

volutionäre ihre Position neu durchdenken. Die Wiedereingliederung Kubas in die amerikanische Staatengemeinschaft spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine wichtige Rolle. Bekanntlich haben bereits vor Caldera u. a. der US-amerikanische Präsidentschaftskandidat *E. McCarthy* und der brasilianische Erzbischof *H. Câmara* ebenfalls für normale Beziehungen zu Kuba plä-

diert. Man darf hier mit Recht auf einige Veränderungen hoffen.

Sehr beachtet wurde auch ein Hirtenbrief der kubanischen Bischöfe, der am 27. April in allen Kirchen verlesen wurde (NC News Service, 28. 4. 69). Darin macht die Kirche unter anderem die seit fünf Jahren dauernde Wirtschaftsblockade Kubas durch die meisten amerikanischen Staaten für viele Schwierigkeiten des

Landes und Leiden seiner Bevölkerung verantwortlich. „Im Bestreben um das Gemeinwohl unseres Volkes und unserer Gläubigen und im Dienst an den Ärmern unter ihnen klagen wir nach Jesu Gebot und der Verpflichtung von Medellín die ungerechten Bedingungen der Blockade an, die zu unnötigen Leiden beiträgt und alle Bemühungen um Entwicklung erschwert.“

Vorgänge und Entwicklungen

Kontroversen um die Interkommunion

Die zahlreichen Experimente sog. progressiver Theologen und Laien, durch das gleichsam „prophetische“ Zeichen gemeinsamer Eucharistiefiern die Grenzen der Kirchen zu sprengen, haben unbeschadet wiederholter Verurteilungen durch die kirchlichen Autoritäten hüben wie drüben zu der Einsicht geführt, daß diese Frage vorzüglich mehr durchdacht und durch die Erneuerung der eucharistischen Praxis einer Lösung zugeführt werden sollte. Das ist der Sinn des von Theologen aller Konfessionen vorbereiteten Studiendokumentes von Faith and Order, das im August 1969 dem Zentralausschuß des Weltkirchenrates vorgelegt werden soll (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 245). Selbst Kardinal *Alfrink* ließ sich auf der Vierten Session des holländischen Pastorkonzils, nachdem er gegen die Experimente der Studentenseelsorger in Utrecht eingeschritten war, die Erklärung abnötigen, er hoffe von Herzen, daß eine „ökumenische“ Eucharistiefier einmal möglich sein werde (a. a. O., S. 210). Bei der „Rehabilitierung“ der seinerzeit von Kardinal *Alfrink* wegen gemeinsamer evangelisch-katholischer Eucharistiefiern suspendierten Studentenseelsorger wurde zwar vom strikten Verbot jeder Form von „Interzelebration“ ausgegangen, aber die „offene Kommunion“ von Fall zu Fall nicht ausgeschlossen.

Neben den reichlich anfallenden Verboten, beginnend mit dem Nein von Kardinal *Bea* zur Ausnahme von Medellín (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 521 f.), stehen die vorläufigen Einschränkungen, die etwa die Theologische Kommission des katholischen Episkopats in England im März dieses Jahres veröffentlicht hat mit dem Pressekommentar von *J. Coventry SJ*, wonach gegebenenfalls bei bestimmten ökumenischen Anlässen eine gemeinsame Eucharistie gefeiert werden könnte, weil bei gereiften Ökumenikern das Mißverständnis ausscheide, als sollte diese Interkommunion die Unterschiede im Glauben verwischen („Church Times“, 7. 3. 69). Diese wie fast alle sonstigen Überlegungen namhafter Ökumeniker gehen bei der Analyse des Sachverhaltes meist nicht auf die letzten Wurzeln des Problems zurück.

Sicher spielt seit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums mit den Restriktionen des Papstes (Abschnitt 22) das theologische Problem des Weihepriestertums sowie der „vollständigen Wirklichkeit (substantia)“ der sakramentalen Gegenwart Christi vorerst die entscheidende Rolle bei der Ablehnung der Interkommunion. Tatsächlich nähert sich aber die Diskussion bereits

den tieferen Wurzeln der Schwierigkeiten. Hier und da wird geltend gemacht, es sei sehr zweifelhaft, ob das Herrenmahl, vor allem sein Prototyp in den Evangelien (einschließlich der zeichenhaften Mahlgemeinschaften Jesu mit Sündern und Leuten von Hecken und Zäunen, nach Mark. 2, 15 f. und Luk. 14, 15 f.), wirklich das war, als was die Eucharistie in fast allen Kirchen vorwiegend angesehen wird, nämlich Kult einer Institution mit definiertem Credo. „Einheit des Leibes Christi“ wurde bei Paulus (1 Kor. 10, 14 ff.) trotz bestehender tiefgehender Lehrunterschiede nur als gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn, in bewußter Absage an die „Götzenopfermähler“ der heidnischen Umwelt verstanden.

Mut zum ökumenischen Experiment

Neuerdings brachte „Concilium“ (April 1969, S. 250 f.) zwei beachtliche Beiträge im Rahmen des Gesamthemas: „Mut zum ökumenischen Experiment“. Von reformierter Seite äußert sich der Taizé nahestehende Neuenburger Theologe *J. J. von Allmen* über „Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht“. Wie wir hernach aus einem früher erschienenen Buch sehen werden, gehen seine Intentionen auf Überwindung der Kirchenspaltung durch volle Kommunion. Hier hält er sich an das ihm gestellte Thema und führt der Reihe nach die Gründe an, die „eine Interkommunion zur Not annehmbar“ machen. Er geht von der Voraussetzung aus, die übrigens den Vorkämpfern für die Union der Kirche von England mit den Methodisten neuerdings klar vor Augen steht, daß die Zahl der Gläubigen immer größer wird, die sich von der Teilnahme an Eucharistiefiern einer anderen Kirche nur noch aus Gründen der Disziplin, nicht aber aus theologischen oder geistlichen Bedenken fernhalten lassen; denn sie meinen zu wissen — und diese Stimmen kommen in wachsender Zahl aus vielen Ländern und Kontinenten, wo Ökumenismus praktiziert wird —, daß das Geschehen in der anderen Kirche so sehr dem entspricht, was uns vom eucharistischen Geheimnis in unserer eigenen Kirche bekannt ist“. Darum sei Interkommunion vorerst annehmbar, wenn sie als Etappe auf dem Weg zur Neuentdeckung der Einen Kirche angesehen werde, nicht als Lösung bestehender Glaubensunterschiede. Sie sei auch zur Not annehmbar, wenn sie genehmigt und kontrolliert werde und wenn sie zumindest auf eine

summarische Bestandsaufnahme der Streitfragen folgt, deren Lösung als möglich erscheint, wie etwa im schwebenden lutherisch-reformierten Abendmahlsgespräch (vgl. ds. Heft, S. 262). Schließlich sollte Interkommunion auf gegenseitiger Ermächtigung beruhen wie im Unionsplan in England oder wenn sie neue Schismen vermeiden hilft bzw. wenn ihre Nutznießer die doktrinale, liturgische und praktische Erneuerung des eucharistischen Lebens in ihrer eigenen Kirche nicht als nebensächlich betrachten. Von Allmen gilt als gediegener Theologe, sein Hinweis auf die Tatsache, daß der *Druck aus den Gemeinden wächst* und berechtigt ist, sollte daher gehört werden.

Der katholische Beitrag zum gleichen Thema von *H. Fiolet* (S. 255 f.) stellt noch energischere Erwägungen an. Er erklärt, die Alternative, daß die Eucharistie als Zeichen vollendeter Einheit am Anfang oder nach gelungenen Unionsverhandlungen am Ende steht, sei unannehmbar und würde ein ökumenisches Abendmahl zur *Fata Morgana* machen. Sie verkennt, daß die Einheit in Christus heute schon als Wirklichkeit von vielen Christen erfahren werde. Es müsse daher eine Möglichkeit gemeinsamer Eucharistiefiern als Heilsinstrument Christi von der schon bestehenden zur wachsenden Einheit der Kirche geben, sie müsse sowohl Zeichen der Einheit als auch Mittel zur Einheit sein. Dieser Standpunkt wird vom Zweiten Vatikanum her begründet und dabei herausgestellt, daß die Verwirklichung solcher Vorwegnahme vollendeter Einheit nicht von Rom her für alle Länder gleich beurteilt werden könne. Dazu seien die Bischofskonferenzen da. In diesem Sinn habe man in Holland Ausnahmen z. B. bei Eheschließungen konfessionsverschiedener Partner gestattet (übrigens nicht nur in Holland). Entscheidend für die Mahnung des Verfassers, das notwendige Experiment der Interkommunion theologisch durchzudenken, gründet er auf die Tatsache, daß heute die wachen Christen nicht mehr an der Frage des „Wie“ der Gegenwart Christi in der Eucharistie interessiert seien, sondern daran, „daß sich der Herr im Mahl den Seinen geben will“. Ein Rückblick in die neuere Kirchengeschichte bis zur Bekenntnissynode von Halle 1935 wird jedem aufmerksamen Beobachter bestätigen, daß *Fiolet* in keiner Weise übertreibt. Das pastorale Gewissen muß sich mehr darum kümmern, was „unten vor sich geht“, damit die kirchliche Autorität nicht in Gefahr kommt, „schismatisch“ zu werden (vgl. *W. Kasper*, s. u.), unbeschadet ihrer Pflicht, die Motive des Drängens zur Interkommunion zu prüfen und zu klären und nicht einfach nolens volens ja zu sagen.

Eine exemplarische Dokumentation?

Jedenfalls ist die Diskussion nicht nur im Untergrund ins christologische Zentrum vorgestoßen und stellt die im definierten Glauben und Recht geeinte Kirche als Kriterium der Eucharistie in Frage, ja es regen sich über den konziliaren Leitbegriff „Volk Gottes“ für Kirche hinaus universale Menschheitsvisionen vom Volke Gottes, die als Element der Verwirrung wirken. Recht geeignet zur Bestandsaufnahme dieser vagen, teils fruchtbareren, teils exzentrischen Diskussion ist eine etwas eigentümliche, in der Methode fragwürdige Dokumentation, die neuerdings der als Konzilszeichner bekannt gewordene amerikanische Künstler holländischer Abstammung *Frederick Franck* in dem Buch „Die Kirche in der Revolte. Haeresie oder Reformation?“ vorgelegt hat (Desch-Verlag, Mün-

chen 1969, 347 S.). Beachtlich an dem Werk sind nicht die wirren Ideen des agnostischen Autors mit seiner Vorliebe für die holländischen „Avantgardisten“, die aufzunehmen er sich vorgenommen hatte. Die Gabe des Künstlers, das Wesentliche klar zu erfassen, befähigte ihn immerhin, einen Fragebogen der heißen Eisen zu entwerfen (S. 46). Diese treffsicheren Fragen, die alle Symptome der Glaubenskrisis aufgreifen, legte *Franck* 32 z. T. namhaften holländischen Priestern, Ordensleuten, Theologen (darunter *Schillebeeckx*) sowie öffentlich wirkenden Laien und sogar Studentengruppen (u. a. dem Shalomkreis) zur Beantwortung vor. Er erhielt unbefangene, fatal ehrliche und radikale Antworten, die zu jeder Frage Punkt für Punkt mit der Codenummer des Befragten aufgeführt werden. Um die Authentizität sicherzustellen, bekamen die Befragten auf einem gemeinsamen Treffen Gelegenheit, ihre Antworten nachzulesen und zu verbessern. Wir können hier nicht auf den brutal sichtbar werdenden totalen Wandel des traditionellen katholischen Glaubensbewußtseins eingehen, sondern nur Frage 8 zur Eucharistie mit Nichtkatholiken herausgreifen, die heute im Mittelpunkt schwerer Kontroversen steht, ohne stets die Namen der Antwortenden (S. 344 f.) zu nennen.

Frage 8 a lautet: „Sind Sie für juristische Bedingungen oder Sanktionen im Zusammenhang mit der Teilnahme an der Eucharistie?“ Ein Ungenannter wies darauf hin, solche Sanktionen seien wahrscheinlich „Überreste vorchristlicher Mysterienfeiern sowie der damit verbundenen Tabus“ (S. 139), was tatsächlich in die Nähe von 1 Kor. 10 führt. *E. Schillebeeckx* antwortete ebenso wie *P. van Kilsdonk SJ* mit einem klaren „Nein“. Ziemlich salopp erklärte *R. Adolfs*: „Zusammenkommen ist immer gut, auch eucharistisch.“ Wenige hielten an gewissen Ordnungsvorstellungen fest, die meisten sagten, die Eucharistie ist ein Mahl, an dem teilnehmen kann, wer kommt, denn alle sind eingeladen nach den Normen des Evangeliums: „Wer hungrig ist, wird gesättigt.“

„Der von Jesus geschenkte Weg zur Einheit“

Frage 8 b lautet: „Sehen Sie die Eucharistiefier mit Nichtkatholiken als ‚Krönung der Einheit‘ an oder als ‚Methode‘ oder einen der vielen Wege zur Einheit? Oder betrachten Sie dieses Problem als irrelevant?“ Die meisten lehnen die These von der „Krönung der Einheit“ nach Einigung im Glauben und in der Ordnung der Kirche als gemeinsamer Institution ab und geben den Weg zu individuellen Eucharistiegemeinschaften an der kirchlichen Autorität vorbei frei: „Die Krönung unserer Einheit ist: Brüder im Geiste Jesu zu sein, Frieden auf Erden zu haben“ (*van Kilsdonk*). Das bischöfliche Nein sei „schwache hierarchische Rhetorik“. Viele sehen in der gemeinsamen Eucharistie einen Weg zur Einheit: „Es ist der von Jesus geschenkte Weg zur Einheit.“ Alles andere sei Ideologisierung und Gerede: „Wo Kommunikation ist, das ist Kommunion.“ Selbst *Schillebeeckx* ist „vollkommen einverstanden, sofern es sich um freie individuelle Teilnahme handelt“ (S. 143). Er spricht damit nur aus, was weithin als Praxis geschieht und gelegentlich auch von Bischöfen stillschweigend toleriert wird, falls man keine öffentliche Show daraus macht. Weiter geht *W. J. Veldhuis*, Dogmatiker in Utrecht, mit der Ansicht, „daß auch ohne sakramental geweihten Priester eine sakramentale Eucharistiefier möglich ist“.

Frage 8 c lautet: „Wenn man den Ausdruck ‚Volk Gottes‘

ernst nimmt, kann man dann noch über ‚Interkommunion‘ . . . sprechen, oder ist dies ein rein juristischer, institutioneller Pleonasmus?“ Einstimmig sind die Befragten der Meinung, daß das Wort „Interkommunion“ einer traditionell-institutionellen Gedankenwelt angehört: „bedeutungslose Scheinsoziologie . . . juristischer Unsinn . . . Jargon . . . Trennungshalluzinationen“. „Volk Gottes“ umfasse die ganze Menschheit. Das Wort Interkommunion werde von einer autoritären Mentalität als Waffe benutzt. Brüderlichkeit, die es in allen Kirchen gibt, werde die zukünftige Basis für institutionelle Interkommunionen sein, unbeschadet der Glaubensunterschiede.

In diesen sehr leicht hingeworfenen Antworten äußern sich folgende theologische Grundtendenzen: 1. Die Einheit der Kirche als Institution wird abgeschrieben, sie wird allenfalls als soziologische Größe relativiert. 2. In einigen Fällen tritt das Ur-Abendmahl, die Gemeinschaft Jesu mit Sündern, unkorrekt und — wie im Falle der Jünger — unterentwickelt Glaubenden als wirksames, noch nicht beherrschendes Kriterium hervor. 3. Es wird jedoch überholt durch die anthropologische Kategorie der Brüderlichkeit oder Mitmenschlichkeit; die ekklesiale und christologische Substanz scheint fortgeschwemmt oder wenigstens in ihrer vollen Bedeutung nicht erkannt.

Das unzulängliche Nein der Autorität

Hält man nun dieser „Dokumentation“, die mit allen ihren Widersprüchen als „postkirchliche“ Durchschnittsmeinung gar mancher Christen angenommen werden kann, die verschiedenen offiziellen Erklärungen zur bereits eingerissenen Praxis gemeinsamer Eucharistiefiern entgegen, so ist der Entschluß von Faith and Order, die Diskussion durch ein auf breiter Basis angelegtes Studiendokument zu kanalisieren, sicher als unaufschiebbar zu beurteilen. Weiteres Zögern kann nur das Anwachsen der Untergrundströmungen fördern.

Das Nein der Kirchen zur voreiligen Interkommunion enthält eine verschiedene Motivierung. Sehen wir ab von Verstößen gegen Geist und Wortlaut des Ökumenismusdekretes wie dem kategorischen Angriff von Kardinal Journet im „Osservatore Romano“ (10./11. 3. 69) mit dem Kernsatz: „In den protestantischen Gemeinschaften ist der ursprüngliche Glaube an das Geheimnis der Eucharistie von Anfang an zusammengebrochen.“ Sie vermittelten nicht mehr unter den sakramentalen Zeichen die unmittelbare Realität der leiblichen Gegenwart Christi in Brot und Wein. Dieser Angriff zielte auf die Experimente von Utrecht und Amsterdam. Maßvoll und bedingt war Kardinal Beas Nein gegen die Ausnahme von Medellín, wo die katholischen Autoritäten mit dem Kardinallegaten Samoré einer Bitte anglikanischer Beobachter nachgaben. P. *Le Guillou OP* von der „Istina“ (Paris), Konsultor des Einheitssekretariates und Mitglied der neuerdings vom Papst berufenen Theologenkommision (vgl. ds. Heft, S. 256), schrieb später, es wäre nicht zu dieser Ausnahme gekommen, wäre nicht *J. Hamer OP* vom Einheitssekretariat schon abgereist gewesen („Le Monde“, 21. 11. 68).

Die Hauptsorge bei diesem Nein, das 1968 auf der Weltkirchenkonferenz zu Uppsala auch Kardinal *Willebrands* vertrat, ist nicht nur dogmatische Klarheit für das Gespräch mit den Orthodoxen und Anglikanern, sondern es sind vor allem die Folgen, die Ausnahmen für sog. ge-

reife Ökumeniker, die in der Interkommunion keine Lösung der Glaubensunterschiede sehen, bei der Masse der Katholiken hervorrufen könnten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die römisch-katholische Ablehnung einer voreiligen Interkommunion, veröffentlicht etwa durch die Bischöfe Frankreichs und Englands in Übereinstimmung mit warnenden Ansprachen des Papstes, nicht wesentlich vom Nein ökumenischer Autoritäten anderer Bekenntnisse. Maßgebend (aber theologisch nicht unumstritten) ist bei allen, daß die Eucharistie die Einheit der Kirche als Institution nicht begründet, sondern vollendet.

Grundsätzlich auf der gleichen Linie denkt auch Prof. *J. von Allmen*, der im Auftrag von Faith and Order die Schrift „Ökumene im Herrenmahl“ veröffentlichte (deutsch Joh. Stauda-Verlag, Kassel 1968; vgl. auch „Neue Zürcher Zeitung“, 8. 2. 69). Mit der für einen Anhänger von Taizé selbstverständlichen Intention, die Eucharistie durch Aufwertung von Anamnese und Epiklese auf ein Opfermahl hin zu erneuern, möchte von Allmen das Problem der Kirchengemeinschaft von der Abendmahlsgemeinschaft her lösen, aber nicht durch Interkommunion, weil diese mehrere Kirchen voraussetzt, sondern durch volle Kommunion, die allein die Auflösung der Kirchenspaltung bringen könne, und zwar Kommunion aller mit Christus. Ob das zu erwartende Studiendokument von Faith and Order diesen Weg einschlägt oder anrät, wird man abwarten müssen. Es bliebe dann wie in der Idee von Allmens bei der Kirche als institutioneller Einheit, angesichts der ökumenischen Realitäten wohl vorerst eine Utopie.

Mögliche Lösungen?

Das gilt allein schon angesichts der Bedeutung, die die römisch-katholische wie die orthodoxe Kirche dem Weihepriestertum als Voraussetzung für die volle Wirklichkeit des eucharistischen Christus zuschreiben. Aber man wird nicht mehr daran vorbei können, die Frage der Interkommunion, soweit sie durch das Weihepriestertum begrenzt wird, in die fortschreitende Diskussion um den Sinn des neutestamentlichen Priestertums zu stellen, dessen Verständnis sich immer mehr von dem als vordristlich beurteilten Kultpriestertum entfernt. Das wird wieder deutlich an der Konzeption von Prof. *W. Kasper*, Münster, über „Die Funktion des Priesters in der Kirche“ (vgl. „Geist und Leben“, April 1969, S. 102 f.). Er stellt ihm die radikale Haltung Jesu gegenüber, der die Schranken des Kultisch-Priesterlichen durchbrochen und sich mit den Kultisch-Unreinen, den „Gottlosen“ solidarisiert hat. Der neutestamentliche Dienst der priesterlichen Versöhnung dürfe weder kultisch-sakral noch von einer formalen Autorität her verstanden werden. „Der Ausgangspunkt kann allein der Nachfolgedanke sein“ (S. 107; so auch *F. Wulf SJ* im gleichen Heft, S. 137 f.). Aber die Charakteristik des spezifischen Dienstes der Presbyter an der Einheit der Ortsgemeinde wie über den Bischof an der Einheit der Gesamtkirche scheint wieder in der Einheit der Kirche als Institution zu gipfeln. Das ist jedoch nicht eindeutig der Fall. Denn Kasper stellt ausdrücklich fest: „Die Einheit der Kirche ruht nicht in sich selbst, sondern sie ist auf die größere Einheit der ganzen Menschheit bezogen. Sie ist signum et sacramentum unitatis der Welt“ (S. 115). Man möchte hinzufügen: per Dominum nostrum Jesum Christum. So ist es wohl

auch gemeint mit dem weiteren Satz: „Sie muß in der Nachfolge Jesu solidarisch sein mit den Armen, Entrechteten und Geschmähten . . .“

Diese nicht auf einzelne beschränkten Gesichtspunkte wurden bisher bei der ernsthaften Prüfung der Frage einer Interkommunion anscheinend noch nicht berücksichtigt. Geschähe das, so könnte die Mahlgemeinschaft Jesu mit den nicht mehr zur Einheit der sakralen Tempelgemeinde Gehörenden ein sehr dynamisches Kriterium für eine an die Kirche als Institution gebundene Idealvorstellung von eucharistischer Gemeinschaft bilden. Ein anderes Kriterium: seit dem Zweiten Vatikanum gibt es in der Kirche beträchtliche Glaubensunterschiede innerhalb des Bandes der Einheit mit dem Bischof von Rom, das zu strapazieren merkwürdigerweise besonders Protestanten, z. B. auf dem holländischen Pastoralkonzil, immer wieder warnen. Zur Zeit wird in verschiedenen Bereichen und auf verschiedenen Ebenen der Kirche gerade erprobt, wie weit man die Grenzen dieser Unterschiede ausweiten kann, ohne die Einheit der Gesamtkirche zu sprengen. Das führte bereits zu schwersten gegenseitigen Anfeindungen und Verurteilungen, die eigentlich die Bewahrung der eucharistischen Gemeinschaft — wenigstens im Urteil Jesu nach Matth. 5, 23—24 (brüderliche Versöhnung als Vorbedingung eines wohlgefälligen Opfers) — in Frage stellen.

Führt diese Entwicklung, die offensichtlich noch extremer wird, nicht zu einer Lage — oder ist es nicht schon so

weit, daß Christen sich zeitweilig außerhalb der Gemeinschaft mit anderen Gruppen der Kirche fühlen, während sie sich gleichzeitig in Gemeinschaft mit Gliedern nicht-katholischer Konfessionen wissen? Was aber, wenn man Kommunion als einen Ausdruck der Einheit nicht nur mit den Gliedern der eigenen Kirche, sondern auch mit der ganzen von Christus erlösten Menschheit betrachtet? Das würde zu der u. a. von *M. Nowak* proklamierten „offenen Kirche“ führen und „das unpersönliche System eines kirchlichen Apparates durch vielerlei Arten des persönlichen Glaubens ersetzen, zusammengehalten durch die eine Eucharistie, deren Mitte Christus ist, der Freund der Sünder, aber nicht einer sakralen Hierarchie“. Der Gedanke schwebt im Raum.

Der Bogen solcher Ideen reicht von jener seltsamen Dokumentation holländischer Avantgardisten bis zur Untergrundkirche in den USA. Dieser Trend ist weithin spürbar. Er würde alle „Kirchen“ in Frage stellen, jedenfalls in ihrem derzeitigen Selbstverständnis, und zwar nicht von einer theoretischen oder praktischen Säkularität aus, sondern von einer schwer definierbaren und nicht immer widerspruchsfreien „Christozentrik“. Sicher ist nur, daß die Diskussionsbreite hinausdrängt über das Fachgespräch kirchlich approbierter Theologen unter sich. Wird es dieses Trends Herr werden oder in steriler Isolierung enden? Es ist an der Zeit, die Theologie der Eucharistie tiefer zu treiben und verständlicher zu machen für alle, die von Christus angezogen werden.

Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft

Die Paulus-Gesellschaft hat es sich erklärtermaßen zum Ziel gesetzt, einen Beitrag zur Entideologisierung „geschlossener Gesellschaften“ zu leisten. Da es einen engen Zusammenhang gibt zwischen geschlossenen ideologischen Systemen und autoritären Strukturen, entsprach es dieser Zielsetzung, daß die Paulus-Gesellschaft ihre diesjährige Mai-Tagung, die vom 1. bis 4. Mai in Tübingen veranstaltet wurde, dem Thema: „Autoritäre Strukturen in Kirche und Gesellschaft, Strategie ihrer Veränderung“ widmete.

Den ersten gewichtigen Akzent, der für den weiteren Verlauf der Tagung sogar bestimmend werden sollte, setzte am Abend des Eröffnungstages der Reutlinger Religionspädagoge Prof. *Hubertus Halbfas* mit seinem Vortrag über „Aufgaben der Theologie in der Institution der Kirche“. Halbfas hielt diesen Vortrag genau eine Woche vor Bekanntwerden seines (von manchen schon seit einigen Monaten erwarteten) Verzichtes auf die „priesterlichen Rechte“ und seiner Bitte „um Befreiung von den damit verbundenen Pflichten“, der, in Aufbau und Sprache bestechend klar und an vielen Stellen nicht minder aggressiv, in vier Thesen seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Theologie darlegte, weshalb sogar das Ereignis dieses Vortrags als „Tübinger Thesenanschlag“ bezeichnet und Halbfas selbst — durch etwas banale historische Analogien — zum „Luther von Reutlingen“ aufgewertet wurde.

Halbfas' kritische „Theologie“

Die „Tübinger Thesen“ besagten: 1. „Theologie ist eine kritische und aufklärende Wissenschaft.“ Die Theo-

logie werde mißverstanden, wenn man sie nur auf das kirchliche Amt oder sogar nur auf das Lehramt beziehe, um sie, prinzipiell allem Neuen gegenüber mißtrauisch und unmündig sich an das Überkommene klammernd, zu einem blinden Instrument der Rechtfertigung und Bewahrung amtskirchlicher und gesellschaftlicher Herrschaftsformen und lehramtlicher Interessen zu machen; vielmehr müsse die Theologie mündig werden und ein methodisch kontrollierendes Gewissen sein, welches auf die gesamte Kirche und alle ihre Lebensäußerungen bezogen ist. Das „anachronistisch niedrige“ Niveau der Theologie und des religiösen Wissens im Volk sei absichtlich vom kirchlichen Amt gezüchtet worden, damit dessen Machtgebrauch unkritisch hingenommen werde. Hier habe die Theologie noch große Aufgaben der Entmythologisierung. „Theologie entmythologisiert nicht nur archaische Weltbilder, sondern auch die vielen ‚heiligen Kühe‘ des Kirchenamtsapparates, der Kirchenpolitik, des Kirchenrechts, der Liturgie, der Volksfrömmigkeit und pastoralen Praxis.“ Solche Theologie sei in der Kirche unentbehrlich, sie habe eine primär dienende Funktion, sei in ihrer existentiellen Tiefe mehr als eine bloß „politische Theologie“ und müsse, um ihre Aufgaben erfüllen zu können, frei sein.

2. „Die Funktion der Theologie in der Kirche ist eine Funktion der Theologie für die Gesellschaft.“ Die Theologie sei nicht nur auf die gesamte Kirche, sondern auf die ganze Menschheit, auf die Gesamtgesellschaft bezogen. Die katholische Kirche, die sich in ihrer Tendenz zur Selbstverabsolutierung gern als triumphierende Kirche sah und so schon auf die eschatologische Vollendung vorgriff, müsse durch die Theologie im Geiste des Evan-