnung hat, scheut nicht den Blick in den Abgrund. Die sich vorbehaltlos dahingebende, ans Kreuz ungeschminkter Wirklichkeit geschlagene Liebe Jesu Christi zur Welt duldet keine Gettos, schon gar nicht selbstgewählte oder vermeidbare.

HANS MAIER

## Der Marsch ins Getto findet nicht statt

Die Meinung ist weit verbreitet, der deutsche Katholizismus flüchte sich derzeit in ein neues Getto. Nach halbherziger Öffnung gegenüber dem Konzil beginne er sich erneut vor Welt und Gesellschaft zu verschließen. Erschreckt durch Tendenzen einer innerkirchlichen Pluralisierung, mit der er nichts anzufangen wisse, ziehe er sich auf sich selbst zurück, bemüht, um jeden Preis seine innere Geschlossenheit zu wahren, ängstlich reizbar gegenüber allen Andersdenkenden drinnen und draußen. Wieder werde die Kirche zur Fluchtburg vor dem Zeitgeist. In ihrem Innern breite sich – den missionarischen Auftrag verdrängend – die Mentalität des umstürzten Hauses, der belagerten Festung aus. Furchtsame Defension wohlervorbener Glaubensgüter sei alles, man denke nur an die Integrität der »kleinen Herde«, des »heiligen Restes«, kurz: der Rückzug auf eine Sekten- und Gettostimmung sei in vollem Gang, und es werde nicht lange dauern, bis der deutsche Katholizismus von heute gänzlich dem des 19. Jahrhunderts gleiche, einem nach innen hochgerüsteten, nach außen kraftlosen Gebilde – es sei denn, man folge in letzter Stunde besorgten und verantwortungsvollen Warnern und stelle die Weichen doch noch in die Zukunft statt in die Vergangenheit.

Eine schwarze Legende, gewiß, doch ist sie gut erfunden. Sonst täte sie bei Klein- und Leichtgläubigen, bei Wohlmeinenden und Gutdenkenden nicht so große Wirkung. Allein, hält sie einer kritischen Prüfung stand? Ich fürchte nein. Zumindest lassen sich eine Reihe von Tatsachen und Gründen gegen sie anführen – was im folgenden, in thesenhafter Kürze, versucht sei.

### I. Getto-Ausbrüche nach 1945

Zunächst müßten die Anhänger der Getto-These beweisen, daß die Entwicklung des deutschen Katholizismus in der Nachkriegszeit jenen Marsch zurück bereits vorbereitet und eingeleitet hat. Bewegungen solcher Art kommen ja nicht in Gang von heute auf morgen, sie haben ihre Vorgeschichte. War also der Weg der deutschen Katholiken nach 1945 tatsächlich ein Weg nach rückwärts in die

gute alte Zeit? Hat man schon nach dem Krieg die Weichen auf Restauration der alten politischen und sozialen Strukturen gestellt, so daß der »Marsch ins Getto« nur die letzte Strecke eines langen Weges in die Vergangenheit ist?

Dies nun, bei allem Respekt vor dialektischen Künsten, dürfte wohl kein ernsthafter Chronist des deutschen Nachkriegskatholizismus behaupten können. Wir erinnern uns: es gab einen »politischen Katholizismus«, es gab einen »sozialen Katholizismus«, es gab auch den militanten »Volkskatholizismus« der Zeit zwischen der Wallfahrt zum Trierer Rock, dem Kulturkampf und der Sammlung in den demokratischen Organisationen. Aber das sind Erscheinungen des 19. Jahrhunderts gewesen, und die Zeit nach 1945 (übrigens auch schon zum Teil die Weimarer Epoche) ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie jenen geschlossenen Katholizismus, falls es ihn je gegeben hat, aufgelöst, umgewandelt, geöffnet hat.

Am deutlichsten ist das beim politischen Katholizismus, wenn man darunter die überwiegende (nie vollständige!) Repräsentation der Katholiken in einer politischen Partei versteht. Diese Repräsentation der Katholiken im Zentrum ist nach 1945 unter nicht unbedeutlichen Kämpfen und Nachwehen preisgegeben worden. Man hat nicht einmal, wie die evangelische Seite, als Ersatz einen konfessionellen Arbeitskreis innerhalb einer christlichen Partei gebildet. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft ist, im Prinzip, aufgegeben worden. Und wenn die Statistik zeigt, daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß allmählich proportional auf den gesamten Parteienfächer verteilt haben, so wird hier ein Getto-Ausbruch sichtbar, dessen Größenordnung und Wirkungen noch kaum absehbar sind. Jedenfalls: der »Zentrums-Turm« ist nicht restauriert worden. Der »politische Katholizismus« existiert nicht mehr. Integralistische Strömungen in *politicis* machen sich heute höchstens noch (oder wieder) an den linken Rändern bemerkbar. Wo ist hier ein Marsch ins Getto?

Ähnlich steht es mit dem sozialen Katholizismus. Man hat in jüngster Zeit vielfach beklagt, daß die katholische Soziallehre und Sozialbewegung ihre alte Geschlossenheit und Stoßkraft eingebüßt habe. Aber dies war der unvermeidliche Preis dafür, daß beide nach 1945 aufhörten, ein konfessionelles Reservat zu sein, daß sie Aufmerksamkeit und Aufnahme fanden bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomern, bei Verbänden, Verwaltungen und Parteien. Es gibt heute kaum eine öffentlich diskutierte Frage in der Bundesrepublik, ob es sich nun um Eigen-

tum, Mitbestimmung, Sozialhilfe oder Bildung handelt, in der nicht Positionen der katholischen Soziallehre drinnen und draußen mitdiskutiert würden – oft den Beteiligten unbewußt. Eben darin zeigt sich aber, daß auch hier ein alter »Turm« geschleift wurde, daß der Reflex des Katholischen im Zeitbewußtsein breiter geworden ist und keiner besonderen organisatorischen Verdichtungen und Vorkehrungen mehr bedarf, um wirksam zu werden.

Schließlich nenne ich den Verbandskatholizismus, das typische Legat der demokratischen Anfangsphase der Sammlung der katholischen Kräfte im 19. Jahrhundert. Auch hier kann der Kritiker nicht umhin, erhebliche Wandlungen und Öffnungen festzustellen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist um- und neugestaltet worden: es ist heute längst nicht mehr nur eine lose Klammer um die vielfältige katholische Verbandswelt. Zwischen den Organisationen der Hierarchie und denen des Laienkatholizismus sind zahlreiche Querverbindungen hergestellt worden. Die Katholikentage sind über die traditionelle Darstellung katholischer Laienaktivität nach außen hinausgewachsen und haben sowohl gottesdienstliche und liturgische Elemente eingeschmolzen wie auch innerkirchliche und theologische Fragen einbezogen. Und endlich bahnt sich in zahlreichen Räten und synodalen Formen eine neue Gemengelage von Seelsorge und Welt Sorge an, gewiß problematisch im einzelnen und noch nicht ausgereift in der Struktur, aber ganz sicher über die nach innen geschlossene Organisationswelt des 19. Jahrhunderts hinausführend.

Fazit: Ich sehe in der jüngsten Entwicklung des deutschen Katholizismus wenig Verschließungen und viele Öffnungen, wenig Hinwendung zum 19. Jahrhundert und viele Schritte nach vorwärts, keinen Marsch ins Getto, aber eine entschiedene »Schleifung der Bastionen« (H. Urs v. Balthasar), die zur Selbstverteidigung des Katholizismus im Kulturkampf und danach aufgerichtet wurden. Nochmals: Wo ist hier der Marsch ins Getto?

## II. Neue Aufgaben

Man könnte einwenden: dies seien nur äußerliche, organisatorische Veränderungen. Die Mentalitäts- und Denkstrukturen der deutschen Katholiken seien aber gleich geblieben wie eh und je. Fragen wir also, ob dem äußeren Wandel auch eine entschiedene Hinwen-

dung zu neuen Aufgaben, eine verstärkte Bemühung um Problemlösungen in unserer Welt, entsprach. Zwei Beispielsfälle drängen sich auf: die Aneignung der Demokratie und der Umgang mit der pluralistischen Gesellschaft.

Aneignung der Demokratie – hier ging es darum, die Einengung des politischen Engagements auf den Bereich der »Gesellschaft« (im verkürzten Sinn des 19. Jahrhunderts) zu überwinden, die alten Vorzugszonen katholischer Aktivität – Kirchen-, Familien-, Sozialpolitik – zu erweitern auf die ganze Breite des Sozialen und Politischen. Dies ist heute gewiß noch nicht voll gelungen. Aber der Prozeß ist wenigstens in Gang gekommen. Ohne den alten Leistungsprioritäten der Katholiken auf den Gebieten des sozialen und erzieherischen Dienstes Abbruch zu tun, hat sich das politische Interesse auf die Wirtschafts-, Gesellschafts-, Bildungs-, Außen-, Entwicklungs- und Verteidigungspolitik ausgedehnt. Während man früher in der Haltung der Defensive und Staatsdistanz naturrechtliche Zonen verteidigte, ohne auf die Staatsgeschäfte unmittelbaren Einfluß zu nehmen (und nehmen zu können), ist heute ein freieres Einlassen auf Staat und Gesellschaft möglich geworden. Die Katholiken sind ihrer selbst in der Demokratie sicherer geworden. Der Druck der älteren geschichtlichen Traditionen, der noch in der Weimarer Periode auf ihnen lag, ist gewichen, das Kulturkampftrauma ist ebenso abgeklungen wie die Versuche der Zwischenkriegszeit, seiner durch einen verspäteten »integralen Nationalismus« Herr zu werden.

Und die pluralistische Gesellschaft? Sie wirkt im Innern des deutschen Katholizismus vor allem als Anreiz, die letzten Reste eines politischen Integralismus abzustreifen und zwischen kirchlichem Amt und Laienverantwortung bei öffentlichen Aktionen schärfer zu differenzieren. Der deutsche Katholizismus kann hier – was oft übersehen wird – auf eine respektable Überlieferung zurückgreifen. Denn schon der politische und soziale Katholizismus des 19. Jahrhunderts hatte gegenüber der Hierarchie ein Modell sozialer Handlungsverteilung entwickelt: die katholischen Laien verteidigten in weitgehender Unabhängigkeit vom kirchlichen Amt die Freiheit der Kirche mit den Mitteln des Zusammenschlusses unter Berufung auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der Verfassungen. Zugleich trugen sie in der katholischen Sozialbewegung zur Beheimatung der Kirche in der modernen Industriegesellschaft bei. Die katholischen Laien haben dabei nicht nur für das kirchliche Amt gekämpft. Sie haben sich, im politischen und sozialen Bereich, auch

von ihm freigekämpft und damit ein Stück jener »rechtmäßigen Autonomie der weltlichen Sachbereiche« erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt als Prinzip der Weltgestaltung durch die Gläubigen anerkannt hat. In einer pluralistischen Gesellschaft kann ja das kirchliche Amt nicht mehr die Gesamtverantwortung für das politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen, sowenig andererseits die Gläubigen bei ihren vielfältigen und notwendig kontroversen Vorstößen in den gesellschaftlichen Bereich auf Veramtlichung ihrer jeweiligen sozialen und politischen Meinungen dringen können.

Ich behaupte nun: bis zum Ende der sechziger Jahre liefen die Bemühungen im deutschen Katholizismus dahin, die Kirche aus einseitigen Verflechtungen in die Politik zu lösen, sie zur Freigabe des politischen Raumes zu bewegen und damit die Voraussetzungen zu schaffen für eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen und sozialen Leben. Theologie und kirchliche Praxis wirkten gleichermaßen in diese Richtung. Man war kritisch geworden gegenüber dem ursprünglich überstark proklamierten »Öffentlichkeitsanspruch«. Im Konzil schien die Kirche gelernt zu haben, daß Einheit im Glauben durchaus mit Vielfalt und Vielheit im politischen Bekenntnis einhergehen könne und daß es gut sei, klar zu unterscheiden »zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun«<sup>1</sup>. Die Katholiken schienen den Pluralismus als gesellschaftliches Phänomen entdeckt zu haben, und Hand in Hand mit den oben geschilderten Ausbrüchen aus alten Getto-Stellungen bahnte sich hier eine neue, nicht mehr auf konfessionelle Reservate beschränkte Zuwendung zur Demokratie, zum politischen und kulturellen Leben an.

Aber in den gleichen Jahren wurden auch Gegenkräfte wirksam, und sie beherrschen heute weithin das Feld. Der alte Integralismus trat in einer Pseudomorphose erneut auf den Plan. Symptomatisch war schon die heftige Bemühung um eine katholische Wochenzeitung nach 1967, die schließlich zur Gründung von PUBLIK führte. Ich habe den Gründervätern nie meine Meinung vorenthalten, daß die Zeit für eine katholische Zeitung angesichts der Differenzierung

<sup>1</sup> Gaudium et spes, Art. 76.

und Pluralisierung im deutschen Katholizismus vorbei sei. Ich halte auch heute dafür, daß der Idee und Ausführung ein letztlich reaktives, wenn man will ein Getto-Konzept zugrunde lag. Eine Zeitung ist ein politisches Meinungsorgan. Sie lebt von Akzentuierungen. Der deutsche Katholizismus hatte aber zur Zeit der Gründung von PUBLIK nicht eine, sondern zwei, drei, viele politische Meinungen; und er hatte sie zu Recht. Das Dilemma, in das eine katholische Zeitung kommen mußte, war abzusehen: entweder sie beschränkte sich aufs Katholische im Sinn des Religiösen, Kirchlichen – dann war sie politisch meinungslos, ein Generalanzeiger, keine Zeitung. Oder sie versuchte eine politische Meinung und Richtung zu artikulieren – dann deckte sie nur noch einen Teil, ein Bruchstück der Meinungs- und Richtungspluralität des deutschen Katholizismus. Katholisch, aber keine Zeitung, oder Zeitung, aber nicht katholisch zu sein – eben dies war das Dilemma von PUBLIK. Es ist nicht gelöst worden, und es konnte nicht gelöst werden, weil sich die Gründerväter aus seelsorglicher Gutherzigkeit oder weniger gutherzigem theologisch-politischem Integralismus nicht über die grundlegend neue Verfassung des deutschen Katholizismus Rechenschaft gaben.

Ähnliches gilt – ich möchte es nicht aus höfischer Rücksicht verschweigen – für die gleichzeitig einsetzenden Tendenzen zur Synodalisierung des deutschen Katholizismus. Auch hier sind richtige Erwägungen mit Fehldiagnosen und Selbsttäuschungen zu einem fast unentwirrbaren Knäuel gemischt – bis heute. Zweifellos hat das Zweite Vatikanische Konzil die Einheit des Volkes Gottes und die wechselseitige Teilhabe von Laien, Religiösen und Klerikern an den Funktionen der Kirche stark betont. Es hat aber andererseits bezüglich der organisatorischen Formen einer Zusammenarbeit innerhalb der Kirche keine einheitliche Sicht entwickelt. Eine Einschmelzung des Laienapostolats in Amtsstrukturen (und das ist der Kern dessen, was mit einer Synodalisierung angestrebt wird) scheint mir jedenfalls den Konzilsauftrag ganz ungeschichtlich und integralistisch auszulegen, zumal da die vom Konzil ebenso energisch beschworene Weltaufgabe der Kirche eine Dissoziierung der Funktionen, ein System sozialer Handlungsverteilung (zwischen »Kirche« und »Welt«, Klerikern und Laien, kirchlichem Amt und freier Initiative der Gläubigen) nötig macht.

Wir erleben heute innerhalb des deutschen Katholizismus eine seltsame Inversion, eine Umkehrung der Antriebsrichtung. Beim Laientum kehren sich die Energien in einer für die Weltzuwendung

schon gefährlichen Weise nach innen, die Zeichen stehen auf Teilhabe am kirchlichen Amt, nicht mehr auf Autonomie und Handlungsspielraum nach außen. In einer Zeit der Entsakralisierung hat viele katholische Laien eine unerklärliche Leidenschaft nach dem Amt erfaßt – zumindest scheint es so, wenn man den emotionalen Ton mancher Synodendebatten über die Teilnahme der Laien an der Verkündigung aufmerksam verfolgt hat. Umgekehrt beim Amtspriestertum der reziproke Vorgang: eine theologische Relativierung der Weihegewalt bis zu dem Punkt, wo Priestersein sich reduziert auf die formalsoziologische Kategorie des »Dienstes an der Einheit« (W. Kasper). Der Priester wird zu einem bloßen Gemeindevorsitzenden, beliebig substituierbar, je weiter der Prozeß der Synodalisierung und Demokratisierung fortschreitet. Dafür wachsen an den schmaler werdenden geistlichen Kern eine Fülle weltlicher Aufgaben an: Gesellschaftskritik, Stellungnahmen zu sozialen und kulturellen Problemen, politische Aktion, und zwar weltliche Aufgaben des Amtes, entwickelt aus dem Amt heraus und von ihm beansprucht, nicht mehr wahrgenommen in Arbeitsteilung mit den Laien. Hier scheint mir die Gefahr eines neuen Integralismus aufzutauchen. Was an den Forderungen nach »politischer Theologie«, »Politisierung der Kirche« vor allem überrascht und erschreckt, ist die Naivität, mit der hier von dem politischen Engagement der Kirche gesprochen wird – als sei Politik das Einerschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein mühsames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

### III. Politische Theologie als neues Getto!

Nein, ich fürchte mich nicht vor jenem Getto, das die theologischen Unglückspropheten und Kassandrarufer beschwören. Und zwar aus einem sehr elementaren Grund nicht: Der Rückzug ins Getto setzte ja intakte Strukturen einer katholischen Sonderwelt jenseits und abseits der »modernen Welt« voraus: eine katholische Presse, eine abgeschlossene, für sich stehende Verbändeorganisation, katholische Parteien und nicht zuletzt eine einheitliche Theologie und Gemeindepraxis. Wer will behaupten, daß es solches heute gäbe? Umgekehrt: wer will bestreiten, daß der deutsche Katholizismus heute bis in die letzte Gemeinde hinein aufgebrochen, den Fluten

und Reizen des Zeitgeistes ausgesetzt, verunsichert ist? Ich stelle das fest ohne jeden bedauernden Ton. Es ist die Frucht des vom deutschen Katholizismus nach 1945 eingeschlagenen und von seinen schöpferischen Kräften weitergetriebenen Weges – eines Weges freiwilliger Räumung von Getto-Stellungen und Bastionen. Die Verfechter der Getto-These müßten mir sagen, wo denn die Umfriedungen und Freiräume, die Sondersprachen und Verhaltensmuster jenes Gettos liegen sollen, auf das wir, wenn sie recht haben, zumarschieren. Ich sehe sie nicht, und das immer wieder angezogene bescheidene Beispiel der Kirchenpresse überzeugt mich nicht: werden dort Sinn und Unsinn, Modernitäten und Moden der Zeit nicht, mit kleiner Verzögerung, ebenso werkgetreu repetiert wie auf theologischen Kongressen?

Nein, Freunde: der Marsch ins Getto findet nicht statt – zumindest nicht *hier*. Wir leben, mit Verlaub, nicht mehr im Zeitalter der Gräfin Hahn-Hahn und ihrer Traktätchen-Romane, in dem ein Carl Muth gegen katholische Inferiorität und geistige Getto-Bildung zu Feld ziehen mußte. Laßt daher ruhig das Pathos von Veremundus zu Haus. Mich bedrängt heute eine ganz andere Sorge: daß nämlich gerade dort, wo die Anti-Getto-Rufer stehen, die Zäune und Mauern eines neuen Gettos aufwachsen könnten. Es gibt auch Gettos der Emanzipation. Und wie, wenn der Schreckruf vom »Marsch-ins-Getto« nur die sublimale Variante einer Taktik des »Haltet-den-Dieb« wäre? Diese andere Seite der Sache – wird sie nicht allzu oft übersehen und verdrängt?

Manchmal habe ich, wenn ich auf den deutschen Katholizismus von heute sehe, die – hoffentlich irreale – Schreckvision einer Kirche, in der Theologen (keineswegs alle) sich in eine Schulsprache der Seminarrevolution einspinnen, mit kindlicher Freude an der neuentdeckten Zukost sozialwissenschaftlichen Vokabulars, in der sie mit den Begriffen der »Kritik«, des »Exodus«, der »Emanzipation«, der »eschatologischen« und »politischen« Theologie ein neues Reich des weltlosen Glaubens aufrichten, spiritualistischer als jenes, das man in den Gestalten der Existentialtheologie und des Kierkegaardschen Einzelnen bekämpft; in der sie die Welt hoffnungsfroh im Feuer der Eschatologie untergehen lassen, statt an den konkreten Nächsten und die *hic et nunc* gebotenen sozialen und politischen Aufgaben zu denken. Umgekehrt sehe ich Laien (keineswegs alle), die ihre Weltaufgabe vorwiegend, wo nicht ausschließlich in der Veränderung innerkirchlicher (amtskirchlicher) Strukturen sehen: eine dürre Beschäftigungstherapie, wie mir scheint, angesichts der

wachsenden Aufgaben der Christen draußen, im Feld der Politik, Kultur, Erziehung. Ob nicht hier schon Sektenmentalität, Spiritualismus und ein falsches theologisches Pathos der Distanz zur Welt ihre unfreiwilligen Blüten treiben? Ob nicht hier das reale künftige Getto liegt? Und ob wir nicht gut täten, der Ironie der afrikanischen Bischöfe bei der römischen Bischofssynode zu folgen (ach wie selten sind Ironie und wirkliche Kritik in der heutigen Kirche!), die bemerkten, die großen seelsorglichen Probleme ihres Kontinents raubten ihnen leider Zeit und Möglichkeit, den Fragen der Identität und Frustration gehörige Aufmerksamkeit zu widmen? Ich stelle es zur Diskussion.



JOSEF OTHMAR ZÖLLER  
Sehnsucht nach dem Getto?

Wenn Kirche im Sinn des 2. Vatikanischen Konzils verstanden wird, dann ist sie nicht auf Getto hin angelegt. Getto-Geist ist so Sündenfall. Das will und kann nicht heißen, daß es im Volk Gottes nicht vorsätzlich tapfere Sünder gäbe – unter Bischöfen, Klerus und Laien. Ein Verständnis von Getto-Kirche kann durchaus elitäre Züge zeigen: »Wir sind das Salz der Erde – aber wir verstreuen uns nicht unter alle...«, eine Art »Unsere-Zeit-wird-kommen-Katholizismus«. Getto-Kirche kann auch von einem Geist der Defensive und des Rückzugs gezeichnet sein: es wäre jene »Ein-veste-Burg-ist-unser-Gott-Tapferkeit«. Schließlich aber – und das scheint die gefährlichste Abart einer Getto-Ideologie zu sein – neigen manche Kirchenfürsten, Kirchenrechtler, Theologen und unbestritten tiefgläubige Laien zur Sehnsucht nach einer sauber abgegrenzten und abgeschlossenen Christenwelt, um das was sie für die reine Lehre halten, unangefochten pflegen zu können. Die Klerus-Kirche als verbindliche Institution ist der klassische Modellfall für Getto; er entfaltet sich in den klaren Verhaltensformen Lehre und Gehorsam, Eingeweihte und Gefolgschaft, die sich nach außen hin abschließen – extra muros nulla salus. Vielleicht hat es unter den Jüngern und Aposteln auch Leute gegeben, die sich gefragt haben, warum Christus eigentlich hinaus mußte in die Konfrontation – im vertrauten Kreise wäre alles doch so schön und so christlich gewesen... Und zynisch könnte man diesen Gedanken fortsetzen: vor allem wäre dann die Gefolgschaft Jesu nicht vom »Schandmal Kreuz« gezeichnet worden.

In seiner Provokation der Frage nach dem Marsch der Kirche in ein modernes Getto hat Karl Rahner echt binnenkirchlich, intra muros, gedacht – vielleicht sogar schon aus einem uneingestandenem Getto-Geist heraus. Prominente Theologen, sozusagen die VIPs der Kirche, wozu auch die Mehrheit des Episkopats oder gar die Kardinäle gehören, aber auch die Privilegien-Laien, die Kultusminister, katholischen Starjuristen und dito Beamte, bewegen sich in soziologisch extraordinären und sozial gehobenen Kreisen, in denen sie die Ambivalenz dieser katholischen Getto-Diskussion kaum mehr rezipieren oder gar verstehen können. Die Kehrseite der Binnen-Aggression von Karl Rahner ist nämlich die Frage, ob den Katholiken in unserer aufgeklärten Industriegesellschaft nicht ein Get-

to-Dasein aufgezwungen wird. Dabei soll die Situation von katholischen, kirchentreuen Christen in kommunistisch totalitär geführten Staaten einmal außer acht bleiben. In Behörden und Industriebetrieben, in Versicherungsgebäuden und Pressekonzernen, in Vereinen und Rundfunkhäusern vollzieht sich doch eine unfreiwillige Gettoisierung der Christen – in unserem Lande ist die Artikulationsfreiheit eines Katholiken zwar theoretisch gegeben, praktisch aber sind ihr wesentlich engere Grenzen gesetzt als etwa einem kirchenfeindlichen Sozialisten. Und das nicht von Staats wegen, sondern durch die Automatik der Sozialkontrolle unter Arbeitskollegen, zuweilen sogar der Vorgesetzten.

Einem Kolpings-Sohn zum Beispiel, der sich tagsüber den antikirchlichen Aggressionen im Betrieb ausgesetzt sieht, darf man es nicht verargen, wenn er sich nach der abgeschlossenen Geborgenheit einer Pfarrversammlung sehnt. Der katholische Gemeinderat oder Stadtrat, der seit 12 Jahren von einer permanenten liberal-sozialistischen Mehrheit niedergestimmt wird, hat schon als Selbstschutz das Bedürfnis einmal im »Getto« katholisch sein zu dürfen ohne Hohn befürchten zu müssen. Wer die soziologische Analyse der katholischen Verbände und Vereine in der Bundesrepublik kennt und diese projiziert auf den Hintergrund der tatsächlichen gesellschaftlichen Vorgänge in dieser Bundesrepublik, auf das Tagesgeschehen und Tageserlebnis des einzelnen vor Ort und in Bürostuben und Betrieben, wer den täglichen Frustrations-Schock eines durchschnittlichen Stadt- und Landpfarrers, wer die täglichen Erlebnisse der Demütigung eines Religionslehrers kennt, der wird über die Getto-Sehnsucht dieser Katholiken etwas liebevoller urteilen als die VIPs der Theologie.

Es ist also nicht so, daß den Katholiken nur von Hierarchen der Marsch ins Getto geblasen wird – weithin fördert die gesellschaftliche Situation der katholischen Christen in dieser Bundesrepublik eine Art Sehnsucht nach dem Getto.

Die Motive zu klären, das heißt nicht, sie zu billigen. Wenn sich der Kirche dieser Getto-Geist bemächtigt, von der einen wie von der anderen Seite her motiviert, dann verletzt sie ihren Auftrag. Trotzdem – ein Hauch von Getto ist unverkennbar. Die Frage nach den Gründen steht hier an. Im Folgenden ist nur ein Motivkreis für diese komische Situation des deutschen – und nicht nur des deutschen – Katholizismus und der Kirche darzustellen. In der modernen, industriellen Massengesellschaft und ihrer Reizflut steht die Kirche neben vielen anderen im Kommunikationswettbewerb.

In dieser Konkurrenz der Selbstdarstellung in unserer Gesellschaft ist die Sprache ein Symptom dafür, ob sich eine Institution dynamisch nach außen öffnet oder den Hang zur Gettoisierung pflegt. Untersucht man daraufhin einmal die wichtigsten Kommunikationsmittel der Diözesen in der Bundesrepublik, die Hirtenbriefe, so zeigt sich in der Tat eine Neigung zur Getto-Sprache. Diktion, Stil und Form der meisten Hirtenbriefe deutscher Bischöfe lassen den Schluß zu, daß hier ein Hüter der geschlossenen *societas perfecta* zu einem Kreis von Eingeweihten spricht, der die Chiffrensprache beherrscht und zu deuten weiß. Man muß einmal die Hirtenbriefe der Kardinäle von Galen oder von Faulhaber wieder nachlesen, welches Engagement, welche Geradlinigkeit der Sprache und welcher Verständigungswille nicht mit einem Regime, sondern mit Gleichgesinnten oder Randchristen und Nichtchristen hier aufklingt! Und man muß auch verschiedene Bischofspredigten wieder nachlesen – etwa die berühmte Hedwigspredigt von Kardinal Döpfner als Bischof von Berlin, um im Vergleich dann die bloße Binneninformation von Hirtenbriefen festzustellen. Mag sein, daß die Zeit vorbei ist, in der ein Bischof seinen Hirtenbrief ganz allein schrieb wie der Löwe von Münster – die Mischung zwischen Haus-Kaplan-Deutsch und Theologen-Chinesisch, gemildert durch chiffrierte Schriftweise und hochstilisiert durch oberhirtliches Pathos, tragen jedenfalls weithin nicht das Zeichen eines Artikulationswillens nach außen. Die heimliche oder unheimliche Gettosehnsucht des überwiegenden Teils im deutschen Episkopat signalisiert sich in der Sprache dieser Hirtenbriefe. Dabei ist allerdings festzuhalten, daß dieser Signalcharakter der »Diözesan-Enzykliken« ungewollt entsteht und mehr Ausdruck der unterbewußten Sehnsucht nach dem Getto zu sein scheint als reflektierte Zielsprache. Es muß ja auch einen Grund haben, daß zunehmend die Übung abkommt, Hirtenbriefe einfach zu verlesen. Sehr viele – und es sind nicht die schlechtesten – Kapläne und Pfarrer nehmen Hirtenbriefe nur mehr zum Anlaß einer Predigt-Intention und übersetzen, motivieren und interpretieren den Inhalt eines Hirtenbriefes im Gottesdienst. Der Sinn eines Hirtenbriefes, nämlich die Direkt-Kommunikation eines Bischofs mit der Ortskirche und mit der Welt wie der Gesellschaft von heute ist damit endgültig denaturiert.

Der Verdacht einer Getto-Sehnsucht des Episkopats – hier sehr verkürzt und leider ohne wissenschaftlichen Nachweis nur aus der Sprachanalyse von Hirtenbriefen abgeleitet – findet in episkopalen Verhaltensformeln eine Entsprechung. Die durch nichts sinnvoll

zu begründende Sitzordnung auf den Vollversammlungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik im Dom zu Würzburg, bei der alle Synodalen dem Alphabet nach sitzen, nur die Bischöfe en bloc, die Wohnpraxis der Synode, bei der alle Synodalen verstreut in der Stadt wohnen, nur die Bischöfe konzentriert und fast kaserniert an einem Ort, der den schönen Namen Himmelsporten trägt – dies ließe nicht nur auf das absolute Elite-Verständnis der Episkopen, sondern auch auf eine Art Demonstration eines Kern-Getto-Willens schließen. Viele Bischöfe werden solche Deutungen erschrecken – kumuliert man aber die Symptome, so wird der Eindruck immer stärker, daß sich episkopale Getto-Sehnsucht kraft Macht und Gehorsam zunehmend auf die Gesamtheit der Ortskirchen von Deutschland überträgt.

Auch der Rückzug von manchen Bischöfen und Pfarrern in den gesicherten Kreis von Vertrauten – ein Symptom für die Unsicherheit gegenüber aufgeklärten Gemeinden oder Gremien – trägt diesen Getto-Touch.

Was bei Bischöfen der breite, kommunikations-feindliche Hirtenbriefstil ist, das ist der Ferialton, in den der durchschnittliche Priester heute verfällt, wenn er zu predigen beginnt. Die in Privatgesprächen vernünftigsten Pfarrer – auch Professoren und Mönche – verfallen im Augenblick der Predigt oder Verkündigung im Gottesdienst in jene presbyteriale Berufskrankheit, die psychologisch als eine traumatische Verbindung von Stimmbandverkrampfung und Erhabenheitsanspruch zu deuten wäre. Plötzlich sind das nicht mehr Menschen, die Nachrichten verbreiten – Nachrichten von der Botschaft Christi –, sondern Gruppen-Instrumentatoren, die phonetisch und rhetorisch auf ein vorprogrammiertes Spezialpublikum geeicht sind. Ausnahmen bestätigen auch hier nur die Regel.

Es scheint, als sei die ganze Kaste der Berufs-Verkündiger a priori auf eine Art Getto-Verhalten hin erzogen und ausgebildet. Wer ausbricht aus dieser strengen Form und »Kirche in der Welt von heute«, wer für die Menschen der Welt von heute in den ihnen verständlichen Stilen und Formen kündigt, der wird zum Außenseiter der Priester-Branche. Diese Außenseiter ihrerseits, die sich weithin in ihrem eminent kirchen- und christustreuen Missionsverständnis von der Hierarchie unverstanden und verlassen fühlen, haben sich zu eigenen Solidaritätsgruppen der Priester zusammengeschlossen. Nicht nur die Unzufriedenheit mit dem »bischöflichen Arbeitgeber«, auch das Unbehagen, das aufkommt, wenn ein Priester einmal die vielbeschriebene Getto-Sehnsucht reflektiert, ist das Motiv, von

dem diese Solidaritätsgruppen zusammengehalten werden. Insofern wäre eine soziologische Analyse der 19 000 Priester in der Bundesrepublik durchaus aufschlußreich – mehr als die Umfrageergebnisse, die vorliegen und bei der Mehrheit der Priester die Getto-Sehnsucht bestätigen.

Vieles, was bisher oberflächlich als bloßer Machterweis oder als Machtanspruch der Hierarchie verstanden wurde, scheint durch die Einführung oder Wiedereinführung des Getto-Begriffs durch Karl Rahner in einem anderen Licht. Wo manche Macht vermuteten in der Kirche, steht schiere Angst der Kirchenfürsten.

In den außerpastoralen Spielfeldern des kirchenorientierten katholischen Christentums lassen sich dafür teilweise erschütternde Zeugnisse anführen, Zeugnisse, die beweisen, wie sehr sich die Kirche von heute dem universalen Geist der Kirche des Mittelalters etwa negativ entfremdet hat.

Ein weiteres Symptom für den grassierenden Getto-Geist dieser Kirche in Deutschland ist ihr absolutes Unverhältnis zu den Kommunikations-Medien kultureller oder aktueller Art, zu Literatur, Funk, Fernsehen und Presse. Um aus den letzten 20 Jahren nur vier Namen hervorragender deutscher Dichter, katholischer Dichter zu nennen: Werner Bergengruen, der frühe Stefan Andres (»Wir sind Utopia«), Gertrud von Le Fort und wohl die bedeutendste katholische Dichterin dieses Jahrhunderts, Elisabeth Langgässer. Sofern sie katholischerseits gewürdigt wurden, wurden sie verniedlicht und in provinzielle »Kirchendienstbarkeiten« übernommen. Die unveröffentlichten Briefe der Elisabeth Langgässer sind eine einzige Anklage gegen den kleinkarierten Getto-Geist der Kirche, teilweise ein Ausbruch der Verzweiflung. Gertrud von Le Fort, jene ungemein disziplinierte Dame, die ihre Bitterkeit nur ihrem Beichtvater in Gesprächen anvertraut hat und mehr an den Konzilsbremsen gelitten hat als manche wissen, hat ihr Zeugnis verborgen. Ihr Beichtvater starb überraschend und wohl auch überrascht, ehe er die Abreviatur eines geistigen Testaments der Gertrud von Le Fort hätte formulieren können. Stefan Andres – wer ihm in den letzten Monaten seines Lebens begegnet ist, wird das bestätigen – hat sich nicht nur aus literarischer Ergötlichkeit anderen, welt-freudigen Themen zugewandt. Bergengruen schließlich, ein Pragmatiker der Existenz, starb enttäuscht darüber, daß ihm trotz vieler Ehren in diesem Land die letzte Anerkennung als poeta christianus versagt blieb. »Die Anklage katholischer Dichter darf nicht verstummen«, so sagte Reinhold Schneider einmal – wer unter Katholiken kennt ihn heute

noch – einer der ganz großen Schriftsteller, der zu seiner Zeit so unbequem war wie heute vielleicht Walter Dirks, wenn beide auch im Werk Welten trennen?

Hat diese Kirche heute in Deutschland eigentlich ein reflektiertes Kulturbewußtsein, oder hat sie sich schon eingerichtet auf ein pastorales Getto der soziologischen Binnensicherung? Hat heute diese Kirche in ihrer Getto-Sehnsucht überhaupt noch eine Verbindung oder ein Verhältnis zur Kultur? Ist es nur die sicher anfechtbare literarische Qualität eines Mannes wie Heinrich Böll, die dieses Sekundärtalent in den Konflikt zur Kirche treibt? Oder Günter Grass: Hat denn keiner der Bischöfe oder Kulturprälaten der Kirche gespürt – spätestens nach der »Blechtrommel«, daß man diesem Grass nur den Schnurrbart aus der Maske rasieren muß, um in das Christengesicht eines zutiefst enttäuschten Ministranten zu schauen? Eine Generation jünger: Kurtmartin Magiera und Josef Reding, um nur zwei zu nennen: wer kennt sie von den Potentaten des deutschen »Kultur-Katholizismus«?

Ist es vielleicht auch ein Verzweiflungsakt, daß Magiera seine Mitarbeit an der Synode eingestellt hat?

Eine Kirche, die sich von der lebendigen Kulturgesellschaft absentiert, zieht sich in ein steriles Gettodasein zurück. Als G. Debus im Jahre 1968 im »Almanach für Literatur und Theologie« den Abgesang der christlichen Literatur intonierte, gab es kaum ein Echo. Auch die aufgeklärte Katholikenzeitung *Publik*, damals noch existent, hat das kaum zur Kenntnis genommen. Dabei war das, was Debus schrieb, eine Provokation des katholischen Kulturgeistes: »Den Literaten ist offenbar die christliche Tinte ausgelaufen, sie vermögen uns, was wir so das Christliche nennen, nicht mehr schriftlich zu geben. Wie die Gesellschaft, so die Literatur. Mit dem sogenannten Christlichen läßt sich bei uns kein Staat mehr machen.« 1971 versuchte P. K. Kurz in der »Zeitwende« noch einmal die kultur-morbiden Katholiken mit einem Aufsatz »Warum ist die christliche Literatur zu Ende?« aufzurütteln – aber wer liest unter Katholiken Zeitschriftenaufsätze? Weder Bischöfe noch Prälaten.

Die schein-konservative Katholiken-Intelligenz hält nichts mehr von der früher selbstverständlichen Information über Kulturvorgänge – in den gehobenen Pastorkreisen herrscht die akulturelle Management-Mentalität genauso wie in den Managerkreisen der Industrie. Man liest nicht. Man läßt lesen. Und man rezipiert die Lese-früchte der Referenten nur in dem Maße, in dem sie ins eigene Konzept der Getto-Mentalität passen. Alles andere ist feindlich.

Wenn man die letzten 500 Jahre Katholikengeschichte in Deutschland überblickt, war der deutsche Katholizismus noch nie so kulturfern wie heute – und noch nie so kulturarm, die sakrale Architektur vielleicht ausgenommen, obschon der Kirchenbau in Deutschland seine Entfaltungsmöglichkeiten mehr aus der Kapitalkraft der Kirche eines Wohlstandsstaates schöpft und im Bereich des »werteschaffenden« ökonomischen Prozesses anzusiedeln ist.

Nicht Kulturfeindlichkeit im eigentlichen Sinne, sondern Sterilität, Mangel an schöpferischer Kraft kennzeichnen den Katholizismus heute – und auch das ist ein Symptom von Getto-Geist.

Die Kirche ist ihrem Wesen nach auch als *ecclesia semper reformanda* eine missionarische Institution. Sie muß sich demnach nicht nur ihren treuen Gliedern, die ein Teil Kirche sind, sondern »Fremden«, anderen, ja Gegnern immer wieder verständlich machen, nicht um des Triumphes der Kirche wegen, sondern der Heilchance der »anderen« willen. Stil und Inhalt dieser »Missionierung« haben sich seit der Urkirche nicht geändert – nur die Mittel. Und ein für die Kirche in der Epoche der Massenmedien noch finanziell zu bewältigendes Mittel ist die Zeitung.

Eine Kurzfassung katholischer Zeitgeschichte am Beispiel der Zeitungsgeschichte der katholischen Kirche seit 1945 erhärtet leider nur die bisher angebotenen kritischen Denkanstöße. Kommunikationspolitisch waren die Kirchenleitungen nach 1945 eigentlich mit ihren langsam wieder erstehenden und wirtschaftlich zunehmend interessanter werdenden Kirchenzeitungen und Bistumsblättern zufrieden. Die »Getto-Presse« genügte. Man war darüber hinaus noch froh, daß katholische Laien gelegentlich bei der Lizenzverteilung der Besatzungsmächte für Tageszeitungen berücksichtigt wurden. Warum aber in der Lizenzpresse die katholischen Lizenzträger sich vorwiegend auf den Verlagsbereich zurückgezogen haben und den liberalen und sozialistischen Partnern den ganzen journalistischen Bereich überlassen hatten, darüber fehlt noch eine überzeugende Untersuchung, wie übrigens eine Arbeit über die Pressegeschichte des katholischen Deutschland seit 1945 überhaupt fehlt. Bis zum Beweis des Gegenteils muß jedenfalls festgestellt werden, daß die Kirchenleitungen nach 1945 kein Verständnis aufgebracht haben für die Notwendigkeit eines Kommunikations- oder Artikulationsorgans nach außen.

Der *Rheinische Merkur* war eine Privatinitiative zur Selbsterhaltung des elitären katholischen Konservatismus in Deutschland, und ohne diese hervorragende intellektuelle Leistung der Männer von

F. A. Kramer bis O. B. Roegele stünde es noch schlimmer um das intellektuelle Selbstverständnis des Katholiken in der Bundesrepublik. Aber überall dort, wo der *Rheinische Merkur* über die Grenzen der geschlossenen *societas perfecta* der Kirche hinausging, begegnete er Schwierigkeiten – ursprünglich auch in seinen ökumenischen Tendenzen. Heute ist das Blatt – nicht zuletzt wegen einer gewissen ökonomischen Absicherung – eine Bastion des reaktionären Kirchentums, in dem kaum mehr eine so herbe Kritik erscheinen könnte, wie sie einst Roegele gegen eine päpstliche Fehlentscheidung veröffentlicht hat. Das renommierteste Intelligenzblatt deutscher Katholiken ist auf katholischen Binnengeist, auf Getto hin domestiziert.

Die Geschichte der *Deutschen Tagespost* verlief auf anderen Ebenen nicht anders. Ihr Gründer, Johann Wilhelm Naumann, einer der großen Idealisten des katholischen Presseapostolats, wurde von Bischöfen fast gedemütigt, als er sein Blatt der Kirche von Deutschland übergeben wollte. Wenn dieses für den konservativen Katholizismus heute unverzichtbare Kommunikationsorgan des katholischen Mittelstandes – und der Begriff ist hier nicht ständisch-ökonomisch, sondern im Sinne des Intelligenz- und Intellektuellen-Niveaus gemeint – noch existiert, dann ist das ausschließlich der Opferbereitschaft von Redakteuren zu verdanken, die einst Tag und Nacht, ohne Aussicht auf Gehalt oder Entlohnung, diese Zeitung drei Wochen lang von der ersten bis zur letzten Seite selbst geschrieben haben. Heute ist die *Deutsche Tagespost* das exzellente Artikulationsorgan des Deutschen Getto-Katholizismus und vor allem wegen des Informationsreichtums der ausführlichen Leserbriefseiten eine unentbehrliche Lektüre für jene, die sich ein Bild über das Innen- und Politik-Verständnis des deutschsprachigen Landklerus in Europa machen wollen.

Ein chinesischer Kommunikationsforscher, der sich auf Grund der katholischen Presse in der Bundesrepublik über die Situation des deutschen Katholizismus informieren wollte, käme in der Tat zum Schluß, daß dieser Katholizismus in der Bundesrepublik sich auf Getto-Existenz einrichtet und kaum mehr eine Verbindung zur lebendigen Kulturgesellschaft dieses Landes hat.

Noch im Frühjahr 1971 war es anders – da leistete sich dieser deutsche Katholizismus noch ein Intelligenz-Organ für Christensignale nach außen. Damals existierte noch eine Zeitung, die heute längst vergessen ist und *Publik* hieß. Die Geschichte von *Publik* ist eine einzige Leidensgeschichte des publizistischen Geistes in der Kirche

von Deutschland und hängt eng mit der quasi-aristokratischen Scheinverfassung dieser Kirche zusammen. Über Einzelheiten wurde viel geschrieben – die Problematik ist in den Protokollen der 2. Vollversammlung der Synode nachzulesen, der Autor dieses Beitrages hat im Neuen Hochland 2/72 darüber einen Hintergrundbericht veröffentlicht, und es gibt ganze Dokumentationen über diesen Vorgang. Für unseren Zusammenhang ist nur die Frage wichtig, ob das Ende von *Publik* ein Indiz für den vermuteten Getto-Geist der Kirche in Deutschland ist.

Und *Publik* war bei allem Versagen im Feuilleton, im Kultur- und Literaturteil und in der Wertung des linksintellektuellen politischen Opportunismus im Grunde doch ein publizistisches Anti-Getto-Unternehmen. Seitdem es die Theologieblätter von *Publik* nicht mehr gibt, fehlt dem deutschen Katholizismus und der Kirche in Deutschland ein ernstzunehmender öffentlicher Dialog. Seitdem es *Publik* nicht mehr gibt, fehlt dem deutschen Katholizismus wieder die Artikulation nach außen. Seitdem es *Publik* nicht mehr gibt, fehlt dem deutschen Katholizismus die Kommunikations-Spannung – ein großer Teil katholischer Intelligenz ist publizistisch nicht mehr vertreten. Die Einseitigkeit der Information aber fördert die Getto-Mentalität, und was noch schlimmer ist, sie fördert die Resignation der »Guten«. Im Volk Gottes, das Kirche ist, haben die schöpferischen Kräfte, die nach vorwärts drängen, ihren Ort, und sie müssen sich artikulieren können, wenn Kirche nicht im bloß hierarchischen Form- und Sterilitätsverhalten verstumpfen soll. Käme eine Natur wie Franz von Assisi heute in diese Welt – wo ist ein Bischof, der wie Bischof Guido von Assisi seinen Mantel über den poverello legen und diesen verrückten Nachfolger Christi schützen würde? Haben wir diese Kirche nicht so ver-amtet und getto-isiert, daß jede Kreativität und Aktivität schon im Ansatz erstickt wird? Provoziert diese Beamten- und Amtskirche nicht geradezu schriftliche Revolutionäre, denen Dom Helder Camara in seinem selbstlosen Kampf und Idealismus mehr wert ist als die Solidarität zu einem Bischof oder Papst?

Der Getto-Geist und, soziologisch durchaus verständlich, die Getto-Sehnsucht vom Kardinal bis zum Kolpings-Sohn, gehört zu den ganz großen Versuchungen der katholischen Christen am Ende dieses Jahrtausends. Bis zur Jahrtausendwende wird – wenn man die Analogie der Geschichtswissenschaft nicht unterschätzt – auf diese Menschheit noch manche Erschütterung zukommen, Erschütterungen, die eschatologische Ausmaße annehmen bis hin zum »erwarte-

ten Ende« der Welt. Die Viten und Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts geben dem Kenner einen Vorgeschmack der Endzeitangst. Dem zynischen Historiker würde es ein Vergnügen bereiten, die Endzeitpsychose der satten Industriegesellschaft im Jahre 1997 im Zustand der absoluten Angst dramaturgisch aufzubereiten.

Unter diesen Zukunftsaspekten der modernen Gesellschaft und in Erwartung so außerordentlicher voraussehbarer, furchtbarer Belastungen der Menschen, stellt sich die Frage, ob die Kirche im Angesicht Gottes nicht schuldig wird, wenn sie sich den kleinbürgerlichen Luxus einer Getto-Sehnsucht leistet.

## ANHANG

*Zur umfassenderen Information des Lesers und wegen der häufigen Bezugnahme der Beiträge drucken wir nachstehend den vollen Wortlaut des Textes aus dem Januarheft wie auch aus dem Märzheft (Stimmen der Zeit 1972) ab.*

### Marsch ins Getto?

Es soll hier nicht vom Untergang von »Publik« gesprochen werden. Aber von vielen wird dieser Untergang als Symptom betrachtet, daß diejenigen, die diesen Untergang zu verantworten haben (dazu gehören nicht bloß die Vertreter der »Amtskirche« im engeren Sinn, sondern auch sehr viele, die, um mit Alois Schardt zu reden, das »Milieu« bilden), von einem geheimen Willen zu einem Marsch des deutschen Katholizismus ins Getto beseelt sind, auch wenn diese ihren Willen sich selbst und erst recht anderen nicht eingestehen werden. Es ist auch betont worden, daß sich solche Symptome im deutschen Katholizismus mehren. Sie sollen hier nicht im einzelnen aufgezählt werden.

Der vor sich selbst sich versteckende Wille zum Getto besteht darin, daß man den deutschen Katholizismus und die deutsche katholische Kirche so haben will, wie sie früher waren: Eine in Glaube und Lebenspraxis und in der Reaktion auf die gesellschaftliche Umwelt in sich sehr homogene, nach außen deutlich abgegrenzte Gruppe, die auf ihre Geschlossenheit und auf die damit gegebene Bedeutung nach außen stolz war. Sie wußte ihre letzten Glaubensüberzeugungen relativ rasch und unter einer in der Gruppe fast allgemeinen Zustimmung in praktische Maximen und Verhaltensmuster umzusetzen. Sie besaß eine sehr einheitliche Theologie, für welche die verschiedenen Schulen und Richtungen im Grund doch nur recht harmlose Variationen bedeuteten. Sie war eine Gruppe, die praktisch in einer politischen Partei repräsentiert wurde. Sie übte, ohne es recht zu merken, im großen und ganzen eine »Religion«, die in ihrem konkreten Stil trotz allen universalen Anspruchs einer kleinbürgerlichen und bäuerlichen Gesellschaftsgruppe entsprach. Sie vertrat eine für alle geltende Botschaft und fühlte sich andererseits dennoch in ihrer Partikularität konfessioneller, politischer und kul-

tureller Art nicht besonders beunruhigt, weil sie für sich selbst zahlreich und gesellschaftlich nicht ohne Macht war. Daß man faktisch zu einem solchen Katholizismus nicht zurück kann und daß der Versuch zu einer solchen Rückkehr auch dem Geist des letzten Konzils widerspräche, müßte klar sein. Diese Einsicht wirkt sich auch ziemlich überall dadurch aus, daß niemand zugeben wird, er wolle eine Rückkehr zu einem pianischen Monolithismus und in ein Getto. Aber ob dieser Wille sich nicht doch tatsächlich in vielen Einzelperscheinungen des kirchlichen Lebens geltend macht – und zwar ohne eine explizite Theorie des Gettos?

Man spricht von der »kleinen Herde«; man konzipiert sie aber unreflex nach dem Muster einer Sekte, die gar nicht offen sein will für das Ganze der Gesellschaft und der Kultur, sondern sich als einen »heiligen Rest« betrachtet, ohne sich ernsthaft der universalen Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche zu widmen. Man identifiziert zu einfach christlichen Glauben und Theologie und hält darum jeden, gewiß oft unbequemen, Pluralismus in der Theologie für eine Sprengung der Einheit des Glaubens. Tatbestände und Ereignisse, die am Rand des kirchlichen Lebens immer noch und immer wieder als Beispiele eines mutig weltoffenen Christentums gegeben sind, benutzt man als Argumente, man sei doch gar nicht reaktionär. Extreme, die nicht selten »links« vorkommen, werden zu Legitimationen, möglichst »rechts« zu sein oder einfach im bisherigen Stil weiterzumachen. Man hält das traditionell Überkommene, die bloße Gewohnheit, für die goldene Mitte, der gegenüber alles Neue sich erst noch zu rechtfertigen habe. Man übersieht, daß auch das Gewohnte sehr »extrem« sein kann. Man macht die geringe Zahl der »praktizierenden« Christen in anderen Kirchen zum Argument, daß man sich nicht sonderlich bemühen müsse, möglichst vielen ein für sie heute wirklich assimilierbares Christentum anzubieten. Man macht sekundäre Dinge, deren Relativität man theoretisch gar nicht im Ernst bestreiten kann, in der Praxis zu absoluten Fixpunkten, von denen aus alle kirchliche und geistespolitische Strategie errechnet und entschieden wird. Man vergißt, daß es auch einen Tutorismus des Wagnisses gibt, das in bestimmten Fällen mehr Aussicht auf Sieg bietet als eine steril kluge Vorsicht. Man wagt nur »Experimente«, die keine sind, weil sie, wie immer sie ausgehen, nichts schaden. Es gibt eine Pseudotheologie des Marsches ins Getto, eines Willens dazu, geboren aus Angst, Enttäuschung über Mißerfolge, berechtigter, aber verängstigter Sorge um das Evangelium und die Kirche in einer Zeit, in der ein aus

und in der Mitte des heutigen Lebensgefühls neu gewonnener Christ mehr bedeuten müßte als die Bewahrung zweier Christen, die es nur aus der gegebenen Macht ihres traditionellen gesellschaftlichen Milieus noch sind. Vor einer solchen Pseudotheologie, auch wenn sie nicht reflektiert und zu einem System vereinigt ist, sollte man heute sehr auf der Hut sein.

Karl Rahner SJ

### Widerspruch auf »Marsch ins Getto«

Zu Karl Rahners Beitrag »Marsch ins Getto!« im Januarheft dieser Zeitschrift haben wir eine Reihe von Leserzuschriften erhalten. Wegen der Wichtigkeit des Themas drucken wir Auszüge dieser Briefe ab. Karl Rahner erhält zu einer abschließenden Stellungnahme das Wort.

Die Redaktion [Stimmen der Zeit]

Jedermann hat das Recht, den Mißerfolg eines von ihm für gut und notwendig gehaltenen Blattes zu bedauern. Niemand, auch Prof. Rahner nicht, sollte aber diesem Bedauern dadurch Ausdruck geben, daß er diejenigen, die seine Meinung nicht teilen, kurzerhand abqualifiziert.

Er erhebt die Stimme einer Gruppe zum Evangelium und bezeichnet diejenigen, die sich den Ansichten dieser einen Gruppe nicht anschließen wollen oder können, als »Milieu«, als »heiligen Rest«, als »Anhänger einer Pseudotheologie«.

Es ist ein trauriges Kennzeichen unserer Zeit, Toleranz stets nur zu fordern, aber nur höchst ungern (am liebsten gar nicht) zu gewähren. Wer in der Verleihung des Friedens-Nobelpreises an Brandt nicht der Weisheit letzten Schluß erblickt, wird automatisch zum Entspannungsgegner, zum Friedensfeind, zum Kalten Krieger. Wer nicht bereit war, »Publik« zu kaufen, identifiziert sich damit automatisch mit dem alten »Zentrum«, unterliegt dem »geheimen Willen zum Marsch ins Getto«, gehört zu einer »kleinbürgerlichen und bäuerlichen Gesellschaftsklasse«. So einfach ist das.

Daß sich selbst große, einst hochgeachtete und bewunderte Theologen diesem Trend zur unzulässigen Vereinfachung, zur groben Schwarz-Weiß-Malerei nicht zu entziehen vermögen, ist tief bedauerlich. Aus dem verächtlichen Wort »kleinbürgerliche und bäuerliche Gesellschaftsgruppe« spricht nicht die Sorge eines engagierten Christen und Humanisten, sondern nur mehr intellektueller

Hochmut und ein elitäres Bewußtsein, das man – an anderen – stets gern kritisierte.

Noch leben wir in einer Gesellschaft, die zwar verbesserungsbedürftig ist, in der es dem einzelnen aber überlassen bleibt, selbst zu entscheiden, was ihm zusagt und was ihm nicht zusagt. Nicht nur als Vorsitzender eines Pfarrgemeinderates, sondern ganz einfach als Christ und als Bürger in dieser Gesellschaft wehre ich mich ganz entschieden dagegen, daß eine Gruppe von Zeitgenossen den wahren Geist und den »Fortschritt« gepachtet zu haben glaubt und alle Andersdenkenden kurzerhand als *quantité négligeable* abtut. Ganz abgesehen davon, daß ich mich für gewisse »Freunde« bedanken würde, die anlässlich des »Todes von Publik« plötzlich ein ebenso rührendes wie erstaunliches »Interesse« am Katholizismus bekundeten...

»Publik« wurde trotz massiver materieller Unterstützung durch die »Amtskirche« von der Leserschaft nicht oder nicht genügend akzeptiert. Man mag diese Tatsache bedauern. Argumente und Tonart Prof. Rahners widersprechen aber in jedem Fall den gerade von ihm so gern benützten Begriffen von der »pluralistischen Gesellschaft«, der »Demokratisierung«, dem »Mündigwerden« und, vor allem, dem »Dialog«. Herabsetzung und Verächtlichmachung sind dafür schlechte Grundlagen. Oder unterliegt der Dialog mit Katholiken anderen Spielregeln als der mit Marxisten?

Hieronymus Graf Almeida, Starnberg

Die vielen, die das »Milieu« bilden, haben in Zeiten der Verfolgung der Kirche in großer Zahl ihren Mann gestanden, wenn es galt, zu beweisen, daß die Kirche sich nicht auf die »Praktiken von Altar und Sakristei« (Pius XI. gegen den italienischen Faschismus) zu beschränken habe. Diese vielen sind auch heute nicht willens, ins Getto zu gehen. Aber die Schwierigkeit besteht jetzt in der Verunsicherung im Glauben, wie sie nicht zuletzt von Gliedern der Kirche innerhalb der Kirche selber verursacht wird. Weniger daß die vielen »nicht offen sein wollen für das Ganze der Gesellschaft und Kultur«, leiden sie vielmehr unter der Unruhe und Unsicherheit, wie sie durch theologische Konfusion von Kanzeln und Kathedern und durch öffentliche Publikationsorgane hervorgerufen werden. Dies will ich aber wahrhaftig nicht von Karl Rahner sagen. Aber in sachlicher Hinsicht ist zu seinen Ausführungen »Marsch ins Getto?« doch zu fragen, ob er nicht etwas simplifiziert, wenn er meint, daß die verschiedenen Schulen und Richtungen (im Gegensatz zum

heutigen Pluralismus der Meinungen) doch nur recht harmlose Varianten bedeutet hätten. Es sei nur an das kleine Büchlein von Karl Adam »Christus unser Bruder« erinnert, das seit den zwanziger Jahren einen ganz neuen Frömmigkeitstyp in der Kirche geschaffen hat.

Es ist mir auch nicht recht begreiflich, wie man die Augen verschließen kann vor den großen und fruchtbaren Erträgen religiös-kultureller Arbeit, etwa auf dem Gebiet der Liturgie, der christlichen Kunst und auch der Literatur, ganz zu schweigen von den großen karitativen Leistungen der Kirche, besonders nach dem letzten Krieg. Und ist dies alles geschehen durch »eine Gruppe, die praktisch in einer politischen Partei repräsentiert wurde?« Das scheint doch etwas einseitig geurteilt zu sein, wenn ich bedenke, daß die Kirche weder in den zwanziger Jahren und erst recht nicht nach 1945 (von den Jahren 1933–1945 ganz zu schweigen) in Deutschland in einer politischen Partei repräsentiert wurde.

Und wie kann Karl Rahner sagen: »Man spricht von der »kleinen Herde«; man konzipiert sie als unreflex nach dem Muster einer Sekte, die gar nicht offen sein will für das Ganze der Gesellschaft und der Kultur, sondern sich als einen »heiligen Rest« betrachtet, ohne sich ernsthaft der universalen Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche zu widmen.« Ich will hier gegen Rahner nicht die »unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten« und nicht die »wunderbare Fortpflanzung der Kirche« (nach dem Vaticanum I) setzen: das könnte als Triumphalismus ausgelegt werden. Aber es scheint doch eine Verkennung der missionarischen Aktivität der Kirche auf theologisch-pastoralem wie auf sozial-karitativem Gebiet zu sein, wenn es heißt, man kümmere sich nicht ernsthaft um die universale Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche.

Und dann die irrealen oder lebensfremden Ausspielungen eines in der Mitte des heutigen Lebensgefühls neu gewonnenen Christen gegen die Bewahrung von zwei Christen, die es nur aus der gegebenen Macht ihres traditionellen gesellschaftlichen Milieus noch sind. Als ob die letztgenannten, wenn es sie in dieser Form überhaupt noch gäbe, nicht auch ständig neu gewonnen werden müßten, freilich nicht mit Thesen, die zum Defaitismus werden können, sondern mit der Leuchtkraft der Frohbotschaft und damit der Erlösung in Jesus Christus unserm Herrn.

*Joseph Brosch, Bischöfl. Offizial, Aachen*

Sie treten in Ihrer Abhandlung für Pluralismus ein, ohne zu bedenken, daß ein zuviel an Pluralismus – und heute gibt es ein zuviel an Pluralismus – von Übel ist. Zuviel an Pluralismus in der Kirche (die Theologie ist ein sehr einflußreicher und bedeutender Bestandteil der Kirche!) bedeutet geistige Zerrissenheit, durch die keine Menschen für das Christentum gewonnen werden. Christus bot nicht das Bild geistiger Zerrissenheit, sondern geistiger Klarheit und Geschlossenheit.

Es ist heute Mode, die Mängel der Kirche der Vergangenheit hervorzuheben. Diese Kirche trug gewiß deutliche kleinbürgerliche Züge; sie hatte aber auch ihre Vorzüge gegenüber der heutigen Kirche, in der viel Verwirrung und zuviel Anpassung an den modernistischen Zeitgeist zu beklagen ist. Christus hat sich nicht an den damaligen modernistischen Zeitgeist des Judentums, getragen von den Pharisäern und Schriftgelehrten, angepaßt. Man sollte nicht so selbstgerecht sein, nur die früheren Einseitigkeiten der Kirche zu sehen, nicht aber die heutigen Einseitigkeiten.

Die politischen Mächte haben zu allen Zeiten versucht, das Christentum und die Kirche für ihre Zwecke einzuspannen. Das haben versucht die deutschen Territorialfürsten (mit großem Erfolg bei Luther), die Monarchien (Gottesgnadentum), das Besitzbürgertum und die Nationalsozialisten. Heute suchen die Sozialisten die Kirche für ihre Zwecke umzufunktionieren.

Wenn man der Kirche einen Vorwurf machen kann, so ist es der, daß sie dem jeweiligen Ungeist und Trend der Zeiten zu wenig Widerstand entgegengesetzt hat.

*Franz Wimmer, Sozialgerichtspräsident a. D., Landshut*

Wenn man auf diese drei Leserbriefe erschöpfend antworten wollte, dann müßte man ein Buch schreiben und wäre auch dann nicht am Ende. So möchte ich nur drei kleine Anmerkungen machen.

1. Ich gestehe, daß ich mir weniger polemisch vorkomme, als meine »Gegner« beklagen. »Kleinbürgerlich« z. B. ist bei mir ein soziologischer Ausdruck, der mit einer Abwertung nichts zu tun hat; ich stamme selbst aus einem solchen Milieu. Daß aber das Großbürgertum, die Intelligenz, das hohe Geistesleben in Kunst, Literatur und den weltlichen Wissenschaften aufs Ganze gesehen seit der französischen Revolution nicht mehr christlich und kirchlich waren, das ist eine Tatsache, wenn man die Dinge sieht, wie sie sind. Die fortschreitende »Entchristlichung« der modernen Kultur wird gerade in dem Milieu am meisten beklagt, aus dem, wie ich meine, auch diese



drei Briefe stammen. Daß es immer auch Gegenbeispiele, und zwar bedeutende gibt, ist selbstverständlich. Aber eine Argumentation von diesen Gegenbeispielen her, die im ganzen der modernen Kultur nicht typisch, sondern marginal sind, verfehlt die Einsicht in Tatsachen, die nicht zu leugnen sind. Wenn sie von Menschen gemacht werden, die durch Gottes Gnade, trotz ihrer unbestreitbaren Zugehörigkeit zu Christentum und Kirche, sich unbefangen in einem guten Sinn zur modernen Welt zählen können, dann ist zwar verständlich, daß sie die Schilderung des faktisch homogenen Katholizismus früherer Zeiten im Kontrast zur heutigen Situation nicht gleich akzeptieren, aber es ist noch kein Beweis, daß diese Schilderung nicht stimmt oder besonders polemisch war. Ich bitte die Leser, nach diesen drei Briefen meine eigenen Ausführungen nochmals zu lesen und zu urteilen, ob bei mir wirklich mehr »Hochmut und elitäres« Bewußtsein vorliegen. Ich sage das, weil ich meine, wir alle sollten uns vor solchen moralisch abqualifizierenden Urteilen hüten. Eine Schilderung der deutschen Kirche unter religionssoziologischen Aspekten ist legitim und berechtigt meiner Meinung nach noch nicht zu moralischen Vorwürfen an meine Adresse.

2. Diese Schilderung der früheren Kirche in Deutschland aber ist richtig. Sie ist natürlich vereinfachend und global, weil das auf kleinem Raum gar nicht anders sein kann und weil die Hervorhebung bestimmter Züge notwendig war, um deutlich zu machen, daß wir an einem Katholizismus mit diesen Eigentümlichkeiten nicht mehr festhalten können. Das geht nicht mehr oder höchstens nur dann, wenn wir uns mit einem Gettodasein der Kirche als einer (soziologisch gesehen) Sekte abfinden und dann selbstverständlich in Gefahr sind, dieses Getto auch noch theologisch zu rechtfertigen. Daß innerhalb des früheren deutschen Katholizismus Großartiges an Theologie, Missionsarbeit, christlicher Gesellschaftslehre, Caritas usw. geleistet wurde, habe ich doch wirklich nicht bestritten. Aber auch eine solche vorbehaltlose Anerkennung ändert nichts an der Tatsache, daß dieser deutsche Katholizismus im ganzen der modernen Kultur gegenüber marginal war, ein gebrochenes und wenig schöpferisches Verhältnis zu ihr hatte. Man muß das ehrlich sagen, auch wenn man überzeugt ist, daß ein Christ dieser Welt gegenüber, die immer im argen liegt, ein kritisches Verhältnis haben muß.

3. Die Tendenz auf einen Marsch ins Getto hin ist bei uns gegeben. Das kann und darf man sagen, auch wenn es in unserer Zeit noch

größere und bedrohlichere Gefahren gibt. Namen tun nichts zur Sache und ich werde sie nicht nennen. Aber wenn z. B. irgendwo ein Kardinal außerhalb Deutschlands sagte, es schade letztlich gar nichts, wenn noch viel mehr Priester weggehen, wenn die Erzdiözese Köln nur die Hälfte ihrer Priester hätte, würde sie immer noch so viele haben, wie seine ebenso große Diözese, und bei ihm ginge dennoch alles sehr gut, dann meine ich, da liege eine Gettomentalität vor. Und auch dann, wenn mir ein anderer Kardinal einmal vorrechnete, daß die für bald zu erwartenden minimalen Zahlen von praktizierenden Katholiken leicht von einem durch die Zölibatsforderung dezimierten Klerus versorgt werden können, scheint mir hinter solchem Denken eine bedenkliche Theologie des »heiligen Restes« zu stecken. Ich kann zwar nicht billigen, aber verstehen, wenn vielen Katholiken in Deutschland die »Richtung« von »Publik« nicht zusagte. Aber ich gestehe, daß es mir leichter fiel, einen Verdacht auf eine Gettomentalität bei den Gegnern von Publik zu überwinden, wenn diese Gegner ebenso laut und energisch eine neue katholische Wochenzeitung vom Niveau von »Publik«, wenn auch mit einer anderen »Richtung« gefordert hätten. Davon ist mir nichts bekannt. Man scheint mit den (in sich selbst sehr aner kennenswerten) Kirchenblättern und mit der mir weniger zusagenden »Deutschen Tagespost« auszukommen. Das sind, in sich betrachtet, nur kleine Symptome für die von mir befürchtete Gefahr. Man könnte noch viele aufzählen und müßte doch immer damit rechnen, daß die, die eine solche Gefahr nicht sehen oder stillschweigend gar nicht als Gefahr fürchten, sich von Einzelsymptomen nicht überzeugen lassen. Aber man kann für das Bestehen einer solchen Gefahr nicht anders argumentieren, weil natürlich eine Gettomentalität sich nie als solche theoretisch bei uns aussprechen und reflektieren wird. Ich stelle fest: Die Gefahr des Gettos besteht.

Wenn die Entwicklung zu einer Polarisierung der deutschen Katholiken in zwei Lager weitergeht, werden wir am Ende zwei Gruppen haben: eine »rechte«, die im Stil von »Una Voce« oder dem »Fels« (große Unterschiede zwischen den Untergruppen bei dieser »Rechten« ausdrücklich zugegeben) in ihrer Treue zur Kirche reaktionär traditionalistisch sind, und eine »Linke«, die nur noch kritisiert und allmählich gegenüber der Kirche gleichgültig und uninteressiert wird. Man sollte die Gefahr einer solchen Entwicklung nicht für unüberwindlich halten. Sie ist da. Um sie zu bannen, muß man vor der Gefahr eines Marsches ins Getto warnen. *Karl Rahner SJ*

## Die Mitarbeiter

*Hieronymus Graf Almeida*, Jahrgang 1923, Dipl.-Ing., Architekt,  
Starnberg

*Joseph Brosch*, Jahrgang 1907, Dr. theol., Bischöflicher Offizial in  
Aachen

*Marianne Dirks*, Jahrgang 1913, Synodalin und bis Herbst 1972 Prä-  
sidentin des Zentralverbandes der Frauengemeinschaften, lebt in  
Wittnau

*Ernst Engelke*, Jahrgang 1941, Synodale und Priester in Hannover

*Karl Forster*, Jahrgang 1928, Professor für Pastoraltheologie an der  
Universität Augsburg

*Heinrich Fries*, Jahrgang 1911, Professor für Fundamentaltheologie  
an der Universität München

*Franz Hamburger*, Jahrgang 1946, Synodale und Assistent an der  
Universität Heidelberg

*Klaus Hemmerle*, Jahrgang 1929, Professor für Fundamentaltheolo-  
gie an der Universität Bochum

*Horst Herrmann*, Jahrgang 1940, Professor für Kirchenrecht an der  
Universität Münster

*Oskar Köhler*, Jahrgang 1909, Professor für Universalgeschichte an  
der Universität Freiburg im Breisgau

*Hanna-Renate Laurien*, Jahrgang 1928, Dr. phil., Synodalin und  
Staatssekretärin im Kultusministerium von Rheinland-Pfalz

*Karl Lehmann*, Jahrgang 1936, Professor für Dogmatik und ökume-  
nische Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau

*Hans Maier*, Jahrgang 1931, Professor für Politische Wissenschaft  
an der Universität München und Bayerischer Staatsminister für  
Unterricht und Kultus

*Franz Wimmer*, Jahrgang 1902, Sozialgerichtspräsident a. D. in  
Landshut

*Josef Othmar Zöllner*, Jahrgang 1926, Journalist und Abteilungsleiter  
im Bayerischen Rundfunk, München

4/73

12.-

RR 9.10.73