

Amerikanischer Katholizismus: Aufbruch oder Verfall?

Vorgänge, Entwicklungen, Urteile

Nach dem „Catholic Almanac“ vom Jahre 1981 zählt die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten 49 812 178 Mitglieder. Das sind 22,4 Prozent der Gesamtbevölkerung. Gegenüber dem Vorjahr bedeutet dies einen Zuwachs von 210 143 Katholiken. Nordamerika hat in 33 Erzdiözesen und 138 Diözesen insgesamt 357 Bischöfe einschließlich der Weih- und Missionsbischöfe, 56 Erzbischöfe und 10 Kardinäle. Die Zahl der Welt- und Ordenspriester beträgt 58 621. Gegenüber dem Vorjahr hat sich die Zahl der Weltpriester um 191 erhöht. Hingegen war bei den 126 517 katholischen Schwestern eine Abnahme von 1861 zu verzeichnen. (Catholic Almanac 1981, Felician A. Foy Ed., Our Sunday Visitor Inc., Huntington, Indiana 1981, S. 474.) Hier sind die Statistiken seit zwanzig Jahren rückläufig. Mehr als 40 000 Schwestern verließen innerhalb dieses Zeitraumes die Ordensgemeinschaften, neben mehreren tausend Priestern, die nach dem Zweiten Vatikanum ihr Amt aufgegeben haben oder heirateten. Bei den Priestern allerdings scheint der Exodus fast beendet; die Zahlen zeigen eine positive Tendenz.

Vor den modernen Strömungen kapituliert?

Somit ist der große Aderlaß des amerikanischen Katholizismus zwar vorüber, aber die „Identitätskrise der Kirche“ ist es nach dem Urteil von *James Hitchcock* noch nicht. Hitchcock, Geschichtspräsident an der katholischen St. Louis University in Missouri, zählt zu den gemäßigt Konservativen in den USA. Er hat sich mit einigen Buchveröffentlichungen zum amerikanischen Katholizismus einen Namen gemacht. Er ist der amerikanische Herausgeber der internationalen Zeitschrift „Communio“. Sein jüngstes Buch heißt „Katholizismus & Modernität“. Es führt den Untertitel „Konfrontation oder Kapitulation?“ Hitchcocks Fazit: die Kirche in den USA habe nach dem Zweiten Vatikanum weithin vor den modernen Strömungen kapituliert. Nach seiner Auffassung nahm die *Krise* ihren Ausgang von der Elite in der Kirche, den Priestern, den Angehörigen der Ordensgemeinschaften, den Seminaristen; von dorthin sei sie in die ganze Kirche vorgedrungen. „Pfarrhäuser und Klöster waren auf einmal voller Leute, die nichts mehr verlangten als ein normales Leben zu führen, wie es die anderen auch taten. Sie wollten die Last, anders zu sein, loswerden.“ Andere forder-

ten, vom *Unbedingten* in der Moral Abschied zu nehmen, worauf der Abschied vom Unbedingten „dort oben“ folgte; sie konnten sich unter Gott nichts mehr vorstellen. „Flight from Eternity“ nennt Hitchcock dieses Kapitel – Flucht vor der Ewigkeit, vor der Transzendenz. Andere Kapitel lauten „Illusion of Pluralism“, „Triumph of Bureaucracy“ oder „Kingdom of Politics“ – Illusion des Pluralismus, Triumph der Bürokratie (in der Kirche), Reich der Politik.

Hitchcock wendet sich gegen die *Psychologisierung des Glaubens*, die er als den „Einbruch der therapeutischen Mentalität in die Kirche“ charakterisiert. Das „Ich glaube“ der asketischen Tradition habe dem „Man fühlt“ der therapeutischen Intention Platz gemacht, in der nichts höhergestellt werde als Selbstverwirklichung, „The Imperial Self“. Das werde dann alles unter dem Synonym „Pastoral“ angeboten, was immer gerade als modische Praxis ankomme. (Catholicism & Modernity. Confrontation or Capitulation?, The Seabury Press, New York 1979, S. 5, S. 36, S. 41.)

Noch sehr viel schärfer geht Monsignore *George A. Kelly*, 1916 geboren, mit dem „zeitgeist“ – die Amerikaner haben diesen deutschen Ausdruck merkwürdigerweise in ihre Sprache übernommen – in der Kirche zu Gericht. „Ein Guerilla-Krieg tobt in unserer Kirche, und der Ausgang ist noch gänzlich ungewiß“, schreibt Kelly im Vorwort seines mit dem Imprimatur des Generalvikars von New York versehenen Buches „The Battle for the American Church“ (Image Books Doubleday, Garden City, New York 1981) – Die Schlacht für die amerikanische Kirche. „Who’s in Charge?“ – Wer hat denn eigentlich noch das Kommando in der Kirche? fragt dieser Kritiker mit dem Blick auf manche Theologen, die im Namen ihrer Wissenschaft immer radikalere Anpassungen an protestantisches und weltliches Ideengut vollzogen. In den Kapitelüberschriften von George A. Kelly prasselt es nur so. Das Zweite Vatikanum wird mit den „Schocks nach einem ekklesiastischen Erdbeben“ in Verbindung gebracht. „Embattled Priests, or the Disorder of Melchisedech“ ist ein anderes Kapitel überschrieben – was man frei übersetzen muß: Priester in der Anfechtung, oder die Unordnung des Melchisedech. Nun könnte man sich täuschen, wenn man meint, dieser amerikanische Monsignore habe einen Thriller geschrieben oder sei kaum ernst zu nehmen. Die 500 Seiten umfassende Paperback-Ausgabe findet ihren Absatz. Kelly spricht von weitverbreitetem „religiösen Verbrechen“, sieht eingeschüchterte Bischöfe vor Moder-

nisten zurückweichen. Sein „Zurück zur Autorität, zum Magisterium, zur Unveränderlichkeit der Dogmen“ ist durchaus nicht untypisch für eine Grundströmung in den letzten Jahren, der sich die Kirche in den USA von den Auswirkungen des Zweiten Vatikanums sich abwendend ausgesetzt sieht.

Szenenwechsel in den 60er Jahren

Für den Europäer ist es schwer, den radikalen Einschnitt, den Vatikanum II für den amerikanischen Katholizismus gebracht hat, nachvollziehen zu können. Als der Verfasser dieses Berichts 1951 zum erstenmal als Fulbright-Student in den USA war, konnte er den amerikanischen Katholizismus als typische Einwanderer- und Missionskirche kennenlernen. Katholik zu sein, das war etwas für die Iren, die Polen, die Italiener, die arm und vor noch nicht langer Zeit eingewandert waren und meistens aus den ärmsten Gegenden Europas stammten, wo die Landbevölkerung noch abergläubisch war. In Amerika kamen sie in eine vollkommen fremde Welt, kaum der Sprache mächtig. Da war es nicht verwunderlich, daß sie sich in ihren katholischen Ghettos zusammenschlossen, unter großen Opfern eigene Schulen für die Kinder – sie sollten es besser haben! – gründeten und die Pfarrgemeinde eine zweite Heimat wurde. Die alteingesessenen Amerikaner, auch als WASP's (White-Anglo-Saxon-Protestants) gekennzeichnet, gehörten ganz überwiegend den protestantischen Kirchen an.

Ein tiefer Graben, ja offene Feindseligkeit trennte die Konfessionen, wozu erschwerend die *sozialen Unterschiede* hinzutraten. Katholiken in Schlüsselpositionen der Wirtschaft, als Ärzte, Journalisten oder Universitätsprofessoren waren nur selten anzutreffen. (vgl. *Andrew M. Greeley, The American Catholic. A Social Portrait*, Basic Books, New York 1977, S. 69f.) Die Kirche selbst war nicht nur im kulturellen, sondern auch im theologischen und liturgischen Sinne „ärmlich“. Die meisten beteten den Rosenkranz während der Messe; selten hörte man ein Kirchenlied oder eine Predigt, die sich an der Schriftauslegung orientierte. Man mußte schon zu den Jesuiten auf der Park Avenue nach New York fahren, wollte man eine theologisch gediegene Predigt hören. Das Schlimmste aber war das dauernde Betteln um Geld, um „donations“ für dieses oder jenes Projekt, aus sehr verständlichen Gründen, weil die Kirchen sich ausschließlich selbst finanzieren und es in den Vereinigten Staaten kein Kirchensteuersystem gibt.

Der Szenenwechsel kam schlagartig in den frühen sechziger Jahren. Wahrscheinlich wäre er auch ohne das Konzil eingetreten. Die katholische Kirche Amerikas trat aus ihrer Adoleszenz-Phase heraus. Das weitverzweigte System katholischer Schulen, Colleges und Universitäten – die Kirche unterhält heute 8149 Grundschulen, 1527 höhere Schulen und 239 Colleges und Universitäten – hatte eine neue Generation von katholischen „Aufsteigern“ entlassen. Die Zahl der Konversionen nahm zu; darunter waren

auch Prominente aus Politik und Wirtschaft, die sich in einer skeptischer gewordenen, liberal-protestantischen Umwelt von der katholischen Glaubensvitalität angezogen fühlten, während sich die kirchlichen Bindungen in den sechziger Jahren generell abschwächten.

Das Entscheidende aber war, daß die katholische Kirche nun vollends „amerikanisch“ wurde. Das heißt, man akzeptierte sie; der Mehrheit erschien sie nicht mehr bigott, hinterwäldlerisch, ultramontan. Mit *John F. Kennedy* zog zum erstenmal ein Katholik ins Weiße Haus. Diese Präsidentenwahl markierte den Durchbruch in der augenfälligsten Weise für ganz Amerika. An dieser Stelle tritt auch das Zweite Vatikanum mit seiner weltweiten Publizität ins Bild. Das war nicht mehr die alte, muffige, intolerante Kirche von jansenistisch-irischem Zuschnitt. Papst Johannes XXIII. hatte die Fenster zur Welt weithin geöffnet. Die Kirche bekannte sich nun selbst dazu, reformbedürftig zu sein. Die Pflicht und das Recht jeder Person, letztlich seinem Gewissen verantwortlich zu sein, ließen ein neues Menschenbild und Ethos hervortreten, daß der amerikanischen Demokratie viel gemäßer war. Die Bürgerrechtsbewegung horchte auf, als das römische Konzil schließlich das Recht von Minderheiten verteidigte. Und schließlich war es ein amerikanischer Jesuit und Konzilsberater, *John Courtney Murray*, der die Toleranzidee in den Konzilsberatungen über die Religionsfreiheit durchsetzte und die Versöhnung zwischen dem amerikanischen Katholizismus und den demokratischen Idealen eines Jefferson oder Hamilton anbahnen half. „Ökumene“ war nicht mehr länger ein katholisches Fremdwort in den USA.

Den Herausforderungen des Konzils nicht gewachsen?

Die Wucht dieses Wechsels traf den größten Teil der Katholiken allerdings unvorbereitet. Für sie brach eine Welt zusammen. Die Kirche war nicht länger der monolithische Block. Was sie als Kinder gelernt hatten, sollte nicht mehr gelten: Kein Fleisch am Freitag, kein Besuch protestantischer Gottesdienste, keine Mischehen, keine Scheidungen, eine rigide Sexualmoral, der unverrückbare Glaubensanspruch, in der alleinseligmachenden Kirche zu sein. Die Amerikaner sind gesetzestreu, und die amerikanischen Katholiken waren es ganz besonders. Das kommt aus der *puritanischen Tradition* des Landes und einem starken *Konformitätsdruck*, der seinen Widerpart in einem ebenso ausgeprägten Individualismus und Pragmatismus einer weltzugewandten Religiosität findet. In dieses Klima mußte die päpstliche Enzyklika „*Humanae vitae*“ wie eine Bombe einschlagen. Noch mehr als bei uns nahmen sich die Medien dieses Themas an, enttäuscht darüber, daß das „aggiornamento“ scheinbar wieder zurückgenommen werden sollte; die Katholiken selbst waren ratlos und verwirrt. War das Konzil mißverstanden worden? Die Erschütterung der Standpunkte und Gewohnheiten erreichte ein ungleich tieferes Ausmaß, als

man es jemals in den katholischen Kirchen Europas gespürt hat.

„Fast jeder von uns, der die Zeit von 1965 bis 1979 miterlebt hat, verspürte einmal den fast unwiderstehlichen Wunsch, ausbrechen zu wollen“, schreibt rückblickend der prominente Jesuit *Thurston Davis*, der längere Zeit Chefredakteur der katholischen Zeitschriften „America“ und „Catholic Mind“ war. So habe niemand Grund, als erster den Stein aufzuheben, aber dennoch müsse man fragen, warum in diesen Jahren sich so viele von der Kirche abgewandt hätten – „disaffiliation“ nennt er es. Davis greift auf den Zeitjargon zurück: „Authentizität“ lautete das Schlagwort, wo man das „Gewissen“ befragte und „Erfüllung“ suchte, um „Befreiung“ von „Strukturen“ und „Institutionen“ zu finden. Neue Kräfte änderten das „Bewußtsein“, schufen „sexuelle Revolution“ und „neue Moral“, uns von leeren Konventionen zu emanzipieren. Es sei eine Zeit der Infragestellung der Werte gewesen. *Malcom Muggeridge* habe mit Recht einmal gesagt, heute im 20. Jahrhundert sei es unmöglich zu entdecken, wem oder was gegenüber wir eigentlich Loyalität schuldeten. Die Journalistin *Sally Cunneen*, deren Buch „Sex: Female; Religion: Catholic“ – Geschlecht: Weiblich; Religion: Katholisch – einiges Aufsehen erregt hat, antwortet auf die Frage, ob die in der Kirche seit 1965 eingetretenen Veränderungen voraussehbar waren und warum es dazu gekommen sei: „Fünfzehn Jahre nach dem Vatikanum II ist die Kirche in den Vereinigten Staaten eine gespaltene und größtenteils aus Angehörigen der mittleren Altersgruppen zusammengesetzte Gemeinschaft, in der die Gruppen voneinander getrennt arbeiten und oft sogar gegeneinander in ihren unterschiedlichen Diensten und Zielvorstellungen.“ Das Konzil habe als eines seiner besten Ergebnisse die besondere Rolle und *Spiritualität der Laien* herausgestellt, aber die Kirche in den Vereinigten Staaten sei entweder nicht fähig oder nicht willens gewesen, diese Herausforderung aufzunehmen. Die alte Furcht vor den „Liberalen“ habe die Bischofskonferenzen veranlaßt, in den entscheidenden Fragen der Geburtenkontrolle und der Sexualmoral nicht auf die Laien im eigenen Land zu hören, sondern Rom auch weiterhin gehorsam zu bleiben. „Eine solche Verantwortung trat nicht hervor. Die Einbuße an Vertrauen war groß, aber ebenso auch die Heuchelei, die alles zuzudecken suchte. Viele Laien unter den Katholiken finden es heute schwierig, dem Rat einer Kirche, die auf die Erfahrungen ihrer eigenen Gläubigen in moralischen und spirituellen Fragen der persönlichen Intimität verzichtete, auch weiterhin Folge zu leisten.“ Der drastische Abfall der jungen Generation in der Kirche sei auch von daher erklärlich, meint diese Beobachterin (Catholic Mind, November 1980, S. 46).

Andrew Greeley sieht in dem noch immer anhaltenden Streit um Geburtenkontrolle, Sexualmoral und Abtreibung eine Art Wasserscheide und große Teilung im nachkonziliaren Katholizismus der Vereinigten Staaten. Abtreibung ist dabei noch ein Thema, in dem sich ähnlich wie in der Bundesrepublik viele Katholiken mit den Ange-

hörigen anderer Religionsgemeinschaften einig wissen, was für die Ehe- und Sexualmoral nicht zutrifft. Dort geht der Streit um so mehr mitten durch die Gemeinden.

Ein neuer Typ von Katholik?

Greeley hat in einem Porträt „Der amerikanische Katholik“ die Heraufkunft eines neuen Typus angezeigt, den er „the communal Catholic“ nennt. Das seien Katholiken, die sich gegenüber ihrer Gruppe loyal verhielten und mit deren geistiger Tradition sympathisierten. „Gleichzeitig lehnen sie es jedoch ab, die lehramtliche Autorität der maßgeblichen Männer in der institutionalisierten Kirche ernst zu nehmen. Solche communal Catholics sind deshalb Katholiken, weil sie in der amerikanischen Gesellschaft eben nichts anderes sein wollen als Katholiken, aus Loyalität ihrer Vergangenheit gegenüber, aber sie sind auch neugierig darauf, was ihnen die katholische Tradition an Besonderem und Einzigartigem in der gegenwärtigen Welt anzubieten hat.“

Greeley sieht diesen Typus vor allem unter den jungen, akademisch erzogenen Katholiken heranreifen, die von der nach ethnischen und konfessionellen Gesichtspunkten erfolgten „kulturellen Arbeitsteilung“ Abschied nehmen und den Zugang zu den intellektuellen und kulturellen Eliten des Landes suchen. Der Typus des „communal Catholic“ hat nach Greeleys Auffassung ein selektives und ausgeprägteres Selbstbewußtsein, was Katholischsein bedeutet. Er werde ein neues Paradox des amerikanischen Pluralismus repräsentieren. Seine Teilnahme an der institutionalisierten Kirche werde sich verringern, aber dafür werde er ein selbstbewußter, ja militanter Katholik sein (a. a. O., S. 272).

Die lehramtliche Autorität in der Kontroverse um die Geburtenkontrolle wird heute von der großen Mehrzahl amerikanischer Katholiken nicht anerkannt; Andrew M. Greeley (selbst) war einer der ersten, der sehr entschieden darauf aufmerksam machte und sich damit den Unmut vieler Bischöfe zuzog. Greeley, der nach wie vor zu den einflußreichsten Persönlichkeiten im amerikanischen Katholizismus zählt und über den Katholizismus hinaus meinungsbildend wirkt, ist dabei für viele eine Art „enfant terrible“. Aber an den Büchern und Themen, die dieser katholische Priester irischer Abstammung aus Chicago in unablässiger Folge – mehr als 60 Bücherveröffentlichungen – herausbringt, lassen sich dreißig Jahre amerikanischer Katholizismus gut ablesen. Greeleys publizistischer Radius ist weitgezogen, vor allem auch durch seine syndikalisierten Kolumnen, die er wöchentlich in Dutzenden von Diözesanblättern und weltlichen Tageszeitungen veröffentlicht.

George A. Kelly, sicherlich kein Greeley-Fan, nennt ihn den „Chicago Hurricane“ und wirft ihm vor, er predige öffentlich den Ungehorsam in der Kirche und verlange von Papst und Bischöfen, am „Altar der Soziologie“ niederzufallen. Als unlängst die Chicagoer Zeitung „Sun-Ti-

mes“ ihre Anschuldigungen gegen den dortigen Kardinal *John Cody* veröffentlichte, er habe Kirchengelder mißbraucht, trat die unverhohlene und seit Jahren währende Gegnerschaft zwischen Greeley und dem als konservativ geltenden Kardinal, der Amerikas größter Erzdiözese vorsteht, ans Offene. Im Gegenzug wurde behauptet, Greeley habe diese „Verschwörung“ gegen Cody angezettelt. Erstaunlich ist dabei, wie in der katholischen Kirche Amerikas persönliche Kontroversen ebenso öffentlich ausgetragen werden wie politische Affären; wie es am Ende in Chicago ausläuft, ist durchaus noch ungewiß.

Strömungen und Gegenströmungen auch im Episkopat

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Cody den streng konservativen Flügel in der amerikanischen Bischofskonferenz repräsentiert, in der sich seit einigen Jahren die unterschiedlichen Strömungen deutlich artikulieren. So hat sich in jüngster Zeit die Kritik einer Reihe katholischer Bischöfe in den USA zur Rüstungs-Eskalation eine weltweite Aufmerksamkeit verschafft.

Gegen das *nukleare Wettrüsten* wandte sich der Erzbischof von San Francisco, *Anthony Quinn*, in einer Predigt zum 800. Geburtstag des heiligen Franz von Assisi. Besonders in ihrer Dauerwirkung seien Nuklearwaffen gefährlich, meinte Quinn, da sie die genetische Struktur kommender Generationen in bedrohlicher Weise veränderten. Er forderte dazu auf, in allen Pfarrgemeinden und Schulen „Justitia et Pax“-Gruppen zu bilden, um gegen die Aufrüstung zu kämpfen. Erzbischof *Hunthausen* von Seattle war im August sogar öffentlich für einen Steuerboykott eingetreten, um gegen die Aufrüstung und gegen die Neutronenwaffen-Entscheidung von Präsident Reagan zu protestieren; solche Radikalität von katholischer Seite war bisher ungewohnt, und der Bischof von Seattle hat damit sicher nicht breite Zustimmung bei seinen Amtskollegen gefunden. Doch fragte Erzbischof *John Roach* von Minneapolis, der jetzige Präsident der amerikanischen Bischofskonferenz, bereits im August letzten Jahres, ob die amerikanischen Politiker mit der Produktion der Neutronenwaffe nicht unbewußt „die psychologischen, politischen und strategischen Schwellen zu einem Atomkrieg aus dem Weg räumten“.

So war es nicht mehr erstaunlich, daß die Mehrheit der amerikanischen Bischöfe auf der letzten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, 4) eine kritische Position hinsichtlich der Nuklearbewaffnung erkennen ließ. In einem von Erzbischof Bernardin von Cincinnati vorgelegten Bericht wird die Notwendigkeit einer „aktiven Theologie des Friedens“ unterstrichen. „Wir müssen uns davon überzeugen“, heißt es dort wörtlich, „daß bestimmte Aktionen nicht unternommen werden dürfen, auch nicht im Namen des Überlebens, und daß auch das Argument ‚unsere Gegner sind dabei, etwas zu tun, deshalb müssen wir bereit sein, ebenfalls etwas zu tun‘, Grenzen hat.“

Es bleibt abzuwarten, ob die Mehrheit der amerikanischen Katholiken, deren Grundeinstellung nach wie vor eher konservativ ist, diesen neuen Pluralismus mitvollzieht. Der Idee vom Schmelztiegel hat Amerika den Abschied gegeben; man darf auch nicht vergessen, wie groß dieser Kontinent ist und daß bei aller Konformität, die äußerlich sichtbar wird, das regionale Gefälle außerordentlich groß ist. Es ist seit Anfang der siebziger Jahre in einer *Rückbesinnung auf die lokalen, regionalen und ethnischen Traditionen* und Werte noch kontrastreicher geworden und hat auch den Katholizismus nicht unberührt gelassen. Das fand Ausdruck in der Gründung eines Nationalbüros für die schwarzen Katholiken. Bis 1926 gab es nur zehn Schwarze, die in der katholischen Kirche Nordamerikas zu Priestern geweiht worden waren; zwischen 1930 und 1960 wurden 113 schwarze Priester geweiht. Heute zählt die Kirche der USA etwa eine Million schwarze Katholiken, die ihre kulturelle Eigenständigkeit zur Geltung bringen. In noch viel stärkerem Maße gilt das für die katholischen Bevölkerungsanteile von „hispanischer“ Herkunft. Die meisten der heute 12 Millionen „Hispanics“ in den USA sind katholisch; zwölf Bischöfe zählen sich dazu. Viele Gottesdienste, Pfarrgemeinden, Schulen sind ausschließlich den spanisch sprechenden Katholiken des Landes vorbehalten.

Elemente einer „civil religion“

Präsident Eisenhower hat einmal gesagt: „Unsere Demokratie verliert ihren Sinn, wenn sie nicht auf einem religiösen Glauben gegründet ist – und es interessiert mich überhaupt nicht, welcher Glaube das ist“ (zit. nach *America*, Juni 1981, S. 520). Der Nachsatz ist für die kontinental-europäische Mentalität schwer nachzuvollziehen. Er bezeichnet jene Grundströmung einer „civil religion“, die den Konsens der anerkannten Werte für das Leben der Amerikaner in einer offenen und demokratischen Gesellschaft bedeutet. Eisenhower: „America is great because she is good.“

Wie sollte man diesen Satz ins Deutsche übersetzen? *Peter L. Berger* spricht von der „*patriotic religion*“. Bis zum heutigen Tage fehlt auch in den katholischen Kirchen das Sternenbanner vor dem Altar nicht. Die in der amerikanischen Verfassung geforderte Trennung von Staat und Kirche hat niemals bedeutet, daß der Staat sich von allen religiösen Qualitäten freihalten und ein laizistischer Staat sein müsse. Einen solchen Wertneutralismus kennt die amerikanische Tradition nicht; die „Aufklärung“ in dem Sinne hat das Land nie erreicht. Im Gegenteil hat sich das Land immer zu seinen religiösen Fundamenten bekannt, sie nie verleugnet. Nach Aussage der Statistik sind die Amerikaner unter den westlichen Industrienationen noch immer das religiöseste Land, auch wenn ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft angehört. In 98 von 100 Haushalten befindet sich eine Bibel, 94 von 100 Erwachsenen (18 Jahre und älter) glauben an Gott, 89 von 100 beten, 57 von 100 erklären, der religiöse

Glaube sei „sehr wichtig“ für sie, und 41 von 100 besuchen wöchentlich einen Gottesdienst (Religion in Amerika 1979–80, The Princeton Religion Research Center 1980, S. 17). Nach einer Gallup-Umfrage, wie wichtig dem einzelnen die Religion in seinem Leben sei, antworteten in Frankreich und in Westdeutschland 7 Prozent mit „sehr wichtig“. Die beiden Länder bilden so das Schlußlicht. Die Führung übernehmen die Philippinen (83 Prozent), gefolgt von Indien (60 Prozent), Brasilien (52 Prozent), dann kommen aber auch schon die Vereinigten Staaten (41 Prozent) (a. a. O., S. 55).

Konservativ und experimentierfreudig

Den stärksten Zulauf in dieser religiösen Landschaft Nordamerikas verzeichnen heute die konservativen Gruppen, die *Evangelikalen* vor allem auf der protestantischen Seite, die an die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts anknüpfen und „Bekehrung“ fordern. Es verwundert nicht, daß die militanten und evangelikalen Fundamentalisten im Aufbau eigener Fernsehstationen zu einer „Electronic Church“ die Führung angeben (vgl. HK, Mai 1980, 229 ff.); ihre sehr subjektive Präsentation der Bibel und der christlichen Botschaft paßt sich den Gegebenheiten des Mediums am besten an. Der Religionssoziologe *Martin E. Marty* spricht sogar schon von einer „neuen Kirche“, die sich über die Fernsehindustrie ausbreitet und dieses Medium zur Glaubenspropaganda benutzt (*George Gallup Jr., David Poling, The Search for America's Faith*, Abingdon Nashville 1980, S. 118), mit vielen Fragwürdigkeiten, die jedoch auch die katholische Kirche nicht davon abgehalten haben, daß sich jetzt 70 Diözesen zu einem Fernsehverbundsystem zusammenschließen wollen, um 1982 etwa 25 Stunden wöchentlich senden zu können. Konservativ sind im eingeschränkten Sinn auch die *charismatischen Gruppen*, die als Bewegung schon seit längerem Eingang in die katholischen Gemeinden gefunden haben. Da ist der alte, irische Katholizismus der fünfziger Jahre nicht wiederzuerkennen, wenn sie Zeugnis ablegen, Gott „in Zungen“ preisen und Gospel-Lieder singen, als verwandelte sich die katholische Kirche in eine Baptisten-Gemeinde der „old time religion“. Die Spontaneität und Subjektivität der religiösen Gefühle schlägt heute bis in die Liturgie vieler Ortsgemeinden der katholischen Kirche durch, wo man sich die Hände reicht und den Bruderkuß gibt, wo man singt und zuweilen sogar tanzt und spielt. Die Freude am Experimentieren kennzeichnet die nachkonziliare Kirche in großem Maße; sie profitiert von der religiösen Vitalität Amerikas, die ungebrochen scheint und wo man auch den Verrücktesten noch gewähren läßt, ist doch Religion, wann und wo immer, eine respektierliche Angelegenheit. Das Vatikanum II hat auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen, die man persönlich während eines x-beliebigen Gottesdienstbesuchs in den USA machen kann, viele Fenster weit geöffnet – zu weit, wie manche meinen.

Rückwendung oder „neuer Frühling“?

Welche Zukunft hat der amerikanische Katholizismus? Lassen wir abschließend drei Autoren zu Wort kommen, davon zwei, die bereits eingangs zitiert wurden. *George A. Kelly* sieht die Kirche vor eine existentielle Herausforderung gestellt, die das Ausmaß der schweren Jahre unmittelbar nach ihrer Gründung im Jahre 1789 haben werde, als der damalige Papst Pius VI. *John Carroll* zum ersten Bischof von Baltimore ernannte – 190 Tage nach der Inauguration von George Washington als erstem Präsidenten. Auf Greeleys „communal Catholic“ anspielend, sieht Kelly eine Gefahr darin, daß die Kirche der Eliten die Kirche der breiten Mehrheit unterläuft. Jene Botschaft der Kirche, daß das Leben des Menschen die Zeit und die Geschichte, die Welt und alle Erfahrung transzendiert, müsse die zentrale bleiben (a. a. O. S. 487 und S. 489).

Bei *James Hitchcock* finden wir ebenfalls die Forderung nach klarer Darstellung der „authentischen Botschaft der Kirche“, ob gelegen oder ungelegen. Sonst könne es der Kirche passieren, daß sie nunmehr, da sie die Sprache der Welt spreche, ihr nichts mehr zu sagen habe. Hitchcock betont die Sakralität der Liturgie, ohne grundsätzlich die Eucharistiefeier in kleinen Gruppen auszuschließen; er unterstreicht die Notwendigkeit einer streng orthodox konzipierten katechetischen Unterweisung, bei der zwischen Meinung und offiziellem Dogma unterschieden werden müsse; er fordert mehr Standfestigkeit in der Moral. In der Pastoral müsse die Kirche die zuvorkommende Offenheit und Menschenfreundlichkeit mit dem festen Willen zur Verkündigung und, falls erforderlich, auch mit dem Mut zur Zurückweisung verbinden. Von evangelikalen Gruppen abgesehen, habe sich ein Großteil des Christentums heute demoralisieren lassen, der Welt nur noch in solchen Kategorien gegenüberzutreten, die ihr und ihrem Säkularismus gemäß seien. Hitchcock favorisiert eine Ökumene, die sich vor allem auch den evangelikalen Gruppen bei den protestantischen Kirchen zuwendet. Eine Rückkehr ins Ghetto der Einwandererkirche sei ausgeschlossen, doch dürfe der moderne katholische Glaube, der inmitten einer Kultur lebt, nicht in ihr aufgehen und einfach nach dem Bild dieser Kultur geprägt sein (a. a. O. S. 216 f).

Mit *Charles A. Fracchia* lassen wir einen dritten Autor, der bisher noch nicht zu Wort gekommen ist, die zukünftige Entwicklung skizzieren. Anzumerken ist, daß es im amerikanischen Katholizismus nicht an kritischen Selbstdarstellungen fehlt, die populär genug sind, um breitere Leserkreise anzusprechen. Fracchia hat 1980 „The Coming of Age of U. S. Catholicism“, das Erwachsenwerden der Kirche mit seinem hoffnungsvollen Buchtitel „Zweiter Frühling“ belegt (*Charles A. Fracchia, Second Spring. The Coming of Age of U. S. Catholicism*, Harper & Row, San Francisco 1980, S. 149 f); ihn will er auf die Kirche von morgen übertragen wissen. Fracchia befürwortet eine Öffnung der traditionellen Organisationsstrukturen – Diözese, Pfarrei, Ordensgemeinschaft – auf neue Formen

hin. Ignatianische Spiritualität, Meditation und Gebet müßten in den Gemeinden mehr Eingang finden. Im gegenwärtigen Amerika sei eine Theologie der Sexualität und ehelichen Liebe erforderlich. Nach allem, was sich

ankündige, werde der amerikanische Katholizismus in der Zukunft pluralistischer sein; das Monolithische in seinem Erscheinungsbild gehöre der Vergangenheit an.

Hermann Boventer

Kurzinformationen

Anlässlich einer Audienz für die Vereinigung der Höheren Ordensoberen am 28. November hat sich Johannes Paul II. zur Rolle der Orden in der Kirche geäußert. Der Papst führte aus, es sei vorrangige Aufgabe der Ordensleute, ihre Identität in Leben und Handeln deutlich und glaubwürdig hervortreten zu lassen, auch „wenn sie den Notwendigkeiten der heutigen Welt näher sein wollen“. Das Zeugnis des geweihten Lebens und die Treue zum jeweiligen Charisma sei die primäre und gleichzeitig wirkungsvollste Art der Evangelisierung. Die Treue zum Charisma des geweihten Lebens müsse bei den Ordensleuten zu einem „tiefen und klaren kirchlichen Bewußtsein“ führen sowie zum beständigen Bemühen, mit der Kirche, durch sie und in ihr zu leben. Darauf beruhe die Bindung der Ordensleute an die Hirten der Kirche und die Pflicht, sich in das Leben der Ortskirchen einzufügen, „indem sie in ihnen und als Teil von ihnen arbeiten und nicht einfach als Ergänzung“. Der Papst erwähnte die Aufgabe der Bischöfe und Priester, die Ordensleute als lebendigen Bestandteil des Lebens der Diözese zu betrachten. Aus dem kirchlichen Bewußtsein erwachse die Gemeinschaft, die die Priester mit ihren Mitbrüdern in den Orden verbinde. Zum *Verhältnis der Orden zum Papst* sagte Johannes Paul II.: „Die auch lehrmäßige Vertiefung der Bande, die die Ordensleute an die Universal- wie an die Ortskirche binden, wird ihre Einfügung in die Ortskirche erleichtern, indem sie deutlicher die Abhängigkeit vom Obersten Hirten spüren und erleben läßt, auch aufgrund des Gehorsamsgelübdes. Sie wird auch dazu beitragen, seine Aufgabe der Heiligung, Vervollkommnung und Leitung in bezug auf die Geweihten zu verstehen.“ Ein überzeugtes kirchliches Bewußtsein werde die Entscheidungen erleichtern, die die Ordensleute häufig im Hinblick auf die Seelsorge für oder gegen verschiedene, auch neue Formen der Präsenz treffen müßten. In ähnlicher Weise hatte sich Johannes Paul II. am 20. November bei einer Audienz anlässlich der Vollversammlung der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute geäußert: Auch bei dieser Gelegenheit hob er die Notwendigkeit der *Einbindung der Orden in die Lokal- und die Universalkirche* hervor. Vor allem müsse man eine Abkapselung vermeiden, durch die die Kirche aufgrund eines falschen Verständnisses von Exemption in „Abteilungen“ gespalten würde, die nicht mehr miteinander in Verbindung stünden.

Am 15. Dezember wurde das Apostolische Schreiben „*Familiaris consortio*“ Johannes Pauls II. veröffentlicht. Das vom 22. November datierte 178 Seiten lange Schreiben basiert auf den Überlegungen und Ergebnissen der Bischofssynode vom Herbst 1980 (vgl. HK, Dezember 1980, 620 ff.) Über die Aufgaben der Familien in der Welt von heute. Der Papst unterstreicht darin die Aufgabe der Kirche, den „Plan Gottes für Ehe und Familie“ zu verkünden. Das Schreiben verzichtet fast ganz auf eine Situationsanalyse; als Grundlage dient vielmehr die theologische Entfaltung des mit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gesetzten

Bildes von Ehe und Familie. Der sehr stark *christologisch-sakramentale* Ansatz zieht sich als bestimmender roter Faden durch das Schreiben, in dem gleichzeitig auf der *Kompetenz des Lehramtes* der Probleme der Familie nachdrücklich insistiert wird. Als grundlegende Aufgabe der Familie nennt der Papst die „Sendung, die Liebe zu hüten, zu offenbaren und mitzuteilen“. Darunter werden als Teilaspekte die „Bildung einer Gemeinschaft von Personen“, der Dienst am Leben, die Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft und am Leben und Sendung der Kirche aufgegriffen. In seinen Ausführungen über die *Rolle der Frau* hebt der Papst wiederum auf die „unersetzliche Bedeutung der Hausarbeit und der Kindererziehung“ ab. Johannes Paul II. *bekräftigt nachdrücklich* die Aussagen von „*Humanae vitae*“ über die Weitergabe des menschlichen Lebens; über die von der Synode in diesem Punkt gemachten Vorgaben hinaus argumentiert das Schreiben im Sinn verschiedener Äußerungen von Kardinal Ratzinger (vgl. HK, Februar 1981, 57 18.) mit dem „anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied“ zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl. Die Eheleute könnten das Gesetz nicht als ein reines Ideal auffassen, sondern als ein Gebot Christi betrachten, die Schwierigkeiten mit aller Kraft zu überwinden. Johannes Paul II. unterstreicht das „unersetzliche und unveräußerliche“ Recht der Eltern auf die Erziehung der Kinder und betont die Bedeutung der Familie als ursprünglicher Ort und wirksamstes Mittel „zur Humanisierung und Personalisierung der Gesellschaft“. Der Staat wird ermahnt, sich in bezug auf die Familie an das Subsidiaritätsprinzip zu halten. Die *Aufgaben der Familie in der Kirche* entfaltet das Schreiben anhand des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes Jesu Christi. Ausgehend vom Bild der Familie als Hauskirche, wird die als verkündigende, sich selbst, die kirchliche Gemeinschaft und die Welt heiligende und im Dienst am Menschen stehende Gemeinschaft beschrieben. Ausführlich geht das Schreiben auf *Phasen und Strukturen der Familienpastoral* ein: „Jede Anstrengung muß unternommen werden, damit sich die Familienpastoral durchsetzt und entfaltet.“ Anhangsweise werden unter dem Oberbegriff „*Familienpastoral für schwierige Situationen*“ sehr knapp die konfessionsverschiedenen Ehen, die „Ehe auf Probe“ und die „freien Verbindungen“ angesprochen. In der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen greift der Papst auf seine Ausführungen am Ende der Bischofssynode zurück: Eine Zulassung zur Eucharistie sei nur möglich, wenn sich die beiden Partner verpflichten, „völlig enthaltsam zu leben, d. h. sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.“ – Anders als bei früheren päpstlichen Dokumenten wurde das Schreiben am Erscheinungstag allen katholischen Geistlichen in der Bundesrepublik zugestellt, wohl nicht zuletzt wegen seiner Aussagen zu „*Humanae vitae*“. In einer dem Schreiben beigefügten Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz wird an die Bestätigung der Lehre von „*Humanae vitae*“ nur knapp verwiesen.