

die geeignet erscheinen, ehrliche und dienliche Informationen zu geben . . .“ Er selbst soll sich coram Domino eine Meinung bilden und den von ihm *bevorzugten* Wunsch zum Ausdruck bringen. Wie verträgt sich dieses Vertrauen zu den Nuntien mit den Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen? Vom Konzil ist der Wunsch ausgegangen, die Episkopate bei Bischofsnennungen selbst stärker zu beteiligen. Das Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 460) sieht vor, daß die Bischofskonferenzen jedes Jahr nach „geheimer Besprechung“ Namenslisten möglicher Bischofskandidaten nach Rom schicken. Die beiden Prozeduren bleiben unabgestimmt. Aber was wichtiger ist: An eine künftige (wie immer geartete) direkte Beteiligung der Gläubigen an Bischofsnennungen scheint man nicht zu denken.

Alle drei Bestimmungen liegen wohl auf ein und derselben Linie: die Nuntien, deren episkopalen Charakter man beibehält, sollen als die lautlos arbeitenden Bindeglieder zwischen den Episkopaten und der römischen Kurie erhalten bleiben und noch gestärkt werden. Auf dieser Linie liegt wohl auch der Hinweis auf die Doppelseitigkeit ihres Wirkens: Sie sollen dem Apostolischen Stuhl „das Denken der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute und der Gläubigen des Gebietes“ zur Kenntnis bringen, wo er seinen Dienst versieht; zugleich machten sie sich, wo es ihre Pflicht sei, diesen gegenüber „zum Dolmetscher und Interpreten der Akte, Dokumente, Informationen und Instruktionen, die vom Heiligen Stuhl ergehen“. Solche Informationstätigkeit nach beiden Seiten ist sicher selbstverständlich und wünschenswert, aber man muß die mögliche Praxis bedenken: anlässlich des Erscheinens von „Humanae vitae“ haben nicht nur verschiedene Nuntien „richtungsweisende“ Pressekonferenzen abgehalten; es sind auch Fälle bekannt geworden, wo päpstliche Vertretungen ohne Wissen der Bischöfe Weisungen an die Ordensoberen über die Auslegung und Durchsetzung der Enzyklika gegeben hatten. Bringt soviel Diplomatie im Dienste einer extensiv interpretierten päpstlichen „potestas directa et immediata“ nicht unnötiges Mißtrauen in die Kirche? Sollten sich auch noch

Bemühungen um eine Präventivinformation Roms über Vorhaben der Bischofskonferenzen verstärken, so wären die Konsequenzen vollends einsichtig.

### *Änderungen in der Praxis möglich?*

Sind damit Pläne für eine weitergehende Reform des päpstlichen Gesandtschaftswesens endgültig ad acta gelegt? Vielleicht führt die künftige Praxis weiter. Gegenwärtig ist das Institut des Nuntius noch zu sehr mit dem Prestigegeflecht der Diplomatie und deswegen mit den Regeln der höheren Politik verwoben. Eine abrupte Reform könnte die Kirche im Augenblick wichtiger diplomatischer Hilfsmittel zugunsten der Kirche, aber auch einzelner Länder berauben. In den Industrieländern mag eine radikale Reform überfällig sein, in Entwicklungsländern mit schwachen kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen dürfte sich der jetzige Status gelegentlich noch bewähren. Allerdings kommen gerade aus solchen Ländern Klagen, der päpstliche diplomatische Dienst stehe zu sehr im Zeichen der politischen Macht und verfälsche in den Augen des Volkes den Auftrag der Kirche. Auch Kardinal Suenens schloß sich dieser Kritik an.

Wären in ferner Zukunft dennoch andere Formen päpstlicher Repräsentanz denkbar? Etwa Vertretungen des Vatikans bei Regierungen nach Art der gegenwärtigen Vertretung der deutschen Bischöfe in Bonn? Ein universalkirchlich näherliegendes Modell böten mit oder ohne diplomatischen Status die päpstlichen Vertretungen bei internationalen Organisationen. Solche auf die Verbindung zu den Regierungen beschränkte Vertretungen könnten dann auch bedenkenlos Nichtbischöfen und Nichtpriestern übertragen werden, während die Kontakte über innerkirchliche Fragen zwischen den Mitgliedern des Bischofskollegiums und seinen nationalen oder regionalen Körperschaften und dem Papst bzw. Rom direkt abgewickelt werden und Legationen auf konkrete Fälle oder Anlässe beschränkt bleiben könnten. Vorläufig scheint die auch von vielen „pastoralen“ Reformern gewünschte Vergeistlichung des Nuntiaturswesens diesen Weg allerdings versperrt zu haben.

## *Theologische Implikationen des Stuttgarter Kirchentages*

Wie beim 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 376—381), so ist bei der Beurteilung des 14. Kirchentages in Stuttgart über die geraffte Zusammenschau (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 352) hinaus eine theologische Durchleuchtung dieses widerspruchsvollen Phänomens nötig, um so mehr, als hier Folgen des Essener Katholikentages sichtbar wurden und die Frage eines gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentages zur Entscheidung ansteht. Die rechten Maßstäbe müssen in diesem Falle sowohl aus der Tradition evangelischer Kirchentage, aus der evangelischen Kritik, die das Experiment inzwischen gefunden hat, wie auch aus den Aspekten der fortschreitenden katholischen Spannung um die Erneuerung der Kirche genommen werden. Ist eine Synthese überhaupt noch möglich?

Sicher ist die einst vom Generalsekretär H. H. Walz gestellte Aufgabe, die „Einheit des Protestantismus als Forum“ zu erweisen, kein Maßstab mehr, denn diese Ein-

heit ist wohl dahin, und das Forum war nur teilweise evangelisch. Auch die ältere Tradition der Kirchentage, gegen die unerträgliche Zersplitterung der konfessionswie territorialgebundenen Landeskirchen die Einheit einer evangelischen Kirche durchzusetzen, wurde längst aufgegeben. Konnte noch ein Rest davon in Hannover durch die überragende Gestalt von Landesbischof Lilje wahrgenommen werden — so ist in Stuttgart „Opas protestantische Kirche gestorben und der letzte Rest eines protestantischen Klerikalismus entflohen“ (J. Chr. Hampe in „Publik“, 25. 7. 69). Durch die bewußte Freigabe eines hemmungslosen Redens für die evangelische und die schon völlig dem Glauben entfremdete revolutionäre Jugend, deren Freude am Diskutieren den Geist des Kirchentages prägte, wurde er „streckenweise zu einem Babylon“. Wurde der Kirchentag von Hannover noch als „ein Erfolg und Höhepunkt einer Entwicklung“ gekennzeichnet, so scheint die scharfe Kurve nach Stuttgart hin zum Ausverkauf von Kirche und Theologie geführt zu haben.

Die Zukunft ist völlig ungewiß. Obwohl etwas unter der Hand gelang, was eigentlich nicht geplant war: die „Kirche“ — soweit man davon sprechen kann, mehr durch bohrende Fragen und beruhigende Posaunen repräsentiert, wurde zum „Modell einer in Frieden hart diskutierenden pluralistischen Gesellschaft“. Sie kam ohne Polizei aus, die sich die Veranstalter verbeten hatten. Dieses Ergebnis wurde von dem bekannten Publizisten *Th. Koch* erstaunlich hoch bewertet mit dem Hinweis, er habe etwas Vergleichbares noch auf keiner politischen Versammlung in der Bundesrepublik erlebt. Dieses säkulare Lob, das unstreitig verdient ist, zeigt — theologisch gesehen — den Fluchtweg des Stuttgarter Kirchentages.

### „Häresie der guten Werke“?

Auf dem Experiment von Stuttgart lag als unbewältigte Hypothek ein Auftrag der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968: der Ruf nach der Gerechtigkeit. Die in Uppsala versammelten Kirchen wurden unter den wuchtigen Anklagen farbiger Rassenvertreter von Rang endlich auf den Weg gebracht, die verlorene Glaubwürdigkeit des Evangeliums durch fühlbare Opfer für die Ausbeuteten wiederherzustellen, und sei es ohne ausreichende theologische Begründung. Dieser Mangel an Substanz wurde damals zum Teil beklagt, zum Teil aber von glaubwürdigen Stimmen entschuldigt, etwa mit dem paradigmatischen Satz von Landesbischof *Dietzfelbinger*: Vielleicht sei „die ganz neue Erfahrung gemeinsamer Verpflichtung für die Werke der Gerechtigkeit im tieferen Sinne eine Theologie des Heiligen Geistes und der Katholizität“ gewesen (vgl. *Herder-Korrespondenz* 22. Jhg., S. 425). Dieser Beschönigungsversuch ist jetzt von dem Promotor der Entwicklung, dem Vorsitzenden des Zentralaussschusses des Weltkirchenrates, *M. M. Thomas* (Bangalore), berichtet worden. Sein Aufsatz „Uppsala 1968 und die gegenwärtige theologische Lage“ („Ökumenische Rundschau“, Juli 1969, S. 379 f.) erklärt den Mangel von Uppsala aus der Krise der zeitgenössischen Theologie um die Unversehrtheit des Kerns des christlichen Glaubens selbst, der von der neutestamentlichen Exegese um die Geschichtlichkeit des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu gebracht werde. In diesem kritischen Übergang sei eine ausreichende theologische Fundierung nicht möglich gewesen.

Die Organisatoren des Stuttgarter Kirchentages haben aus dieser Not eine Tugend gemacht und das Leitwort der Bergpredigt, obwohl der interpretierten Fassung bei Matthäus entnommen: „Hunger nach Gerechtigkeit“, fast zu selbstverständlich als Sozialrevolution durch Herbeiführung irdischer Gerechtigkeit behandeln lassen. Aus diesem Fehlansatz dürften alle Pannen und vor allem die ekklesiologische Insuffizienz des Kirchentages erklärbar sein. Die Modernisierung des Evangeliums, am gewagtesten beim „Tribunal zur Ermittlung des Glücks“, nämlich der Seligpreisungen — geistreich verantwortet von *H. J. Schultz*, aber auf eine falsche Weiche geschoben: „Glück als Grundrecht des Menschen“, Bergpredigt als „hochexplosive Sozialkritik“ zur Öffentlichmachung der „Grundsachverhalte menschlicher Existenz“ —, fand nur eine, dafür aber treffende Berichtigung durch den jungen Neutestamentler *Siegfried Schulz* (Zürich): „Die Bergpredigt kann heute nicht direkt rezipiert werden“, da sie aus der apokalyptischen Naherwartung des Gottesreiches und des Gottesgerichts verstanden werden müsse. Sie

kenne auch keine politischen und sozialen Reformen als Werk des Menschen. Doch diese Stimme blieb ungehört. Attraktiver waren die Resolutionen, darunter vor allem eine utopische gegen das Privateigentum, soweit es Herrschaft über Menschen ausübt.

### Das verzerrte Leitbild

Die Frage des Hungers nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (und die durchaus eine sachgemäße Entwicklungshilfe im Sinne von Minister *Eppler* oder des Kernforschers *W. Häfele*, Karlsruhe, als Frucht zeitigen könnte), kam gar nicht auf. Sie wurde von den Problemen der „Gottesfrage“ verschlungen, die mehr eine Frage nach dem Menschen war. Auch die exegetischen Analysen von *E. Schweizer* (Zürich) zur Gerechtigkeit, die Gott wirkt (nach 2 Mos. 6, 2—9 und Gal. 5, 5) und die den Menschen über aussichtslose Prüfungen führt, konnte die zentrale Spiritualität des Evangeliums nicht zum ergreifenden Echo bringen. So verfiel die „Gottesfrage“ menschlichen und sozialkritischen Ideologien, etwa der „Kirche als Vorhut der kommenden Weltgesellschaft“. Sie habe auf den „Trieb nach Glück“ und die „Erfahrung der Freiheit“ zu achten (*R. Schäfer*, Tübingen). Gott erscheine in unvorhergesehenen Begegnungen. Mit einer fatalen Konsequenz, die sich in einer Resolution niederschlug, obwohl Resolutionen ursprünglich nicht vorgesehen waren, aber nach dem „Präzedenzfall“ des Essener Katholikentages nicht verhindert werden konnten. Diese vom Ärgeris unzulänglicher Gottesbilder der christlichen Tradition genährte Resolution forderte legitim, zwischen dem Wort „Gott“ und Gott selbst zu unterscheiden, zwischen Begriffen, Vorstellungen und Bildern, die wir Menschen uns von Gott machen, und der Wirklichkeit Gottes. Problematisch scheint dagegen die Forderung, das Verbot: „Du sollst dir von Gott kein Bild machen“ (2 Mos. 20, 4), in Katechismen und Religionslehre wiederherzustellen. Daß man dabei Gottes „Bild“ treffen könnte, das „in Jesus von Nazareth erscheint“, wurde zwar als Problem gesehen, aber zur Lösung an die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ verwiesen. Da dort kein gemeinsames „Bild“ von Jesus erkannt wurde, hat der Kirchentag das inkarnatorische Fundament des Evangeliums gleichsam preisgegeben an den „Streit“. In der Erinnerung bleibt Gottes Verbot da, wo das Ja Gottes zum Menschen am deutlichsten „im Bilde“ vorliegt, von den bildhaften Gleichnissen Jesu zu schweigen. Das ist etwa dieselbe Undifferenziertheit wie im Verständnis der Bergpredigt als Sozialrevolution durch politische Praxis.

Das war kein zufälliger theologischer Unfall. Er kehrte im großen wieder in dem repräsentativen Vortrag von Prof. *W. Häfele*: „Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben“ in der turbulenten Hauptversammlung am Schluß auf dem Neckarstadion. Der sachliche, beeindruckende Nachweis, wie heute mit Atomkraft und Technologie das Leben der Völker lebenswert gemacht werden kann, war nicht neu. Man kannte ihn schon von Hannover. Dieses Evangelium von der „Weltinnenpolitik“ durch den „Sachzwang“ zur Vernunft, der von den Strukturen der Mächtigen und ihren Gefahren ausgeht, war ein Plädoyer für Evolution gegen revolutionäre Zerstörung, bekannt auch vom Eucharistischen Weltkongreß 1968 in Bogotá. Für die Jugend, die das Geschäft mit der Entwicklungshilfe unter Anklage gestellt hatte, gipfelte es in der aufreizenden Forderung nach gewaltiger Steigerung des

Bruttosozialprodukts der Industriestaaten, damit den Entwicklungsländern wirksamer geholfen werden könne. Häfele brachte dabei eine „Kurzfassung der Bergpredigt“ als gläsernes Rezept technologischer Lebensweisheit: „Vernünftig ist, was dem Nächsten nützt.“ Sie wurde allerdings in einen biblischen Akkord aufgelöst mit einem Zitat aus dem Propheten Jesaja von der Endzeit, wenn „das Recht in der Wüste wohnen wird und die Gerechtigkeit im fruchtbaren Land“. Die Theologie des Schalom Gottes synthetisiert mit der Technologie menschlicher Werke! Sie wurde nicht mehr zur Diskussion gestellt. Posaunen und Choral setzten eine Fermate vorläufigen Friedens nach dem Festival der Resolutionen über all und jedes.

### *Der Streit um Jesus*

Es ist etwas Wahres daran, daß Landesbischof Dietzfelbinger in einer Rückschau auf Stuttgart angesichts des Zeitalters der „großen Taten und Werke des Menschen“, demonstriert durch das gelungene Mondabenteuer, den Mut fand, am Kirchentag das Verhältnis von Glaube und Werken zu erörtern. Er meinte, es sei dort „hart um den Glauben gerungen worden“, und die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ sei immerhin, schon angesichts der starken Beteiligung der linken Jugend (die es anfangs für nicht lohnend erklärte, über Jesus noch zu diskutieren), „das Rückgrat“ des Kirchentages gewesen, auch wenn kein befreiendes Ergebnis erzielt werden konnte (epd, 26. 7. 69). Man kann es als Fortschritt auffassen, daß die Bekenntnisgemeinschaft „Kein anderes Evangelium“ wenigstens zur Konfrontation mit der neuen Theologie erschien, obwohl die Stimmung auf Kirchentrennung gestellt war. Doch erstaunlicherweise wurde der Riß zwischen den theologischen Parteien nicht vertieft (Hampe). Das sei u. a. dem souveränen pädagogischen Geschick der Professoren G. Klein, M. Mezger und A. Suhl zu verdanken gewesen. Sie verschafften sich Gehör, nur erreichten sie nicht, daß ihr Opponent W. Künmeth die ausgestreckte Hand zum Frieden ergriff. Er blieb bei seinem „Großalarm“. Aber es bleibt auch wahr, daß angesichts der säkularen Distanz zum exegetischen Problem, wer Jesus eigentlich ist, vielen dieser Streit um Jesus als „Konflikt zweier Altersheime“ erschien, der nicht mehr in die Zeit paßt (Klein).

Prof. Klein (Münster) gab zu, daß „der Zeitgeist“ drauf und dran sei, die Kirche und ihre Theologie zu verwüsten. Aber er nannte „die Gier nach übernatürlichen Tatsachen eine Perversität“, die nicht Glauben ist. Und diese „Verdinglichung Gottes“ habe eine Verdinglichung des Menschen zur Folge, der meint, er könne Gott mit guten Werken, auch mit Werken orthodoxen Glaubens beliefern. Der „Zeitgeist“ sei zu allen Zeiten in der Kirche am Werk, er sei unverwüstlich, und der Alarm vor ihm sei kein Ausnahmezustand, sondern stets der Normalfall. Es gebe nie Anlaß zur Entwarnung, aber der derzeitige Streit müsse abgeblasen werden und einem Hören aufeinander weichen. Das war freilich keine Lösung. Auch Mezger fand mit seinen gewollt provozierenden Ausführungen über „Jesus Christus — unsere Zukunft“ keinen überzeugenden Weg aus dem Streit über vergangene christologische Aussagen zur Freiheit des Glaubens, da er kein entmythologisiertes Jesusbild zeichnen konnte, das zum Glauben reizt. „Jesus hat uns nicht sein Bild hinterlassen, sondern sein Wort.“ Aber doch wohl ein klares,

zur Entscheidung rufendes Wort. Er aber fand es nicht, im Unterschied zu E. Käsemann 1967 in Hannover. Und die weitschweifenden Auslassungen von A. Suhl: „Geboren aus der Jungfrau Maria?“ befriedigten die Konservativen nicht, und die Sozialrevolutionäre fanden sie überflüssig. Die „Modernen“ trafen nicht den gemeinsamen christlichen Ton, den Cantus firmus des Glaubens. Der „christliche“ Geist war insofern präsent, als die Gegner sich tolerierten.

Daß hinter dieser ungelösten Kontroverse auch handfeste Politik verborgen war, zeigte das Diktum eines jungen fanatischen Sprechers der „Rechten“ in der Schlußkundgebung. Er stieß den richtenden Satz heraus: „Wir haben in diesen Tagen auf jede Art die Kirchenfeinde und die Gottesfeinde erlebt. Sie wollen mit dem Angriff auf die Kirche den Staat treffen. Nehmen wir den Kampf auf!“ Er hatte vermutlich nicht einmal ganz unrecht. Bischof Scharf bestätigte das ebenso wie D. Sölle; der Bischof mit der Erklärung, eine unpolitische Kirche sei unbiblisch, und Frau Sölle mit dem Satz, ein Gebet ohne politische Konsequenzen sei Lüge. Man darf wohl sagen, dieser Kirchentag war nicht nur „ein Modell guter Demokratie“, es war seine Tragik, daß er den Mangel an Demokratie, der in der Politik herrscht, wie eine Krankheit aushalten mußte, ohne wirklich helfen zu können.

### *Ist da noch Kirche?*

Der Kirchentagspräsident R. v. Weizsäcker hatte dem Unternehmen die Aufgabe gestellt, „Kommunikation“ zwischen den Gruppen zu erreichen, eigentlich ein politisches Ziel. Zum Abschluß gab er zu, man habe es nicht ganz geschafft. Warum nicht? Vermutlich weil ein gemeinsamer Geist Gottes fehlte, er mußte durch einen Geist der Toleranz ersetzt werden. Weizsäcker überdeckte das theologische Dilemma mit einer etwas unangemessenen Deutung der Kirchenlehre des ersten Korintherbriefes von den vielerlei Gnadengaben, die in Einheit miteinander wirken sollen. So müsse heute „die Vielfalt der Gaben in der Gemeinde besser respektiert werden“. Es ging aber offensichtlich nicht nur um Gaben des Heiligen Geistes, sondern um einen oft sehr säkularen Pluralismus, der kein Paradigma für Kirche sein kann und die Abwesenheit von Kirche auch nicht überdecken sollte. Kommunikation ist nicht Heiliger Geist, obwohl dieser Kommunikation bewirkt. Auch hier eine unübersehbare Ambivalenz, wenn nicht gar ein Umfunktionieren des Evangeliums. Nur damit die Entfremdeten mit den treuen Schafen in das Hallelujah einstimmen konnten?

Die verdächtige Zufriedenheit, daß dem Kirchentag wenigstens das Experiment eines toleranten Pluralismus, tolerant vor allem gegenüber dem Redebedürfnis der Jungen Linken, gelungen war, zwingt zu der Frage, ob das Modell so eindrucksvoll ist, daß es auf den gesamtgesellschaftlichen Bereich beispielhaft wirken kann. Man wird das kaum bejahen dürfen. Das Thema war eigens gestellt in der Arbeitsgemeinschaft „Kirche“. Während die meisten Referenten sich bemühten, darzulegen, daß Kirche „mehr“ ist als Kommunikation, nämlich Leben mit Jesus, und daß „das Kreuz die Grenze der Solidarisierung“ bezeichnet (U. Asendorf, Hannover), ja daß sich zu manchen Fragen wirklich vom Evangelium her nichts sagen lasse, blieb es dem konfessionellen Außenseiter R. Krämer-Badoni vorbehalten, die Frage hart zu stellen: „Braucht die Gesellschaft die Kirche?“ Nach seiner Meinung habe die

Gesellschaft noch in keiner Epoche der Geschichte die Kirche gebraucht, sie wurde allenfalls ausgenutzt wie durch Konstantin. Im Gegenteil, die Kirche reflektiere nur die Gesellschaft. Dann folgte die Abrechnung eines tief enttäuschten Intellektuellen, die verheerend auf die Jugend wirkte. Krämer-Badoni demonstrierte an der Arbeit von Exegeten und Theologen, die er für „dummlich“ erklärte, daß für ihn die neuere Selbstreflexion der Kirche durch die „Glasperlenspiele“ der Theologen den Glauben aufgehoben und unmöglich gemacht habe: „Aus dieser Entwicklung, die ich intellektuell akzeptieren muß, steige ich aus . . .“ Der Glaube an Jesus sei heute nur noch außerhalb der Kirche möglich. Der Rat der EKD hat im Anschluß an den Kirchentag in

Stuttgart eine Nachlese zu dessen Ergebnissen gehalten. Sie ist ratlos und unerheblich und vollzieht eigentlich nur eine Distanzierung von dem „großen Risiko“ des Kirchentages, der den Spannungen in Kirche und Gesellschaft nicht ausgewichen sei. Die Resolutionen verdienten zwar Beachtung, seien aber keine verbindlichen Erklärungen der EKD, was auch niemand behauptet hatte (epd, 23. 7. 69). Nur ist damit der Verantwortung des Rates für die entstandene Lage keine Rechnung getragen. Welche Auswirkungen das Experiment für den Plan eines gemeinsamen Kirchentages haben wird, ist noch nicht abzusehen. Die Resolution der Arbeitsgemeinschaft „Kirche“, die eine Aufhebung der Trennungen beim Abendmahl forderte, dürfte ihm nicht nur förderlich sein.

## Spanische Untersuchungen zur Priesterkrise

Die Verjüngungskrise der nachkonziliaren spanischen Kirche hat an Intensität, Schärfe und Komplexität wohl kaum eine Parallele im übrigen europäischen Raum. Man erlebt die Geburtswehen einer hochbetagten südlichen Kirche, deren Neubefruchtung, Neuformung des Empfangenen und Fortentwicklung des Alten eine besonders starken Außen- und Innendruck ausgesetzt ist. Gilt das von der spanischen Kirche im allgemeinen, so gilt das vom spanischen Priester im besonderen, von jenem Angelpunkt nämlich, um den sich die Anforderungen des Augenblicks und die Ansprüche des Ewiggültigen drehen, von jenem *Bindeglied* zwischen Volk und Bischöfen, das dem Amt und dem Charisma gegenüber eine oft zwiespältige Treue zu wahren hat. Geht man davon aus, daß die Erkrankung dieses Bindeglieds in ihrem soziologischen Befund den konkreten Niederschlag einer umfassenderen organischen oder funktionellen Störung darstellt, so muß sie ebenfalls ein Hinweis oder zumindest ein nicht zu übersehendes Fragezeichen vor jeder zu ergreifenden theologischen und pastoralen Reform sein. Wohl nirgendwo ist die Existenz des Priesters einer massiveren, sie mitunter überfordernden Belastung ausgesetzt als gerade in Spanien. Kein Wunder, wenn sein Amt, seine Funktion, sein Sitz in der Welt, sein Image auch und gerade hier, inmitten der öffentlichen, oft leidenschaftlich in und außerhalb der Kirche geführten Diskussion steht.

### Eine aufschlußreiche Untersuchung

Zur Priesterkrise und zur Ausformung eines wesens- und zeitgemäßen Priesterbildes sind auch spanischerseits verschiedene, zum Teil sehr beachtliche Beiträge theologischer und soziologischer Art geleistet worden. Die Arbeit *J. I. Ruiz-Obabuénagas*, die bis Ende dieses Jahres erscheinen soll, ist durch die Begrenzung der Materie, auf Grund ihrer zuverlässigen Methodik und durch seinen Versuch einer soziologischen Typologie des spanischen Priesters aufschlußreich genug. Sie ist in Zusammenarbeit mit Mitgliedern der Fordham University und unter Heranziehung namhafter Fachleute durchgeführt worden und war als Beitrag zu einer umfassenderen, interkonfessionellen soziologischen Studie auf internationaler Ebene gedacht, die bei verschiedenen christlichen Denominationen zum Teil bereits vorliegt, zum Teil vor ihrem unmittelbaren Abschluß steht. Als Untersuchungsbasis sind, sowohl durch

unmittelbaren persönlichen Kontakt wie durch Materialauswertung aus psychiatrischen Anstalten, 115 Expriester und 115 Extheologiestudenten sowie als Kontrollbasis 20 amtierende Priester und 33 Theologiestudenten (Priestertheologen) befragt worden. Ausgewählt wurden drei Großstädte: Madrid, Barcelona und Bilbao, die durch eine stärkere Heranziehung ehemaliger Priester, auch ländlicher Gebiete, eine ausreichend repräsentative Grundlage abgeben dürften für eine so anonyme und statistisch immer noch schwer zu erfassende soziologische Gruppe. Hier wie anderswo ist eine genaue Gesamtzahl der Expriester bisher nicht zu ermitteln. In Spanien ist dies besonders schwierig, da 40% des Ordensklerus in den Missionen und in Lateinamerika tätig sind. Die Gesamtzahl der lebenden spanischen Expriester wird auf 500 geschätzt.

Kennzeichnungen nach Alter, Berufsjahrgängen, akademischer oder sonstiger Ausbildung, nach Früh- oder Spätberufen, nach der Zugehörigkeit zur Welt- und Ordensgeistlichkeit, Auslandsaufenthalte, ländliche, städtische und auch regionale Herkunft wurden statistisch berücksichtigt.

Die Untersuchungen ergaben bei den ehemaligen Priestern und Theologiestudenten *vier Grundtypen*, die vier globale Antworttypen auf tatsächliche oder als tatsächlich empfundene bzw. existentiell gelebte Mißverhältnisse zwischen dem klerikalen System und der priesterlichen Existenzverwirklichung und zwischen dem kirchlichen Glauben und der gegenwärtigen Geisteswelt erkennen lassen. Wohl *nur einer* dieser Antworttypen ist auf eine spezifisch spanische Problematik zurückzuführen. Diese Typologie hier kurz zu skizzieren ist aber für einen Vergleich mit Parallelerscheinungen in anderen Ländern sicherlich nicht ohne Belang.

### Typologie der Expriester

Eine größere Anzahl von Priestern erlebt ein Auseinanderklaffen zwischen dem klerikalen *System* und dem priesterlichen *Anspruch*. Sie bejahen diesen Anspruch, sie erleben die klerikale Struktur aber als ein unüberwindliches Hindernis zur Erreichung des Ideals. In einer weiteren Phase geben sie auch das Ideal auf. Es entsteht bei ihnen Verbitterung und Ressentiment, und sie entschließen sich dann für ein Ausscheiden. Viele wären bereit zurückzukehren, wenn man die klerikale Struktur durch eine