

schen ab, es sei denn, es handle sich um rein diagnostische oder therapeutische Maßnahmen (144–7).

Der christlichen Soziallehre verpflichtet weiß sich B. Sutor, der die Entwicklung und Rezeption eines Wortes von Papst Pius XII. untersucht: »Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« (151–178). In beispielhafter Weise zeigt S., daß die »Wende« zwischen Pius XII. und der Folgezeit sich zwar im Stil der Verkündigung vollzogen habe, keineswegs aber in der lehrhaften Substanz (152). Die Aussagen Pius' XII. werden verbunden mit deren geistigem Anreger, G. Gundlach SJ, und dann verglichen mit den Aussagen des Konzils. Schon bei Gundlach und Pius XII. finden wir den Grundgedanken des Zweiten Vatikanums, daß die Kirche als »Lebensprinzip der Gesellschaft« keinen innerweltlichen Auftrag erhält über ihre geistliche Sendung hinaus. »Aber indem sie ihren Heilsauftrag an den Menschen vollzieht, hilft sie ihnen zugleich, ihr weltlich-politisches Leben besser zu gestalten« (166). Abgewehrt sind damit eine »politische Deutung des Axioms, etwa im Sinne einer Theokratie, und ebenso eine »supranaturalistische«, welche die natürliche Wirklichkeit nicht ernst nimmt (159f.). Die Rede von der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche ist hier denkrisch bereits entworfen. Zwar habe sich Gundlach dagegen gewandt, daß auf dem Konzil eine klar lehrhafte Linie einer praktisch-pastoralen Wendigkeit geopfert würde (152), von der Sache aber sei jedenfalls bei dem genannten Grundsatz die Intention von Papst Pius XII. und G. Gundlach eindrucksvoll zum Zuge gekommen, was S. in überzeugender Weise darlegt (z. B. die analogen Bilder vom Sauerteig und dem Leib-Seele-Verhältnis) (166–174). Das Dilemma der Nachkonzilszeit im deutschen Katholizismus, so S. im Anschluß an H. Hürten, sei die Reduzierung der Laienaktivität auf innerkirchliche Aktion auf Kosten der Wirksamkeit nach außen. Dem Prinzip Pius' XII. und dem Geist des Konzils entspreche dies nicht (174f.).

Eine überaus hilfreiche Reflexion über Sinn und Zweck der Hochschule bringt E. Corecco: »Die Kirche und ihre Universitäten« (179–202). C. beschränkt sich nicht darauf, den Sinn einer Kath. Universität zu begründen, sondern bietet eine kenntnisreiche Durchsicht der Universitätsgeschichte überhaupt. Gegen eine bloß wirtschaftliche Instrumentalisierung des Studienbetriebs, welche die Wahrheitsfrage und Wertorientierung des ganzen Menschen vergißt, weist C. auf den mittelalterlichen Ursprung der Universität hin: das spontane Verlangen nach Wahrheitser-

kenntnis und die Bildung des Menschen, die mehr sei als die Ausbildung eines Funktionsträgers (181f.). Die seit dem 19. Jh. maßgebende Humboldtsche Universitätsreform habe das mittelalterliche Modell im Prinzip übernommen, dabei allerdings die Philosophie an die Stelle der Theologie gesetzt (183f.). Daneben habe sie nach dem Vorbild Napoleons die Technischen Hochschulen ins Leben gerufen, deren weniger ganzheitliches Ziel im Grunde der fast rein pragmatischen Sicht heutiger Universitäten entspreche. Die neuere Universitätsreform habe diese Krise, die geistiger und nicht organisatorischer Art sei, nicht überwinden können (185f.). Das reine Vernunftdenken sei neu verwiesen auf die Antwort des Christentums, das in Christus universale Vernunft und Person miteinander verbinde (191). Die »Weisheit« des Glaubens und die »Wissenschaft« der Einzeldisziplinen gehen hier eine ausgewogene Synthese ein (194–8). Treibende Kraft seien dabei in besonderer Weise die neuen geistlichen Bewegungen (197).

Manfred Hauke, Augsburg

Karrer, Leo, *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche (Evangelium konkret, hrsg. v. P. Eicher)*, München 1989, 189 S.

Positiv ist zu verzeichnen, daß der Autor die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Amtsträgern und Laien vor allem seit dem Trienter Konzil informativ dokumentiert und einzelne Stilblüten des auswuchernden Klerikalismus aufspießt (46: Catechismus Romanus: »... mit Recht ... Götter genannt«; 57: Bischof Korum; Katholikentag 1884); ferner, daß er brauchbare Hinweise zum Dialog, zur Zusammenarbeit und zum Umgang mit Konflikten in der Kirche vorlegt (bes. 91–128; 151–176). Wesentlich Neues gegenüber bisherigen Veröffentlichungen erfährt man dabei allerdings nicht.

Der Dissens des Genannten gegenüber der kirchlichen Glaubenslehre ist tief und umfassend: Stellt er doch nichts Geringeres als das überkommene Wahrheitsverständnis und den *Orthodoxiebegriff* in Frage (101; vgl. 106), so daß Irrlehrer für ihn »vermeintliche(n) Irrlehrer« sind (101). Im übrigen befaßt er sich ausschließlich mit *ekkesiologischen* Themen und nennt u. a. als konkrete Dissenspunkte in diesem Bereich: »Fragen der Bußfeier und der geschiedenen Wiederverheirateten, Gleichberechtigung von Mann und Frau..., Laienpredigt, Ökumene« (100). Den (wiederverheirateten) Geschiedenen sollen »die 'Heimatrechte' nicht aberkannt werden« (175) – was kaum etwas anderes als die Forderung ihrer Zulassung zu den Sakramenten bedeuten kann.

Zur Forderung nach Gleichberechtigung der Frau, die sich offensichtlich vor allem auf das Weiheamt bezieht, vgl. auch 23 und 101.

Bei der Darstellung der Ursprünge des Amtes findet sich das von der benutzten Literatur her wohlbekannte Schema wieder: Die Gemeinden der apostolischen Zeit hätten selbst aus sich heraus Dienstämter entwickelt – und später theologische Begründungen dafür (28). Die amtliche Vollmacht zur Sündenvergebung sei im 2. Jh. entstanden (31); ob, falls letzteres zutrifft, es dennoch eine auf die Dauer notwendige Auswirkung des im Neuen Testament enthaltenen Auftrags Jesu darstellt, danach wird nicht gefragt.

Was die Einteilung der Getauften in Klerus und Laien betrifft, wird nicht unterschieden zwischen der spätantiken Ausbildung eines *soziologischen* Klerikerstandes und der seit dem 1./2. Jh. greifbaren *theologischen* Unterscheidung zwischen Christen, die mit amtlicher Leitungsvollmacht im Namen Jesu ausgestattet sind, und solchen, die kein derartiges Amt innehaben; und aufgrund der Vermengung dieser beiden Aspekte wird erklärt, »die heutige... Unterscheidung von Klerus und Laien« sei nicht »theologisch wesentlich und praktisch unverrückbar«, sondern entspreche der »im Feudalismus des Mittelalters entwickelte(n) Kirchenordnung« (130) und es müsse ihr »entgegengehalten werden: 'Im Anfang... war das nicht so'« (30f.). Die Geschichte der Amtstheologie sei eine »Geschichte der Sieger« (R. Zerfaß; 42). Das Trienter Konzil wird dafür kritisiert, daß es den Priester durch das definiert habe, was ihn vom Laien unterscheidet (45) – und doch entspricht es den einfachsten Gesetzen der Logik, ein So-seiendes durch das zu definieren, wodurch es sich von allen Nicht-so-seienden unterscheidet. Wieso der unauslöschliche Charakter des Dienstamtes, den jenes Konzil gelehrt hat, »den Priester unendlich hoch über den Laien erhebt«, ist mir schleierhaft, man war sich immer bewußt, daß ein Laie sehr heilig sein und ein Priester trotz seines »Charakters« verdammt werden kann.

Die Bestreitung eines Unterschiedes göttlichen Rechtes zwischen geweihten Amtsträgern und Laien stellt im weiteren Verlauf der Darlegungen das *zentrale Anliegen* des Buches dar. Wenn das 2. Vatikanum erklärt, daß sich das hierarchische Priestertum vom gemeinsamen Priestertum »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« unterscheidet, werde der »Christ... mit solchen Formulierungen in hilfloser Weise zu einer Zustimmung genötigt, ohne daß das 'Besondere dieses Wesensunterschiedes' inhaltlich klar benannt und belegt wird« (86). Dabei ist eine solche »Benennung« aufgrund der gesamten Glaubenstradition

sehr einfach: Es handelt sich um den Unterschied zwischen denen, die von Christus her Auftrag und Vollmacht zur *Leitung* der Gemeinschaft haben, und denen, für die dies nicht zutrifft. Das ist das »wesentlich Neue«, das der Amtsträger gegenüber der Sendung aller Getauften hinzuerhält und dessen Existenz Karrer bestreitet (89), ebenso wie er den Gedanken der »representatio Christi« und des »agere in persona Christi« (unter Hinweis auf Tridentinum und 2. Vatikanum, die dies lehren) ausdrücklich zurückweist (86).

Zur Stützung dieser Position führt er zwei Schriftstellen (1 Kor 12,29; 14,30, gemeint wohl: 14,29) an, die dartun sollen, daß Paulus »für die Gemeindepropheten einen gegenseitigen Gehorsam vorsieht« (83) – ein Gedanke, der sich an den genannten Stellen keineswegs findet. Daß Paulus »für die Prophetie eine wechselseitige Prüfung vorsieht«, trifft sicherlich zu, doch berechtigt das nicht dazu, mit dem Autor dem 2. Vatikanum zu widersprechen, dort wo es unter Hinweis auf 1 Kor 14 erklärt, daß Gottes Geist auch die Charismatiker der Autorität der Apostel unterstellt. Denn in 1 Kor 14 ist eben nicht *nur* von der wechselseitigen Prüfung die Rede (29), sondern auch von der letztinstanzlichen Weisungsvollmacht des Apostels, kraft derer Propheten und »Geiserfüllte«, falls sie sich widersetzen, zu *vermeintlichen* Propheten und Geisterfüllten werden, die *nicht anerkannt* werden können (37f.).

Widersprüchlich erscheint die vorgelegte Deutung des 2. Vatikanums. Neben dem erwähnten Einspruch gegenüber dessen Lehre zum Amt steht unvermittelt eine Aussage, die wie ein Versuch der Vereinnahmung zugunsten der eigenen Position anmutet: »Das Konzil hat die überkommene... Unterordnung der Stände in der Kirche verworfen« (85). Und wenn es etwas weiter heißt, die Kirche bliebe vorerst »in noch vorkonziliären Strukturen... befangen« (91), scheint das zu bedeuten, daß das Konzil diesbezüglich im wesentlichen dasselbe intendiert hätte wie der Autor. Wozu dann aber der erwähnte Widerspruch gegenüber seinen zentralen Aussagen zum Amt? Bald danach wird dieser Widerspruch übrigens erneuert mit der Feststellung, das Konzil sei »im patriarchalistischen System von Hirten und... Schafen« steckengeblieben (108).

Entsprechend dem Gesagten ist für den Autor die »Frage nach... Ämtern und Kirchenordnungen... praktischer Art«; sie »bezieht sich auf die empirische Seite der Kirche« (87; vgl. 149). Sie demgegenüber zu einer fundamental-grundsätzlichen Frage hochzustilisieren heißt, sie falsch stellen und damit den Weg zu ihrer Lösung verbauen

(88). Konsequenterweise sind Laien für ihn »sog. Laien« (169), und er setzt den Ausdruck mehr-

fach zwischen Anführungszeichen (etwa: 133.149.175). Daß er wertvolle Überlegungen zum Umgang mit Konflikten vorlegt, wurde eingangs hervorgehoben. Hier bleibt jedoch hinzuzufügen, daß dies für ihn offensichtlich die autoritative Leitung nicht nur ergänzen, sondern ersetzen soll (91–108). Wiederholt verlangt er eine von der Kirchenführung unabhängige Schiedsstelle, die bei Konflikten zwischen einzelnen oder Gemeinschaften und der Hierarchie zu vermitteln und letztlich zu entscheiden hätte (98.107.139). Derzeit sieht er im kirchlichen Leben »Zwangsjacken der Einheitlichkeit bis ins Detail«, die Mündigkeit nicht ermöglichen (100f.). Kirchliche Verbände und Jugendorganisationen dürften, egal was sie tun, »nicht mit finanziellen Kürzungen diszipliniert« werden (175).

Entsprechend der dargestellten ekklesiologischen Therapie fordert der Autor *Entscheidungs- und nicht nur Beratungskompetenz für Laien* auf allen Ebenen der Kirche (18–20; 101.108.125f.137.139.175). Als Begründung gibt er an, Christus habe seine Vollmacht (gemeint ist offensichtlich: *Leitungsvollmacht*) »nicht in erster Linie einzelnen... Amtsträgern, sondern der Gemeinschaft aller Gläubigen übergeben«; darum sollte diese die genannte Vollmacht nicht von der Gruppe der Amtsträger »annektieren« lassen (129f.). Im Altertum sei »die Anwesenheit von Laien auf den Konzilen noch selbstverständlich gewesen« (30); aber es wird kein einziges Konzil genannt, dessen Akten neben Bischöfen auch von Laien unterzeichnet wären. Konkret kann lediglich darauf verwiesen werden, daß die alten Konzilien »durch die Kaiser einberufen und maßgeblich beeinflusst waren« (142) – ein Zustand, den wir, vom Evangelium her, doch froh sein müssen endgültig überwunden zu haben.

Die derzeitige kirchliche Struktur bleibe »dauernd Auslöser und Anlaß für Konflikte«, sie störe oder verhindere gar den Frieden (104). M. a. W.: Nicht jene stören den Frieden, die das Gesetz brechen, sondern jene, die es nicht dem Wunsch der ersteren entsprechend ändern. In einem solchen Zusammenhang darf das Wort von den »Macht- und Herrschaftsstrukturen« natürlich nicht fehlen (108). Aufgabe des Amtes bliebe es lediglich, in Pattsituationen bei Abstimmungen »die notwendigen Entscheidungen anzumahnen und gegebenenfalls (durch Stichtentscheid oder Instanzenweg) zu forcieren« (186, Anm. 36). Ein amüsantes Eigentor wird S. 142f. geschossen: Das kirchliche Leben »nimmt sich aus wie eine

Baustelle, wo die 'Bauherren' und 'Bauarbeiter' über den Bauplan recht unterschiedliche Vorstellungen entwickeln«. Nun, im Wirtschaftsleben werden Bauherren den Arbeitern niemals zugestehen, nach anderen Plänen als ihren eigenen vorzugehen, und Phantasten, die solches empfehlen wollten, hätten in jenem Bereich, im Unterschied zum kirchlichen, überhaupt keine Chance, erst einmal einen Verlag zu finden.

Sofern die Kirchenführung zu derartigen »Reformen« nicht bereit ist, empfiehlt der Autor, Wege der »Selbsthilfe« zu wählen: »nach den Dienstanweisungen Gottes (zu) suchen« (19f.), im Vertrauen darauf, daß die »lebendigen Prozesse... auf die Dauer stärker... sein (werden) als die sie hemmenden Rahmenbedingungen« (22). Mittels der »Katholikentage (von unten)« und ähnlicher Initiativen sollen die bisher fehlenden »kirchlichen Kommunikations- und Dialoginstrumente« geschaffen und Modelle erprobt werden, »für die die gängige Struktur der Kirche keinen Raum bietet« (162f.). Darum gilt es, den »langen Marsch durch die Institutionen« anzutreten (142)...

François Reckinger, Köln

*Ziegenaus, Anton, Christus begegnen im Sakrament der Krankensalbung, Johannes-Verlag Leutesdorf 1989, 29 S.*

Der Verfasser bringt in dieses Büchlein nicht nur sein theologisches Wissen als Dogmatikprofessor, sondern vor allem seine Erfahrungen als Krankenhausseelsorger mit ein. Im 1. Kapitel wird das Sakramentsverständnis grundgelegt: Sakramente als Formen der Christusbegegnung. Ausgangspunkt für die Krankensalbung ist Jesu Zuwendung zu den Kranken und seine Krankenheilungen sowie die Praxis der Urkirche nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes (5,14f.). Diese biblische Grundlegung gipfelt im Zeugnis von Leo d. Gr.: »Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen.«

Im 2. Kap. wird der Sinn der Krankenheilung Jesu erhellt. Er liegt nicht einfach im Gesundwerden des Kranken. Vielmehr sind die Heilungen Jesu Zeichen dafür, daß Gottes Herrschaft angebrochen ist, daß der Messias gekommen ist, »daß Gott in Jesus gegenwärtig ist und ihm vertraut werden darf« (S. 12). Im Glauben an Christus erhält Krankheit und Leid einen religiösen Sinn als »Zeit der Besinnung, der tieferen Gottesbegegnung und des Miterlösens« (S. 15). Der Kranke, der sein Leid in der Nachfolge Christi trägt und sieht, kann für viele Menschen Segen und Heil erbitten.