

Die Christen sind durch die säkularisierte Welt herausgefordert, weil es dabei um die Sache mit Gott geht und damit um die Sache, die die Christen in der Mitte ihres Glaubens und ihrer Existenz trifft.

Heinrich Fries

Krise der Kirche oder Krise des Glaubens?

Wer sich nicht einfach von nachkonziliarer Erneuerungseuphorie treiben läßt, sondern das Ganze der Bewegung im Auge zu behalten sucht, dem wird ein ambivalenter Grundzug in der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung kaum entgehen. Das bedeutet nicht über die Richtung vorentscheiden, in der die Entwicklung verläuft. Auch wird man, wenn man darüber diskutiert, zu Recht eine nicht unwesentliche Einschränkung machen: Daß sich die Krisenzeichen mehren, daran scheint zunächst nicht viel Ungeöhnliches zu sein. Wer sich die zeitgeschichtliche Situation vor Augen hält und den kirchlichen Nachholbedarf im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bedenkt, wird den jetzt sich deutlicher abzeichnenden Zustand innerer Spannung und Unsicherheit kaum unerklärlich oder gar überraschend finden. Der Einschnitt des Konzils war zu tief, die Bewegung, der es zum Durchbruch verhalf, zu mächtig, aber auch das Beharrungsvermögen einer jahrhundertalten, das kirchliche Leben bis in die Details des täglichen Vollzugs regulierenden Tradition zu stark, als daß das Ereignis in seinen Folgen, latenten Wirkungen und Begleiterscheinungen bruchlos bewältigt werden könnte. Manche, die die Öffnung der Kirche im Konzil betrieben, ihr wenigstens zustimmten, Reformen forcierten, aber zugleich meinten, diese ließen sich ohne Kontinuitätsverlust aus den überkommenen Traditionsbeständen weiterentwickeln, mögen sich den Gang der Dinge etwas zu einfach vorgestellt haben. Dazu wurde bereits auf dem Konzil, wenn nicht in der Theologie, so doch im kirchlichen Leben, zuviel „Selbstverständliches“ in Frage gestellt. Zudem: „Es kann nicht ein so gewaltiger Organismus wie die Kirche in eine ganz neue Entwicklungsphase treten, ohne daß dieser Prozeß gleichsam auch Abfallprodukte zurückläßt“ (A. Müller, Die Frucht des Konzils — Wo stehen wir heute?, „Diakonia“, Heft 1, 1968, S. 14).

Je mehr sich überdies die Kirche den Fragen der Gesamtgesellschaft öffnet, um so mehr wird sie auch von daher beeinflusst. Um so weniger wird es der Kirche möglich, die ihr von dort zufließenden Kräfte zu integrieren, ohne einer sie selbst verändernden Osmose zu unterliegen. Je stärker sich die Elemente vermischen, je mehr die Kirche zuließ, daß ihr Welt „widerfuhr“, um so weniger konnte die kirchliche Erneuerungsbewegung auf beschränkte systemverträgliche Zielsetzungen hingelenkt, ihr geistiges

Potential in wenige gefahrlose Kanäle gesteuert werden. Dies in der einen oder anderen Richtung nicht zur Kenntnis zu nehmen hieße die herrschenden Spannungen wohl am konsequentesten „verschärfen“.

Der Vordergrund: die Autoritätsfrage

Was aber ist das besonders Kennzeichnende dieser Krise? Spricht man gegenwärtig von der Kirche, stößt man sehr bald auf das Thema Autorität. Manche sehen darin sogar den Kern kirchlicher Gegenwartsprobleme, jedenfalls in der katholischen Kirche. Die Krisenphänomene, die sich im kirchlichen Leben abzeichnen, verstehen oder deuten sie deshalb in erster Linie als Symptome einer die ganze Kirche erfassenden Autoritätskrise. Die Fakten scheinen ihnen recht zu geben. An eindrucksvollem Beweismaterial fehlt es nicht. Ein redaktioneller Beitrag der „Evangelischen Kommentare“ (Dezember 1968, S. 680—686), der sich im wesentlichen auf die Registrierung von Fakten beschränkt, füllt damit sieben Seiten in Quartformat.

Solche Massierung von Fakten mag nicht nur die evangelischen Christen beeindrucken, die, zu oft noch auf das Bild einer zentralistisch gesteuerten katholischen Kirche fixiert, gelegentlich ebenso schwer wie manche Vertreter der katholischen Hierarchie zu verstehen vermögen, daß so viele Gegensätze aufbrechen und auch ausgetragen werden, wie wir es in den letzten Wochen und Monaten erlebt haben. Sie löst auch beim Katholiken, selbst wenn ihm das Demonstrationsmaterial wenigstens grosso modo vertraut ist, Bedenken und nicht selten Befremden aus. Die kirchliche Autorität wird nicht mehr in gelehrten Diskussionen an die Grenzen ihrer Ausübung erinnert oder in publizistischen Medien auf Übertretungen aufmerksam gemacht. Landauf, landab rumort es, werden fordernde Kommuniqués veröffentlicht, werden Interpellationen eingereicht und Schutzbündnisse geschlossen. Die Gruppen um den „Kritischen Katholizismus“ üben sich in antihierarchischem Protest und versuchen die von der politischen Linken übernommenen Demokratisierungsmodelle kirchlich zu erproben. Und wenn sie ihre Grundsätze gefährdet oder nicht genügend vertreten sehen, stehen die extrem traditionalistischen Gruppen ihren extremen Kontrahenten auf der Linken nicht nach. Nur richtet sich ihr Protest nicht gegen Autorität schlechthin — im Gegenteil! —, sondern

gegen einzelne mißliebige, zu „fortschrittliche“ Bischöfe oder Kardinäle, etwa gegen den holländischen Episkopat. Theologen fordern mehr Unabhängigkeit, wenden sich nicht nur gegen dunkle Stellen in kirchlichen Lehrzuchtverfahren, sondern wollen mehr Raum für freie Forschung zur Erfüllung ihrer „kirchlichen“ Funktion. Geistliche und Ordensleute reklamieren mehr Entscheidungsfreiheit in der Gestaltung der Seelsorgsarbeit, des liturgischen Vollzugs und lehnen sich gegen eine Lebensform auf, von der sie meinen, sie zwingt sie, außerhalb der Gesellschaft und ihrer eigentlichen Probleme zu leben, und bürde ihnen ein Leben lang „unnatürliche“ Lasten auf. Kapläne rebellieren gegen Bischöfe und Pfarrerschaft, wollen mehr Selbständigkeit, wollen als Mensch und Mitarbeiter eindeutiger respektiert werden. Laien verlangen nach mehr Mitbestimmung. Eheleute wenden sich gegen päpstliche Rundschreiben und bischöfliche Interventionen, die ihnen sittliche Verhaltensmuster auferlegen, die ihren ureigenen Erfahrungen zu widersprechen scheinen. Autoritätsträger, durch soviel Protest irritiert, reagieren unsicher, möchten Diskussionen, die Grenzen des kirchlich Verantwortbaren zu überschreiten drohen, nicht nur bremsen, sondern womöglich unterbinden und kirchliche Streitfälle auf dem Verordnungswege bereinigen. Sie versuchen unter Umständen Barrieren aufzurichten und die Zügel der Zensur wieder mehr zu straffen. So entsteht der Eindruck, man wolle zwar womöglich eine Öffnung zu den Problemen der Welt, man möchte aber in der Kirche selbst die Freiheit so dosieren, daß man ihre Wirkungen unter Kontrolle behält. Studiert man dazu noch die wöchentlichen Papstansprachen, die sich in den letzten Wochen und Monaten fast kontinuierlich mit der Autoritätsfrage befaßten, so wird völlig klar, wie sehr auch das kirchliche Amt selbst sich der Vorrangigkeit dieser Frage bewußt zu sein scheint. Die Mahnungen zum Gehorsam, zum Festhalten an der „sicheren Lehre“, die Warnungen vor der Gefährdung der kirchlichen Einheit, vor der Gefahr der „Selbstauflösung“ durch den Papst mehren sich (vgl. dazu die Ansprache vom 4. Dezember, „Osservatore Romano“, 5. 12. 68).

Die Probleme liegen tiefer

Es besteht kein Zweifel, das Thema ist akut. Nicht zuletzt beweisen es die vermehrt auftretenden lehramtlichen Konfliktsfälle, von denen in diesem Heft einige geschildert (vgl. S. 15 ff. und S. 18 ff.), andere (S. 44) registriert werden. Bildet die Autoritätsfrage aber wirklich den Kern kirchlicher Auseinandersetzung? Sicher spielt sie eine zentrale Rolle. Ihre Bedeutung ist schon deswegen groß, weil sich der konziliare Erneuerungsprozeß zunächst auf diese Frage selbst richtete. Der Abbau eines ausgeprägten kirchlichen Zentralismus war Voraussetzung für die Durchführung grundlegender Reformen. Die Änderung der Beziehungen zwischen Amt und Gemeinde, zwischen Lokal- und Universalkirche, zwischen Klerus und Episkopat, zwischen Bischöfen und Papst war Voraussetzung für die Realisierung des Kirchenverständnisses, wie es die Kirchenkonstitution des Konzils vermittelt. Durch sie wurde das Schwergewicht kirchlichen Vollzugs vom Amt in das Sakrament und in das christliche Zeugnis und verfassungstheologisch von der Hierarchie stärker in die Gemeinde verlagert. Das Ziel der aktiveren Teilnahme aller Gläubigen am Gesamtvollzug der Kirche einschließlich der Liturgie konnte nur erreicht werden, wenn das Prinzip der Kollegialität, vom Konzil in die Ekkle-

siologie eingeführt, wenigstens in analoger Form auf alle Ebenen übertragen wurde (vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, „Concilium“, Januar 1965, S. 16—27). Daraus ergibt sich von selbst, daß die Autoritätsfrage bei fast allen kirchlichen Themen, die gegenwärtig erörtert werden, stille Voraussetzung oder mindestens mitberührt ist. Die Autoritätsfrage geriet um so mehr in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen, als bei auftretenden Konflikten die Neigung zuzunehmen scheint, diese nicht in möglichst gemeinsamer Erörterung aus genauer Kenntnis der jeweiligen Sachfrage auf der einen Seite autoritativ, auf der anderen Seite über die Wirkungen der Publizität zu entscheiden. Umgekehrt muß man aber nicht weniger von Autoritätskrise sprechen, wenn man beobachtet, wie gerade jene Gruppen, die sich gegen die nach ihrer Meinung zu engen Gesetze und Reglementierungen auflehnen, unbewußt selbst bei der Verwirklichung aller Reformen von den Autoritätsträgern die entscheidenden Initiativen erwarten. Wohl besteht auch der Eindruck, die Amtsträger schirmten die Katholiken womöglich vor echter Glaubensentscheidung sorgfältig ab, nicht ganz zu unrecht (vgl. N. Greinacher, in: Was glauben die Deutschen, S. 149). Aber auch hier wird man nicht das ganze Problem der Autorität auflasten können. Man wird den Amtsträgern immerhin ein realistisches Gespür dafür, wie schwer solche Glaubensentscheidung konkret zu realisieren ist, nicht verübeln können. Die Schwierigkeit liegt also wohl auch bei der Autorität, aber nicht zunächst und nicht zuletzt, sondern im Maß menschlicher Zulänglichkeit und in der Struktur des Glaubens selbst.

Wohl hat z. B. die Liturgiereform etwas mit Autorität zu tun. Die Verhinderung von zumutbaren, nützlichen oder gar notwendigen Experimenten kann diese selbst belasten, für längere Zeit unmöglich machen, eine echte Formung der Gemeinde vom Vollzug der Liturgie her verhindern. Der Rahmen, in dem Experimente durchgeführt werden können, bleibt nach wie vor zu eng. Gerade dadurch werden Initiativen, die sich zum Rand der Kirche hinbewegen, gefördert. Aber die eigentliche Krise steckt in der Sache selbst, in der Frage, wie Liturgie vollzogen werden kann, daß der Glaube des einzelnen in der Gemeinde genährt und diese selbst gerade durch die Liturgie nicht in einem abgesonderten sakralen Bezirk verbleibt, sondern Gottesdienst in Liturgie und Alltag verbindet. Es gibt aber auch innerhalb der jetzt geltenden Bestimmungen Möglichkeiten, die Feier der Liturgie weniger rubrizistisch (wenn auch nach neuen Riten), sondern lebendiger und mit mehr Bezug zum Alltag zu feiern.

Ähnliches gilt für den ökumenischen Bereich. Auch hier können durch einengende kirchliche Bestimmungen nicht nur fruchtbare Initiativen unterbunden, sondern auch so fehlgeleitet werden, daß sie in Aktivitäten außerhalb der Kirche abgedrängt werden und auf die Dauer kirchlichem Leben verlorengehen. (Dies gilt analog übrigens für die meisten kirchlichen Initiativen von Spontangruppen, die von unten her Kirche zu verwirklichen suchen.) Aber auch hier deuten die sachlichen Probleme weit über die Autoritätsfrage hinaus. Die damit verbundenen theologischen Fragen können nicht unter das Autoritätsproblem subsumiert werden. Sie mögen an Gewicht verlieren, wenn erst einmal die praktische Zusammenarbeit weiter fortgeschritten ist. Aber es könnte, wie es anläßlich der Ankündigung der gemeinsamen Arbeitstagung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken und des Evangelischen Kirchentages in Frankfurt 1971 formuliert wurde,

auch sein, daß das Trennende in fundamentalen Fragen dann erst recht in aller Deutlichkeit hervortritt (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 13. 11. 68).

Noch weniger wird man die Schwierigkeiten der Missionskirchen wie überhaupt die Unsicherheit über Methoden und Zielsetzungen christlicher Mission auf die Autoritätsfragen reduzieren können oder wollen. Auch im Bereich der Mission gibt es Autoritätsprobleme, sehr massive und verwickelte, zwischen den europäischen Missionaren und dem einheimischen Klerus, zwischen der Hierarchie und den Missionsgesellschaften. Aber das Grundproblem der Mission ist kaum hier zu suchen, sondern in der Überzeugungskraft des Christlichen in einem je anderen kulturellen Kontext.

Oder um ein anderes, das gegenwärtig vielleicht meistdiskutierte Beispiel zu nennen: die Krise im katholischen Klerus, nach außen hin sichtbar durch das Zölibatsproblem und die steigende Zahl von Laisierungsgesuchen (vgl. ds. Heft, S. 44), die in analoger Weise auch eine Krise der Orden ist. Gewiß trägt der Klerus, das zeigen Gespräche und Praxis, am schwersten an den Folgen eines zu engmaschigen Reglements. Ist aber nicht gerade hier die Autoritätsfrage nur Symptom, wenn auch ein sehr reales, einer viel breiteren Infragestellung seiner Existenz: des Gefühls der Isolierung, der gesellschaftlichen Rollenschwäche, der „sterilen Monotonie des Gemeindelebens“ (vgl. L. Hoffmann, Der frustrierte Klerus, „Katechetische Blätter“, Oktober 1968, S. 600). Ist die Autoritätsfrage im Klerus nicht auch gerade deswegen besonders schmerzlich, weil sie mit diesen Fragen gekoppelt ist?

Die „Kirche“ Verdunkelung Gottes?

Ist aber die Autoritätskrise nicht eigentlich der Kern gegenwärtiger kirchlicher Schwierigkeiten, so scheint auch ein zweites Klischee, das das Problem auf die Kirche als Institution fixiert, sehr fragwürdig zu werden. Der ehemalige niederländische Augustinerpater R. Adolfs faßte es in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Wird die Kirche zum Grab Gottes?“ (Styria, Graz 1967) noch in die These, das Kernproblem gegenwärtiger religiöser Auseinandersetzung sei nicht der Glaube oder die Gottesfrage, sondern die Kirche. Das Phänomen der „Gott-ist-tot-Theologie“ sei nicht in sich bedeutsam, sondern als „Symptom einer Krise der Kirchen“. Die tiefere Ursache für die Krisensituation des Christentums sei in der Kirche selbst zu suchen: in deren dem Evangelium entfremdeten institutionellen Gestalt, im „unangemessenen Charakter der christlichen Verkündigung“, im „eingefleischten“ Konservativismus kirchenamtlicher Einrichtungen (vgl. ausführliche Wiedergabe in Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 497 ff.).

Solche Thesen kehren in tausend Abwandlungen wieder. Sie liefern den Diskussionsstoff für sehr konkrete Argumente ad hominem über gewisse Verfahrensweisen in römischen Kirchenämtern, über die Weltfremdheit mancher zentralkirchlicher Einrichtungen (vom höfischen Zeremoniell bis zum vatikanischen Finanzgebaren), bis zu sehr abstrakten Thesen aus den schon nicht mehr ganz neuen Beständen der Säkularisierungstheologie und philosophisch-anthropologischen Analysen der „weltlichen Welt“. Sie treffen gewiß einen wichtigen, wenn nicht zentralen Aspekt: die Kirche als Glaubenshindernis, als Verdunkelung Gottes. Niemand wird diesen Aspekt heute völlig leugnen. Man erkennt die Kirche nicht mehr nur als Kirche der Heiligen, als von Christus gestiftete, un-

verletzliche Heilsträgerin, sondern als Kirche der Schwachen, als Kirche der Sünder, neuerdings auch (sich gängiger Bilder und „Einsichten“ bedienend) als Kirche der Frustrierten, der sozialen Randsiedler, die ihre gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit „dokumentieren“, deren tragende Glieder von „Autoritätsbedürftigkeit“ und „konservativen Denkschematas“ geprägt sind (vgl. dazu den Beitrag von L. Hoffmann, „Katechetische Blätter“, S. 605).

Daß dabei die Kirche als Institution schlechte Noten erhält, versteht sich nach so lange andauernden Forderungen nach „grundlegenden kirchlichen Strukturreformen“ fast von selbst. Gemeint ist damit wohl nicht nur der kirchliche Verwaltungsapparat, die äußere Administration der Kirche und wohl auch nicht allein die Frage, wie in der Kirche Gewissens- und Lehrfragen administrativ behandelt werden. Es ist nicht nur der museale Charakter des kirchlichen Rom, dem Adolfs so viel Aufmerksamkeit widmet und der gelegentlich als religiöser, manchmal auch nur weltlicher Petrefakt anmutet und von einem Gott kündigt, der zwar in geschichtlichen Wiederholungen immer wieder in den herrlichsten Kulturdenkmälern erstanden, aber schon mit den Göttern des untergehenden Römischen Reiches ins Grab gesunken schien. Es ist ja gerade das Nichtchristliche am Christlichen, das die Durchsichtigkeit seines Wesens verstellt. Wer gelegentlich kirchliche Akten liest, studiert, auf sich wirken läßt und aus der Heilssendung der Kirche heraus zu verstehen sucht, der möchte in der Tat manchmal meinen, der Gott der Christen sei längst in einem Wald von Papieren, Querelen, Interpretamenten, Verdächtigungen (manchmal recht weltlicher Art), Paragraphen und unklare Instanzenzüge begraben. Und da bei solchen Anlässen auch die Mitmenschlichkeit immer etwas darunter leidet, wenigstens zu kurz kommt, scheint auch sein Dasein als „Chiffre“ der Mitmenschlichkeit nicht wenig gefährdet. Aber das sind sehr menschliche Dinge, die in allen Gesellschaften vorkommen, die jedem „System“ anhaften. Sie können in der Kirche am allerwenigsten toleriert werden. Aber führt man die religiöse Bedeutung kirchlicher Institutionen nicht gerade dadurch auf ihre wesentliche Funktion im Glaubensvollzug zurück, indem man kein Götterbild daraus macht, sondern sie als Einrichtungen im Dienst des Glaubens, getragen von lebendigen Menschen und gefährdet durch ihre Fehler (und deshalb stets reformbedürftig), gelten läßt? Kann man dann aber noch mit Fug und Recht von der Kirche als Grab Gottes sprechen? Wird da nicht eine in sich attraktive Metapher überzogen? Wird die Grenze des Bildes nicht überschritten?

Nur eine Krise der Kirche?

Wird nicht gerade so die Kirche als Institution überschätzt und dadurch auch ihr Anteil an der Glaubenskrise der Gegenwart? Gewiß kann die Kirche Ursache religiöser Entfremdung sein: durch eine Sprache, die in keiner Beziehung steht zu den Problemen, die das Alltagsleben füllen, durch salbungsvolles Hinwegreden in Wendungen und Ausdrücken, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, um nur eines der gegenwärtig am meisten diskutierten Beispiele zu nennen.

Aber selbst da ist das Problem breiter und wahrscheinlich auch tiefer als die Verantwortung kirchlicher Institution reicht. Da wäre zunächst das Verhältnis von Sprache und Institution überhaupt zu erörtern. Ein Vergleich zwischen politischen Programmreden und Festansprachen

und manchen Predigten und bischöflichen Hirtenschreiben würde für beide wohl ungefähr zu denselben Ergebnissen führen. Im Journalismus verhält es sich ähnlich. Und in den zahlreichen Petitionen und Resolutionen kirchlicher und politischer Protestgruppen schlägt sich der sprachliche Entfremdungseffekt gelegentlich noch etwas gründlicher nieder. Aber sieht man von diesem Beispiel einmal ab, wäre es nicht eine ungeheuerliche Vereinfachung, in der religiösen Gegenwartssituation in erster Linie nur eine Krise der Kirche (oder gar nur) der kirchlichen Institution zu sehen? Sind etwa die Einsichtigkeit und Überzeugungskraft des sakramentalen Geschehens nur an die kirchlichen Vollzugsformen gebunden? Oder ist hier nicht eine tiefere, aber deswegen weniger leicht faßbare anthropologische Dimension maßgebend: das veränderte Verhalten des heutigen Menschen zu religiösen Vollzugsformen überhaupt?

Wenn es nur um eine Änderung von Sprache und Ritus ginge, so wäre das Problem gewiß auch nicht einfach, aber doch lösbar. Geht es denn nicht vielmehr um die Frage, wie der Mensch seine eigene Existenztiefe darin zum Ausdruck bringt, in ihnen religiös zu sich selbst kommt? Um die Frage, wie Gottesdienst und Gebet möglich sind. Ist das, was man gemeinhin Krise der Kirche nennt, nicht allgemeiner eine Krise der *Religion* als der gesellschaftlichen und kulturellen Ausdrucksform des Glaubens und damit auch eine Krise der *Religionen*. Zeigt sich nicht bei allen Religionen, wo sich diese nicht in ihre eigene Tradition einigeln, ein wachsender Trend zur Minderung der rituellen und religiösen Normen, eine Gewichtsverlagerung von der religiösen Tradition zur gesellschaftlichen Adaptation, manchmal forciert durch politische Umstände, manchmal auch indirekt erzwungen durch den allgemeinen Kulturwandel, durch den Einfluß fremder Denkrichtungen und durch die Nivellierungstendenz der technischen Zivilisation. Wir befinden uns ja in einem Säkularisierungsprozeß, der zwar, wie die technische Zivilisation als seine Voraussetzung, geographisch aus dem Raum des Christentums kommt, nun aber fortschreitend alle Kulturräume und Religionen erfaßt. In Krise sind also nicht nur kirchliche Institutionen, sondern religiöse Ausdrucksformen überhaupt. Zugleich handelt es sich dabei um eine zutiefst humane Krise, die den ganzen Menschen und die gesellschaftlichen Ausdrucksformen (nicht nur Institutionen) kennzeichnet.

Krise der Glaubensfähigkeit

Ist diese religiöse Krise nicht letztlich eine Krise des Glaubens, insofern dieser Glaube bisher von den traditionellen religiösen, mythisch durchwirkten Ausdrucksformen getragen, nun in einer entgötterten Welt, Gesellschaft und Lebenshaltung nach Ausdrucksformen suchen muß, die ihn tragen, verdeutlichen, vermitteln. Dabei bleibt es wohl relativ zweitrangig, ob man nun solchen Glauben als religionslosen Glauben bzw. als religionsloses Christentum interpretiert (vgl. dazu den Vortrag von N. Greinacher auf dem Katholikentag in Essen; Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 457). Glaube bedarf immer der Kommunikation, der individuellen und gesellschaftlichen Ausdrucksformen, kann nie bloß im Gedanken oder im Wort existieren, sondern muß sich als formende Kraft erweisen. Dennoch tritt eine radikale Verschiebung vom Kultischen ins Gesellschaftliche ein. Damit aber diese Verschiebung nicht zur Aufhebung des Glaubens führt, bedarf es der gleichzeitigen Schwerpunktverlagerung vom Ritus,

von der kulturellen Ausdrucksform und von der Religion als Mittel der Sozialkontrolle zur glaubensmäßigen Durchformung der Person, ihres gesellschaftlichen Gewissens und von daher ihrer Gruppenbezüge. Daß wir offensichtlich in diesem Übergang stehen, ist unser Problem, das Problem der „unsicheren“ Kirche, an dem letzten Endes alle anderen, gewiß wichtigen, aber in ihrer Natur vordergründigeren Probleme gemessen werden müssen. Die Krise der Kirche, die Krise ihrer Institutionen und ihres gesellschaftlichen Vollzugs muß von dieser Übergangssituation, die mehr noch als durch eine Krise der Riten und Institutionen, durch eine Krise des Glaubens selbst, genauer der Glaubensfähigkeit, gekennzeichnet ist, her verstanden werden. Hierin liegt wohl auch, genauer gesehen, das Problem des „faktischen“ Atheismus, auch im Christlichen. Drängt sich nicht gerade auf dem Hintergrund dieses Übergangs von der rituell objektivierten und gesellschaftlich sanktionierten Religiosität zum personal geformten und gesellschaftlich verantworteten Glauben die Krise des Klerus, die ja nur eine durch den Status des Priesters verschärfte Krise des Christen ist, wiederum als besonders erhellendes Beispiel auf. Seine Schwierigkeiten erstrecken sich ja nicht nur auf den institutionellen und gesellschaftlichen Rahmen geistlicher Berufspflichten, sondern auf die Ausrichtung des christlichen Glaubensdienstes in einer Gesellschaft, in der sich der konkrete Glaubensvollzug vom Kultgeschehen ins konkrete Leben mit seinen weltlichen Vollzügen verlagern muß und diese Schwerpunktverlagerung auf das Verständnis des sakramentalen Vollzuges selbst wieder verändernd zurückwirkt (vgl. A. Grabner-Haider, *Weltlicher Gottesdienst, „Diakonia“*, Heft 1, 1968, S. 61). Die „Krise“ liegt dabei nicht nur in den Strukturen, sondern hat immer eine vorgelagerte existentielle Komponente.

Man kann diese Situation, die ebenso das fundamentale Problem der Theologie wie der kirchlichen Praxis, wie der individuellen Frömmigkeit ist, überspielen, ihm ausweichen, es überdenken oder auf die verschiedenste Weise verkleinern. Das geschieht auf unterschiedlichen Wegen. Auf den schon genannten: Indem man autoritativ an den traditionellen religiösen Ausdrucksformen festhält, dadurch den Übergang erschwert und dazu beiträgt, die unterschwellig wirksame Krise der Glaubensfähigkeit zu verschärfen und (soweit zeitliche Kategorien hier angebracht sind) zu verlängern. Es gibt andere, gegenwärtig ebenso laut vernehmbare, auf die Dauer nicht weniger gefährliche Ausflüchte: die Zuflucht zum „gesunden Volksempfinden“, daß in Zeiten der Unsicherheit und des Suchens die Kontinuität des Glaubens überzeugender durchhalte als die Mehrheit der Theologen und manche Bischöfe. Was problematisch geworden oder in Auflösung begriffen ist, ist aber gerade dieses religiöse Volksempfinden. Es gibt im theologischen Bereich die Flucht in eine „kritische“ Theologie, die (nur mit umgekehrten Vorzeichen) genauso Selbstzweck werden kann wie das Sentenzengebäude scholastischer Schultheologie, das man nun allmählich bis an die Grundmauern abgetragen hat. Es zeichnet sich im Theologischen da und dort auch die Ausflucht in einen Wissenschaftsbegriff ab, in dem man nun (die eigene Unsicherheit nicht aushaltend) das naturwissenschaftliche Erkenntnismodell zum Vorbild nimmt und diesem Modell (wohl etwas ungeprüft) das wissenschaftliche Ethos „absoluter Redlichkeit“ zuschreibt (vgl. R. Lay, in „Publik“, 15. 11. 68). Und es gibt die Flucht ins Politische, den Sozialismus der Strukturen. Man geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß christlicher Glaube nie

verbales Bekenntnis, sondern (auch gesellschaftlich) relevantes Zeugnis sein muß, überspringt aber dabei das *persönlich* Fordern des Glaubens, drängt es in „Mittelmenschlichkeit“ ab oder in revolutionäre Ideologien. Wenn zutrifft, daß Glaube und Kirche heute weniger durch Irrlehren als durch Ideologisierung gefährdet sind, so scheint hier wohl die größte Gefahr zu liegen. Alle diese „Lösungen“, denen gemeinsam ist, daß sie von berechtigten Anliegen ausgehen, aber die Mitte des Glaubens verfehlen, gehen existentiell und theologisch am Christlichen vorbei. Will man schon beim Bild vom Grab Gottes bleiben, so ist es nicht die „Kirche“ allein. Gott hat offenbar viele Gräber.

Die Krise, die hier signalisiert wird, ist real. Die Vielzahl von ausweichenden Interpretamenten verkleinert sie nicht. Was bleibt zu tun? Was kann getan werden, um die Krise der Glaubensfähigkeit im Übergang von einem kultisch-„religiös“ geformten und getragenen in den persönlich verantworteten und bezeugenden Glauben (dieser

Weg allein bleibt) überwinden zu helfen, um kirchlich auf diesen Glauben selbst hinzuarbeiten? Zunächst muß gewiß neu und gründlicher vermittelt werden, was Glaube ist. Erst in den letzten Jahren setzt, so glaubt G. Muschalek in seiner *Quaestio disputata* (Glaubensgewißheit in Freiheit, Herder, Freiburg 1968, S. 53) feststellen zu können, auch von katholischer Seite eine Neubestimmung auf das Wesen des Glaubens von der Schrift her ein. Solche Hinführung zum Glauben kann sich aber nicht in Hermeneutik erschöpfen, kann nicht nur auf Auslegung, sondern muß auf das Auszulegende selbst zielen. Hierin liegt wohl die vorrangige Bedeutung neuerer Versuche wie des Werks von J. Ratzinger (Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel, München 1968; vgl. auch ds. Heft, S. 36) und der verschiedenen noch sehr vorläufigen Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens, von denen der theologische Bericht dieses Heftes (S. 33 bis S. 38) handelt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur Diskussion um die Politisierung von Adveniat

10 000 Flugblätter, herausgegeben von einem spontan gegründeten „Aktionskomitee Adveniat“ in Münster, wurden am zweiten Adventssonntag unter die Münsteraner Gottesdienstbesucher verteilt. Darin stellt das von Studenten geleitete Aktionskomitee die These auf: „Wir können Adveniat nur unterstützen als Beitrag zur umwälzenden Veränderung in Lateinamerika. Adveniat hilft wirksam, wenn jede Mark den politischen Kampf der Armen unterstützt... Wir können Adveniat nur unterstützen, wenn unsere Spenden der Selbstbefreiung der Menschen Lateinamerikas dienen.“ Belegt wird die Dringlichkeit dieser Forderung mit Auszügen aus dem Dokument „Frieden“, das die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz verabschiedete (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 481 ff.), aus Referaten von *Dom Helder Camara*, mit Daten über die wirtschaftliche und soziale Situation in Lateinamerika und der „Botschaft an die Christen“ von *Camilo Torres*. In dieser Botschaft wird die Pflicht der lateinamerikanischen Christen zur Revolution begründet.

Nicht beabsichtigte Folgen?

Auch die Dezemberausgabe des „Kritischen Katholizismus“ forderte: „Politisiert Adveniat!“ Der Artikel,

der sich als „Analyse der Bischöflichen Aktion Adveniat“ deklariert, hat freilich mit einer Analyse wenig gemein. Statt des Versuchs, Ziele, Motive, Arbeitsweise, die Vergabestatistik und publizierte Projektbeispiele von Adveniat kritisch zu durchleuchten, beschränkt sich *M. Stankowski* auf allgemeine und unbelegte Unterstellungen wie diese: „Der Kirche geht es heute im weltpolitischen Maßstab, ähnlich wie in der Zeit des Frühkapitalismus in Europa, darum, die evidenten Sozialschäden zu kitten... Daneben haben die Kirchen in ihren Aktivitäten, strategisch gesehen, natürlich den Nebeneffekt, eine politische Radikalisierung der Unterdrückten zu verhindern.“ Die soziologische Basis und ihre historische Bedeutung „sollte aber die katholische Kirche in Lateinamerika geradezu zwingen, zum politischen Träger des Willens der unterdrückten Massen zu werden“. Aus dieser Interpretation von Adveniat ergibt sich unter anderem für den „Kritischen Katholizismus“ die Folgerung, die Aktion müsse über die wirtschaftlichen Zusammenhänge der „Ausbeutung“ stärker informieren, die westdeutsche Entwicklungspolitik öffentlich kritisieren, jede Zusammenarbeit mit dem Entwicklungsministerium (gemeint ist das Ministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit) ablehnen. Der Ar-

tikel macht auch keinen Hehl daraus, wie sich diese Gruppen die „Umfunktionierung“ von Adveniat vorstellen. Gefordert wird u. a. Abschaffung aller Missionsinstitute und Ausbildungsstätten, die nicht die religiöse Emanzipation der Massen fördern... Ausbildung aller Kleriker in sozialistischer Theorie und Praxis, finanzielle und organisatorische Unterstützung sozialrevolutionärer Priester und Gruppen... Einstellung des Versuchs, „die Besitzenden in ihrem sozialen Bewußtsein zu ändern“... Unterstützung der politischen Freiheitskämpfer und sozialrevolutionärer Gruppen Lateinamerikas... Unterstützung kämpfender Revolutionäre durch Medikamente und öffentliche Solidarisierung. Die Verteilung vorhandener Hilfsmittel, unabhängig von der Zustimmung der einheimischen und westdeutschen Hierarchie, kontrolliert von multilateralen Beratergruppen, die sich aus Mitgliedern sozialrevolutionärer Länder und Gruppen zusammensetzen und ohne politische Auflagen in eigener Verantwortung handeln.

Was Adveniat ist

Zu dieser „Analyse Adveniats“ und den aus ihr abgeleiteten Forderungen muß zunächst festgestellt werden: