

Kirchenverfassung und Umkehr

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

Frage: Die letzte Römische Bischofssynode (1983) befaßte sich mit dem Thema Buße und Versöhnung. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichten Sie ein Dokument der Internationalen Theologenkommission zum gleichen Thema. In diesem Schreiben heißt es: »Der Ruf zur Umkehr ist in der Verkündigung Jesu unmittelbar mit dem Evangelium vom Kommen der Herrschaft Gottes verbunden.« Und weiter: »Wenn deshalb die Kirche in der Nachfolge und in der Sendung Jesu zur Umkehr ruft und die Versöhnung der Welt verkündet, dann verkündet sie den Gott, der reich ist an Erbarmen.«

Dieser Ruf zur Umkehr, den die Kirche an jeden von uns ergehen läßt, ist er eine Einladung zur Verfolgung eines Hochziels, das zu erreichen uns in der Zeit niemals möglich sein wird, oder verpflichtet er uns zu folgen mit allen Kräften und Gnadengaben, die uns zuteil werden?

Kardinal Ratzinger: Vielleicht sollte man statt Umkehr Bekehrung sagen, damit die einfache und fundamentale Wahrheit besser zum Vorschein kommt, auf die uns das Neue Testament hier stößt. Mein Eindruck ist, daß die Christenheit heute in allererster Linie an einem Mangel an Bekehrungsbereitschaft leidet. Man will gern den Trost der Religion empfangen; man ist sich auch bewußt, daß man ihn sich nicht selber geben kann, sondern dafür irgendwie den Anhalt an der Gemeinschaft der Glaubenden und ihre Vollmacht braucht. Aber man schreckt vor der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens zurück und behält sich die Auswahl dessen selber vor, was man für religiös nutzbringend und einsichtig hält. Der Schritt in die Verbindlichkeit, d. h. in die Annahme des Ganzen einschließlich der mir im Augenblick weder evident noch nützlich vorkommenden Elemente, erscheint zu groß. Das verbindliche Lehren und Leben der Kirche wird in das Schimpfwort »Amtskirche« hineinverlagert und so zu etwas Bürokratischem, Äußerlichem erklärt; andererseits wundert man sich dann, daß von dem unverbindlichen Christentum privater Auswahl keine tragende Kraft für das Leben und die Gemeinschaft ausgeht.

In dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte ist der Bekehrungsruf Jesu für die nachösterliche Situation konkretisiert: Die Hörer erkennen durch die Predigt des Petrus, daß sie den umgebracht haben, den Gott ihnen zum Heil geschickt hatte. Sie empfinden, wie der Text sagt, einen stechenden Schmerz im Herzen und fragen: Was sollen wir tun? Die Antwort lautet: Bekehrt euch, und ein jeder lasse sich taufen (Apg 2,37f.). Hier wird die Struktur von Bekehrung sehr klar. Dazu gehört zunächst das Hören der apostolischen Botschaft. Dazu gehört dann die Erschütterung über die eigene Schuld; die »Unfähigkeit zu trauern« oder besser: die Unfähigkeit zu bereuen muß überwunden und im Erwachen des Gewissens persönliche Schuld zum Schmerz werden. Hier möchte ich in Klammern daran erinnern, daß die Kirchenväter die

»Insensibilität«, d. h. die Unfähigkeit zu trauern (zu bereuen), als die eigentliche Krankheit der heidnischen Welt ansahen. Ohne die Erschütterung über die eigene Schuld gibt es in der Tat keine Bekehrung. Andererseits *muß* man »sein Herz verhärten«, d. h. die realistische Erkenntnis seiner selbst und seiner Schuld abdrängen, wenn niemand da ist, der die Schuld mitträgt, sie aufarbeitet und vergibt. Hier gibt es also eine Wechselseitigkeit, an der alles hängt: Ohne den Anblick des Erlösers, der Schuld nicht wegreDET, sondern weGLEIDET, kann man die Wahrheit des eigenen Selbst nicht ertragen und flüchtet in die erste Unwahrheit, die Ausblendung der eigenen Schuld, aus der alle weiteren Unwahrheiten und schließlich die generelle Wahrheitsunfähigkeit folgen. Umgekehrt kann man ohne den Mut, wahr zu werden mit sich selbst, den Erlöser nicht erkennen und ihm nicht glauben. Die Väter haben deshalb den Grundakt der Bekehrung auch als »Bekennnis« bezeichnet, und dies in einem doppelten Sinn: Bekennen der Schuld als »Tun der Wahrheit« und Bekenntnis zum Erlöser Jesus Christus. Daraus ergibt sich auch von selbst, daß der Bekehrungsakt Verbindlichkeit, d. h. Bindung und in diesem Sinn Beständigkeit verlangt, die sich – wie die vorhin zitierte Petrusrede zeigt – in der Bindung an das apostolische Wort und an das Sakrament der Kirche ausdrückt. Mit der Aufforderung zur Umkehr ist also nicht die verkrampte Anspannung ständigen moralischen Hochleistungswillens gemeint, sondern das Aushalten in der Sensibilität für die Wahrheit und das Sich-einhalten an dem, der uns die Wahrheit nicht nur erträglich, sondern fruchtbar und heilend macht.

Frage: In dem Schreiben der Internationalen Theologenkommission heißt es weiter: »Das Thema Buße und Versöhnung betrifft die Kirche in ihrer ganzen Existenz, in ihrer Lehre wie in ihrem Leben.«

Ist aus diesem Satz zu folgern, daß auch die in der Zeit lebende Kirche in ihrer Gesamtheit dem Aufruf zur Umkehr, zu einem neuen Sein (wie es an anderer Stelle des Dokuments heißt) verpflichtet ist, etwa im Sinne des Satzes *Ecclesia semper reformanda* oder gar darüber hinaus?

Kardinal Ratzinger: Wenn ich Ihre Frage recht verstehe, geht es hier um das Problem, wieweit man die Kirche selbst als sündig bezeichnen kann. Damit hängt unlösbar das weitere Problem zusammen, welche Radikalität Reform in der Kirche haben kann oder auch haben muß. Luther war zu dem Ergebnis gekommen, daß die Kirche, die er vorfand, als solche ganz und gar sündig, ja zu ihrem eigenen Gegenteil: zur Hure Babylon, geworden war. Daß die Kirche »immer zu reformieren« sei, bedeutet dann, daß man sie in ihrer irdischen Einrichtung immer wieder von Grund auf in Frage stellen muß: man kann und muß dann immer wieder neu mit ihr beginnen. So hat sich im Umkreis der Existenzphilosophie die Meinung herausgebildet, daß Kirche sich immer nur »ereignet«, daß sie nicht in der »Institution«, sondern jeweils nur im Ereignis sei. In dieser Konstruktion liegt nun allerdings doch eine interessante Umkehrung des Gedankens, der am Ausgangspunkt stand: Die Institution wird als verschmutzt betrachtet, eingelassen in das Elend einer sündigen Geschichte. Daß man die Kirche selbst ins »Ereignis« zurückverlegt, ist Ausdruck dafür, daß man in ihr nun doch etwas anderes und Reines suchen möchte.

Die katholische Überlieferung kommt für mich am bündigsten zum Ausdruck in dem Gebet, das die römische Liturgie dem Priester und den Gläubigen vor dem Kommunionempfang in den Mund legt. Damit der ursprüngliche Gehalt genau zum

Vorschein kommt, müssen wir dabei die alte Formulierung bedenken, wie wir sie vor der Liturgiereform gebetet haben. Da heißt es: »Herr . . . schau nicht auf *meine* Sünden, sondern auf den Glauben *deiner* Kirche.« Es ist wichtig, daß das Gebet ein Ich-Gebet war: Man versteckt sich nicht in der grauen Masse des »Wir«, in dem nun einmal alle gesündigt haben (und daher keiner eine besondere persönliche Verantwortung zu spüren braucht). Der Beter ist persönlich gemeint: »*Ich* habe gesündigt.« Er muß in den vorhin beschriebenen Bekehrungsakt zurückkehren und seine eigene Schuld schmerzlich gerade in diesem großen Augenblick, im Angesicht des zum Gotteslamm gewordenen Erlösers erkennen. Wichtig ist dann, daß die Kirche, indem sie dies zum liturgischen Gebet macht, voraussetzt, daß jeder Eucharistie Feiernde Grund hat, solches zu sagen. Das Gebet war bis zur Reform sogar in erster Linie ein Priestergebet: der Papst muß es ebenso sprechen wie die Bischöfe, alle Priester, alle Teilnehmer an der Eucharistie. Dieses Wort ist also gerade nicht den Abständigen, den Exkommunizierten oder sonstwie nicht im Kern der Glaubensgemeinschaft Lebenden zgedacht, sondern eben denen, die sich auf die Kommunion vorbereiten. Kommunizieren heißt, sich neu dem Feuer Seiner Nähe und damit dem Anspruch der Bekehrung aussetzen. Aus der Tatsache, daß ausnahmslos alle Glieder der Kirche das »Vergib uns unsere Schuld« sprechen müssen, schließt nun allerdings dieses Gebet doch nicht, daß man auch die Kirche *als* Kirche sündig nennen könne. Es stellt vielmehr »meinen Sünden« den »Glauben deiner Kirche« als Erhörungstitel gegenüber.

Heute ist allerdings dieses Gebet weithin unverständlich geworden; viele Geistliche wandeln es daher ab, etwa indem sie sagen: Schauge nicht auf die Sünden deiner Kirche, sondern auf ihren Glauben. Aus den persönlichen Sünden sind die Sünden der Kirche geworden, während man den Glauben als das Persönliche ansieht: meine Weise, Gott zu bejahen, die man sich nicht von der Kirche vorschreiben läßt. In dieser Umkehrung zeigt sich, wieweit das christliche Gemeinbewußtsein heute von der Sicht der katholischen Überlieferung entfernt ist. Die Umkehrung wäre dann berechtigt, wenn Kirche im Kollektiv der Gläubigen aufginge. Sie ist dann falsch, wenn Kirche als »Leib Christi«, als Organismus des Christus, mehr ist als die Summe ihrer empirischen Glieder. Hier wäre zunächst darauf zu verweisen, daß die Kirche ja die Grenzen des Todes überschreitet und die Gemeinschaft der Heiligen miteinbezieht; es wäre des weiteren daran zu erinnern, daß das alte Wort »*communio sanctorum*« nicht nur mit Gemeinschaft *der* Heiligen, sondern auch als Gemeinschaft im und am Heiligen zu übersetzen ist, also auf die unzerstörbar vom Herrn kommenden Vor-Gaben der Kirche im Wort, im Sakrament, in ihrer sakramentalen Grundstruktur verweist. Ich möchte das alles hier nicht näher ausführen, sondern nur noch einmal auf das Kommuniongebet zurückkommen, das die Kirche durch zwei Prädikate näher bestimmt: Sie ist »dein« (= des Herrn) und sie ist Trägerin von »Glaube«. Beides ist gleich wichtig. Die Kirche ist nicht selbst Christus, sondern sie ist Antwort auf ihn, und diese Antwort heißt »Glaube«. Sie ist Kirche in dem Maß, in dem sie Akt des Glaubens ist. Und umgekehrt: Glaube ist seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche; im Akt des Glaubens werden wir Kirche und von ihr empfangen wir überhaupt diesen Akt. Weil es so ist, ist sie »deine Kirche« und nicht »unsere Kirche«. Alles, was bloß »unsere« Kirche ist, ist nicht im eigentlichen Sinne Kirche. Ihr Wesen ist Relation, Zugewandtheit zum Herrn, Zugehörigkeit zu ihm (Glaube).

Daraus folgt nun ganz Praktisches für Ihre Frage. Bei der »Erneuerung« der Kirche, die immer nötig ist, geht es nicht darum, möglichst tüchtig Strukturen zu basteln. Alles, was dabei herauskommt, ist selbstgemacht – »unsere« Kirche. Aber das Gemachte ist immer weniger wert als der Machende, und eine selbstgemachte Kirche kann interessant sein, aber tragen kann sie uns nicht. Es kommt also nicht darauf an, möglichst viel an der Kirche zu machen, sondern gerade darauf, das Unsere so weit wie möglich verschwinden zu lassen, damit *seine* Kirche, die Kirche selbst, zum Vorschein kommt. Dies aber geschieht in dem Maß, in dem wir »glauben«. Nicht das Machen, sondern das Glauben erneuert die Kirche und uns.

Frage: Das Dokument der Internationalen Theologenkommission spricht von der Krise des Sinnes für Sünde und Schuld in unserer Zeit, als Ergebnis einmal der Säkularisierung in der westlichen Welt, zum andern aber auch innerkirchlich als Ergebnis eines Sakramentenvollzugs, der heute von vielen Katholiken als menschlich leer und inhaltslos erfahren wird. Betreffen beide Gründe nur die Sakramentenempfänger oder auch die Verwalter des Sakraments?

Kardinal Ratzinger: Louis Bouyer hat vor einigen Jahren die These aufgestellt, daß die Krise der Kirche von heute in Wirklichkeit eine Krise der Priester und Ordensleute sei. Das ist natürlich eine sehr zugespitzte Aussage, aber sie kennzeichnet den Brennpunkt der Krise richtig. Man braucht sich nur vor Augen zu halten, daß die großen Orden, die ehemals Säulen kirchlicher Reform waren, – denken Sie beispielsweise an Jesuiten und Dominikaner – heute von einer Identitätskrise geschüttelt werden, die nicht nur ihren inneren Zusammenhalt schwierig macht, sondern auch sehr schmerzhaft aufs Ganze der Kirche zurückwirkt.

Wenn es so steht, muß man sich fragen: Warum haben es anscheinend die am schwersten, die doch von Auftrag und Wollen her am meisten innerlich mit der Kirche eins sein müßten? Ich glaube, daß diese Frage bisher längst nicht genügend bedacht ist. Ganz grob gesagt, sehe ich da drei Hauptgründe. Der erste ist, daß diejenigen, die die Botschaft selbst verkündigen müssen, ihre Fremdheit gegenüber den Plausibilitäten unseres Zeitalters am dramatischsten erfahren. Die Theologie nimmt ihnen zunächst die gängigen Gewißheiten fast völlig aus der Hand. Ihre Aufspaltung ins Spezialistische läßt die Einzelfragen überdeutlich hervortreten, ohne daß noch eine Gesamtvision des Christlichen ausgebildet würde. Die großen Konturen des Geheimnisses verschwinden; um so näher liegt es, zu Umdeutungen Zuflucht zu nehmen, die der Überlieferung einen bescheideneren, aber auch verständlicheren und scheinbar realistischeren Sinn geben. Als Zweites kommt dazu, daß die Form des kirchlichen Amtes in der heutigen Gesellschaft fremdartig ist: Autorität, die nicht auf Konsens beruht, sondern auf der Vertretung eines anderen, der als Stimme der Wahrheit selbst Autorität hat und ist, ist heute nahezu unverständlich geworden. Die Versuchung, aus solcher Vertretungsautorität in die nähere und einfachere Autorität der Konsensverwaltung zu flüchten, ist sehr groß. Schließlich gibt es als Drittes auch eine moralische Ausgesetztheit des Amtsträgers, der es leicht müde werden kann, mit seinem ganzen Lebensstil gegen die moralischen oder amoralischen Selbstverständlichkeiten einer Epoche anzuleben.

Ich sage dies, um deutlich zu machen, daß das Hauptproblem nicht in der Frage eines als menschlich leer und inhaltslos bezeichneten Sakramentenvollzugs zu suchen ist, der übrigens auch wieder weit mehr die Kleriker bedroht als die Laien, weil nichts

gefährlicher ist als die Gewöhnung ans Große, das der Mensch dann lieber zu sich herunterzieht, als daß er sich zu ihm hinaufziehen läßt. Mir wird zunehmend unwohl dabei, wenn mit leichter Gebärde die frühere häufige Weise des Beichtens als schematisch, äußerlich, gewohnheitsmäßig und daher wertlos hingestellt wird. Auch das Selbstlob klingt mir immer bitterer, mit dem man dann die jetzt zahlenmäßig reduzierten, dafür aber um so persönlicher gewordenen Beichten herausstellt. In allzu beredten Beichtgesprächen kann auch leicht eine Art von Koketterie und eine Geschäftigkeit des Erklärens auftreten, die am Schluß kaum noch Schuld übrigläßt. Umgekehrt stand hinter dem Schematischen mancher früheren Beichten ein großer innerer Ernst, dem es an äußerer Ausdrucksmöglichkeit fehlte. Aber in den ungeschickten Formen verbarg sich bei vielen eine Redlichkeit und Tiefe, die einem nur Ehrfurcht abnötigen kann. Das allervordringlichste Problem scheint es mir deshalb zu sein, Priestern und Ordensleuten wieder zu einem Verstehen der Realität Sakrament zu verhelfen. Was ich vorhin von der Flucht vor dem Mysterium ins Plausible und von der Vertretungsautorität in die Konsensverwaltung gesagt habe, hat hier seinen konkretesten Ort: Im Sakrament kommt es nicht auf die eigene Leistung des Amtsträgers an, sondern darauf, daß er sich selbst zurückstelle und dem anderen, dem Größeren Raum gebe, damit »Seine Kirche« werde. Nicht nur im Bußsakrament ist die Versuchung groß, das Ganze zu einer Gesprächsveranstaltung umzufunktionieren, die näher am Menschen und unterhaltsamer zu sein scheint. Sehr bald spürt man aber dann, daß das Eigentliche verlorengegangen ist. Wir brauchen eine neue Erziehung zum Sakrament, in dem sich Person und Geheimnis begegnen.

Frage: In dem Dokument der Internationalen Theologenkommission heißt es: »Die Kirche in der Nachfolge und in der Sendung Jesu ruft zur Umkehr.« – Wie macht sie das? Vor der Welt? Verbal oder durch beispielhafte, zeichenhafte Existenz? In Zeiten, in welchen der Sinn für Gott, Sünde und Erlösung reduziert ist? Welche außerordentlichen Mittel muß die Kirche in einer solchen Weltstunde einsetzen? Müßte sie nicht vor der Welt unausgesetzt verdeutlichen, daß sie alle ihre Kräfte freimacht zur Umkehr, zu einem neuen Sein, nicht punktuell, nicht ethisch-asketisch, sondern zu einer vertieften Teilnahme am Leben, Leiden und Sterben Jesu?

Kardinal Ratzinger: Wie macht sie das – das ist auch meine Frage. Man kann und muß da natürlich vorab an das Wort Jesu erinnern, das nicht nur seinen Zeitgenossen gegolten hat: »Dieses Geschlecht sucht nach einem Zeichen. Es wird ihm aber kein anderes Zeichen gegeben werden als dasjenige des Jona« (Lk 11,29; Mt 12,39). Worin besteht dieses Zeichen des Jona? Es besteht für Ninive schlicht in dem Propheten selbst, der, aus der Not des Schiffbruchs kommend, gezeichnet von der Nähe des Todes und so von der Macht des ihn rufenden Gottes, die Drohung des Untergangs über die Stadt ausruft und zugleich die Forderung der Buße. Das Zeichen des Jona ist dann Jesus Christus selbst, der auch als der Auferweckte die Todeswunden trägt und so den Ruf nach Umkehr in die Welt hineinhält. Das Zeichen des Jona verweist jedenfalls nicht auf ausgeklügelte pastorale Strategien. Es verweist auf den vom Glauben erschütterten Zeugen, der seine Erschütterung den Niniviten aller Zeiten mitteilt und ihnen ohne viel Wenn und Aber ins Gesicht sagt, daß sie auf den Untergang zugehen, wenn sie nicht Buße tun.

Diese grundlegende Auskunft entbindet uns natürlich trotzdem nicht davon, mit aller Kraft nach neuen Möglichkeiten zu suchen, wie das Zeichen des Jona heute

vergegenwärtigt werden kann. Aber alle an sich noch so guten Strategien nützen nichts, wenn es nicht zuerst die Erschütterung des Verkündigers selbst gibt und von ihr her den Mut, überzeugt und überzeugend das Unbequeme zu sagen.

Frage: Es bleibt aber doch die Frage nach den ordentlichen und außerordentlichen Mitteln dieses Rufs in unserer Weltstunde.

Kardinal Ratzinger: Zweifellos. Manches geschieht ja hier auch; denken Sie etwa an das Heilige Jahr, denken Sie an die Papstreisen, denken Sie an die Fastenaktion, die immer wieder ein Posaunenstoß zur Besinnung und zum Handeln aus einem neuen Denken heraus ist. Wichtig ist übrigens auch, daß wieder gemeinschaftliche öffentliche Formen der Buße entwickelt werden. Als Jona nach Ninive kam und Buße forderte, wußte jeder, was Buße ist: Man zog Bußkleider an, fastete und betete. Wenn die Moslems Ramadan feiern, wissen sie, wie dies vor sich geht, und sie wissen auch, daß Buße eine konkrete Realität für ein Volk nur werden kann, wenn sie eine gemeinsame Form und eine feste Zeit im Kreislauf des Jahres hat. Bei uns hat die Buße jede gemeinschaftliche Gestalt verloren. Wenn Christen zur Buße aufgefordert werden, wissen sie nicht, was das ist; sie werden vielleicht eine Kommission einsetzen oder aber sich ganz auf die privaten Gesinnungen verlassen. Die klassische Dreiheit, Fasten – Beten – Almosengeben, muß wieder in ihr Recht eingesetzt werden, und Christen müssen auch wieder die Fähigkeit zu einem gemeinschaftlichen Ausdruck finden, mit dem sie öffentlich ihre Distanz zu den Selbstverständlichkeiten der Welt bekunden.

Im liturgischen Bereich gibt es vielfältige Bemühungen, die »Schwelle« vor dem Beichtstuhl niedriger zu machen, wie Weihbischof Averkamp sich bei der Bischofssynode ausgedrückt hat. Es gibt das Beichtgespräch; es gibt die Bußandacht als Weise der gemeinsamen Gewissensbildung und der gemeinschaftlichen Bereitung auf das persönliche Bekenntnis. Übrigens waren ja auch Kreuzweg, schmerzhafter Rosenkranz und Ölbergandacht »Bußandachten« mit starkem christologischem Akzent: Die Begegnung mit dem leidenden Christus sollte jene »Fähigkeit zu trauern« hervorrufen, die den Menschen von innen her auf den Weg der Buße führt. Ich denke, es ist durchaus möglich, diese klassischen Weisen der Begegnung mit der Passion Christi und so mit der Wahrheit der eigenen Schuld wie mit der Gnade der Vergebung wieder zu beleben. Ich halte es für gut, daß man neue Formen dazu sucht und findet. Auch die alte Kirche bot ihren Gläubigen eine reiche Skala von Gestalten der Buße an; Origenes nennt in einem tiefen Text seines Levitikuskommentars z. B. deren sieben (in Lev. II, ed. Baehrens GCS 29, Seite 295,16 bis 297,27). Aber man darf sich natürlich nicht in der Form erschöpfen. Wenn z. B. bei dem sonst in vieler Hinsicht so geglückten Münchener Katholikentag der Bußakt der Messe durch eine heftig beklatschte Ballettpantomime ersetzt wurde, so ist an die Stelle der Buße ein Spektakel getreten, für das man sich gegenseitig Beifall spendet. Noch weiter kann man sich von dem, was mit einem Bußakt gemeint ist, schwerlich entfernen.

Mir ist dabei durch den Sinn gegangen, daß Romano Guardini sein wohl wichtigstes Werk zur liturgischen Erneuerung unter den Titel stellte »Besinnung vor der Feier der heiligen Messe«; ein anderes wichtiges Werk überschrieb er »Liturgische Bildung«. Heute versucht man vielfach, Liturgie so zu »gestalten«, daß es Besinnung vorher und Bildung auf sie hin nicht mehr braucht, weil man ihr die oberflächlichste Form von Verständlichkeit geben will. Hier ist eine Rückkehr zum ursprünglichen Geist

liturgischer Erneuerung dringend geboten: Nicht neue Formen brauchen wir, mit denen wir immer mehr ins Äußerliche abgleiten, sondern Bildung und Besinnung, jene seelische Vertiefung, ohne die alles Feiern schnell verfliegende Äußerlichkeit bleibt.

Frage: Ein Brennpunkt der Diskussion auf der Bischofssynode des vorigen Jahres war die Frage, ob Generalabsolution nicht eine ordentliche, gleichberechtigte Form sakramentaler Buße neben der bisher allein verbindlichen Gestalt der persönlichen Beichte werden sollte. Sie haben sich dagegen ausgesprochen und für die Weitergeltung der nach dem Konzil formulierten und inzwischen in den neuen Kodex eingegangenen Normen plädiert, die Generalabsolution nur in streng umschriebenen Ausnahmesituationen zulassen und außerdem verlangen, daß die persönliche Beichte sobald als möglich nachgeholt werde. Nun ist nicht zu leugnen (und Sie haben es selber dargestellt), daß die Kirche seit dem ersten Weltkrieg, dessen Massenschlachten Anlaß für die Gewährung der Generalabsolution an die vom Tod Bedrohten gewesen sind, langsam aus dieser einmaligen Situation Konsequenzen gezogen und den Begriff des Notfalls, der am Beginn mit einem sehr eng umschriebenen Inhalt gestanden hatte, allmählich auszuweiten lernte. Warum sollte diese Entwicklung eigentlich nicht weitergehen? Könnte Generalabsolution nicht wirklich eine neue Gestalt der Hinführung vieler zur Buße werden? Könnte sie nicht in besonderer Weise eine Hinführung auf die soziale Dimension der Sünde sein und auf das gemeinschaftliche Moment, das in der Lossprechung liegt, hinter dem ja immer – wie Augustinus eindringlich herausgestellt hat – das Beten und Mittragen der ganzen Kirche steht, die den Sünder in seiner Buße begleitet und hält?

Kardinal Ratzinger: Zunächst muß man sich darüber klarwerden, daß die Kirche nicht alles kann, was ihr vielleicht nützlich erscheint. Man muß sich einmal wieder ins Bewußtsein rufen, welch ungeheuerlicher Vorgang es eigentlich ist, daß ein Mensch zu sagen wagt: Ich spreche dich los von deinen Sünden. Niemand kann dies aus eigener Vollmacht sagen; tut er es, so ist es zugleich blasphemisch und belanglos. Liest man das Neue Testament, so sieht man, daß die äußerste Erregung dort entsteht, wo Jesus das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt: »Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?« fragen die Schriftgelehrten in der Geschichte von dem Gelähmten, den seine Freunde durch das Dach herunterlassen und Jesus vor die Füße legen (Mk 2,7). Jesus ist in dieser These mit seinen Gegnern einig; die Sündenvergebung ist gerade dazu da, um sie darauf hinzuführen, daß in ihm der lebendige Gott selber spricht und handelt, wie er es dann durch die physische Heilung des Leidenden anschaulich werden läßt. Auch die Kirche kann nicht aus eigenem Sünden vergeben. Das »Ich« des »ich vergebe« ist das Ich des Herrn selbst. Dieses Ich kann man sich nicht beliebig zueignen, sondern nur in der Ordnung zitternd gebrauchen, in der der Herr es uns übertragen hat.

Deswegen beruht der Streit um das Trienter Konzil, der in diesem Zusammenhang auf den Tisch gelegt wurde, auf einer falschen Fragestellung. In Kanon 6 und 7 seines Bußdekrets (DS 1706 und 1707) hat die Trienter Kirchenversammlung entschieden, daß die persönliche Beichte, in der der Büßende die ihm nach gewissenhafter Vorbereitung erkennbaren schweren Sünden einzeln als solche bekennt, durch »göttliches Recht« gefordert sei. Nun hatte das Wort »göttliches Recht« im 16. Jahrhundert ein sehr viel weiteres Bedeutungsspektrum, als wir es heute aus dieser

Formel heraushören. So läuft gegenwärtig die Diskussion auf die Frage hinaus, ob mit »göttlichem Recht« hier nicht doch nach einem möglichen Sprachgebrauch der Zeit kirchliches Recht gemeint sei, das sich dann natürlich auch ändern läßt. Nun kann man mit hinlänglicher Deutlichkeit aus den Konzilsakten zeigen, daß die Väter für den Kern ihrer Aussage – persönliche Beichte als Voraussetzung der Lossprechung – eine solche Ausweitung der Idee göttlichen Rechts abwehren wollten. Sie hätten ja auch sonst gerade die reformatorischen Thesen bestätigt, gegen die sie sich wandten. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang auch der Hinweis, daß hier fast wörtlich alte konziliare Tradition des Ostens aufgenommen wurde. Das sogenannte *Concilium Quinisextum* (692), eine in der Ostkirche als ökumenisches Konzil geltende Ergänzung des dritten Konzils von Konstantinopel, sagt in seinem Kanon 102, um Lossprechung zu erlangen, sei es notwendig, die Sünde nach ihrer Beschaffenheit sichtbar zu machen und die Änderungsbereitschaft des Sünders zu sehen. Die Kanones dieser Kirchenversammlung zählen zu den Grundlagen des kirchlichen Lebens der Orthodoxie: so wird deutlich, daß Trient hier wirklich »ökumenische« Ordnungen, gemeinsame Überlieferung von Ost und West ausgesprochen hat.

Vor allem aber ist man auf falscher Fährte, wenn der Eindruck erweckt wird, als liege die Beweislast bei denen, die die Grenze kirchlicher Vollmacht sehen. Das Gegenteil ist der Fall. Nicht die Grenze der Vollmacht muß bewiesen werden, sondern beweispflichtig ist, wer der Kirche neue Vollmachten zuschreibt, die sie bisher nicht kannte. Wer behauptet, die Kirche könne auch kollektiv beliebig Sünden vergeben, muß beweisen, woher ihr dieses Recht kommt. Er muß es tun mit der Scheu und mit der Ehrfurcht dessen, der weiß, welche Ungeheuerlichkeit es wäre, wenn die Kirche sich annähe, im Namen des Herrn zu reden und doch nur in ihrem eigenen Namen spräche. Ein Beweis für ein solches Recht der Kirche ist bisher von niemand geführt worden und ist auch nicht zu führen. Die Kirche kann nicht sagen »Ich spreche *euch* los«, sie kann nur, als Antwort auf das Bekenntnis, sagen »Ich spreche *dich* los«. Bei dieser Demut muß sie bleiben.

Dies allein ist auch der Struktur aller Sakramente gemäß: Kein Sakrament wird kollektiv gespendet. Man kann nicht eine Menge Menschen mit Wasser besprengen oder in Wasser untertauchen und darüber sagen: »Ich taufe euch«. Man kann immer nur sagen: »Ich taufe dich«. Das gleiche gilt für alle anderen Sakramente. Diese sakramentale Struktur ist im übrigen auch das, was der Mensch heute braucht: Er steht vor Gott nicht als Teil eines Kollektivs, sondern mit seinem Namen. So ruft Gott ihn an. Gerade so wird er fähig zur Gemeinschaft, die von Personen her wächst oder verfällt, wo Menschen zu ersetzbaren Teilen eines Kollektivs werden.

Frage: Nun bleibt aber doch bestehen, daß das Bußsakrament in der Geschichte außerordentlich große Wandlungen durchschritten hat, so daß auf den ersten Blick oft kaum noch die Identität des einen Sakraments zu erkennen ist. Relativiert das nicht doch die uns vertraute Form des Bußsakramentes erheblich? Warum sollten nicht auch weitere Entwicklungen möglich sein?

Kardinal Ratzinger: Selbstverständlich bleiben weitere Entwicklungen möglich. Die vorhin erwähnten neuen Formen – Beichtgespräch und gemeinschaftliche Bereitung zur Buße mit anschließendem persönlichem Bekenntnis – zeigen dies ja auch. Dabei zielt die eine Form auf eine noch individuellere Gestaltung der Buße ab, die andere auf eine stärkere Gemeinschaftlichkeit des Bußvorgangs. Hier bleiben unterschiedliche

Akzentuierungen möglich, die sich dann auch ihren sinngemäßen Ausdruck schaffen können. Im übrigen gibt es in der Bußgeschichte diesen beiden Aspekten entsprechend keineswegs nur die Variablen, sondern auch die Konstanten und darüber hinaus eine Grundlinie der Entwicklung. Sie verläuft von einer großen Scheu der Kirche in der Beanspruchung der Vergebungsvollmacht zu einer immer größeren Weite: Am Anfang steht die nur einmalige Vergebung der Sünden und die Frage, ob sie sich auf alle Sünden beziehen könne. Zuerst klärt sich, daß keine Sünde von der Vergebung ausgenommen ist, dann auch, daß Vergebung wiederholbar ist, solange und sooft die »Fähigkeit, zu trauern« und neu zu beginnen, anhält.

Im übrigen scheint mir, daß eine neue, unvoreingenommene Durcharbeitung der ersten Jahrhunderte der Bußgeschichte dringend wäre. Das heutige Bild ist ganz von den Forschungen des bedeutenden Breslauer Dogmenhistorikers Bernhard Poschmann geprägt, dessen Auffassungen Karl Rahner übernommen und dem theologischen Bewußtsein eingeprägt hat. Die differenzierten Positionen Poschmanns haben sich inzwischen zu der Vorstellung vergrößert, als stünde am Anfang nur die öffentliche, gemeinschaftlich begleitete Buße und als hätte erst die irische Mönchskirche die »Privatbeichte« erfunden. Heute wissen wir, daß im Frühjudentum zur Zeit Jesu das Sündenbekenntnis von einzelnen, das persönliche Schuldbekenntnis also, verbreitete Übung war und sich von da aus organisch ins Leben der christlichen Gemeinden hinein fortsetzte. Ich erwähne nur ein paar Beispiele. Die Johannestaufe war mit einer Beichte, mit einem Sündenbekenntnis des Täuflings verbunden (Mk 1,5; Mt 3,6). Der Jakobusbrief setzt die Übung des gegenseitigen Sündenbekenntnisses der Gläubigen voneinander und wohl auch ein Sündenbekenntnis vor den Presbytern im Rahmen der Krankensalbung voraus (5,16; vgl. F. Mußner, *Der Jakobusbrief*, 1964, S. 224). Apg 19,18 berichtet von einem Sündenbekenntnis derer, die gläubig geworden waren. Die *Didachē* (eine wohl zu Beginn des zweiten Jahrhunderts vermutlich in Syrien entstandene Schrift) verlangt ein Sündenbekenntnis vor der Eucharistiefeier, das durchaus nicht auf kollektive Formeln reduziert gedacht werden kann (14,1). Man wird vorsichtig sein müssen, die hier erwähnten Sündenbekenntnisse dem Bußsakrament im eigentlichen Sinn zuzuordnen. Aber zusammen mit den Exkommunikationsverfahren, wie sie etwa in den Paulusbriefen vorkommen, gehören sie zu den Elementen, aus denen sich die Gestalt des Sakraments formen konnte. In den größer gewordenen heidenchristlichen Gemeinden hat sich die Übung persönlichen Bekenntnisses offenbar nicht halten können, sondern ist zu allgemeinen Formeln geschrumpft. Aber das werdende Mönchtum hat diese Übung aufgenommen und sie dann auch den übrigen Gläubigen wieder zugänglich gemacht. Nur so kann man verstehen, daß im christlichen Osten, der ja keine Beeinflussung von Irland her erfahren hat, die fälschlich »Privatbeichte« genannte persönliche Beichte bereits im Ausgang des christlichen Altertums zur Normalform der Buße geworden war, deren Grundgestalt im Jahr 692 dann in einem konziliaren Kanon fixiert werden konnte.

Über die Wege, wie sich diese monastische und dann zusehends allgemeinkirchliche Tradition des Ostens in den Westen fortsetzte, sind wir im einzelnen bis jetzt nicht unterrichtet. Aber das dritte Konzil von Toledo 589 hat – das Rad der Geschichte zurückdrehend – diese Bußform in Spanien noch einmal verbieten wollen, die es indes als die faktisch bereits herrschende Gestalt des Sakraments voraussetzt. Das weist wiederum auf eine ziemliche geschichtliche Wegstrecke im Westen hin, die

vorausgegangen sein muß. Nur gut ein halbes Jahrhundert später wird die persönliche Beichte dann auf der Synode in Chalons-sur-Saône (644-656) von den versammelten Bischöfen einstimmig gebilligt, was wiederum deutlich macht, daß sie inzwischen in Gallien fest beheimatet war. Daß die Geschichte machenden irischen Bußbücher auf alten ostkirchlichen Traditionen beruhen, ist unbestritten: bezeichnend scheint mir, daß das bekannteste Bußbuch von einem Griechen, dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690), verfaßt wurde. All dies zeigt, daß Irland nicht etwas Neues geschaffen hat. Vielmehr ist von Irland her die alte monastische und kirchliche Tradition des Orients auf den Kontinent zurückgekehrt, die ihrerseits auf der Tradition des Judenchristentums und der apostolischen Zeit beruhte. Demgegenüber erwies es sich als verfehlte Form von Konservatismus, wenn fränkische Reformkonzilien des neunten Jahrhunderts noch einmal die feierliche Form der alten öffentlichen Buße herzustellen versuchten. Und eine theologisch wie historisch nicht gedeckte einseitige Romantik war es auch, wenn man sich in Kreisen der theologischen und liturgischen Reform vor und nach dem Zweiten Vatikanum vor allem an diesem Modell zu orientieren versuchte, das in Wirklichkeit die Kirche beinahe zum Ersticken gebracht hätte: Angesichts der Unwiederholbarkeit der Buße, die im Mißverhältnis zur Wiederholbarkeit der Sünde und zur menschlichen Schwäche stand, war man weithin dazu übergegangen, die Taufe in die Sterbestunde zu verschieben. Die Kirche drohte zu einer sterbenden Kirche im ganz wörtlichen Sinn zu werden. Es ist absurd, sich heute auf diese Form zu berufen und sie dann zur Bußfeier mit Generalabsolution umzuwandeln, wo doch der Beginn mit dem persönlichen Bekenntnis und die Unwiederholbarkeit der abschließenden Absolution ihre wesentlichen Kennzeichen waren. Die Geschichte zeigt demgegenüber ganz eindeutig, daß sich als lebenskräftig auf Dauer nur die auf der Basis judenchristlicher Überlieferung im monastischen Bereich entwickelte Form der persönlichen und wiederholbaren Beichte erwiesen hat, deren allen Christen als Sündern aufgegebene Übung auch für jeden einzelnen die Schwelle zum Bekenntnis und zur Buße überschreitbar macht. Umgekehrt muß man sagen: Nur diese Gestalt gibt der Kirche Lebenskraft. Keine andere Form hat sich auf Dauer behaupten können. Daß sie bei allen Unterschieden in der praktischen Ausformung in ihrer Grundweise gemeinsamer Besitz von Ost und West ist, hat zum einen anthropologische Gründe, verweist aber zum anderen auf die Herkunft aus dem gemeinsamen Grund biblischer Überlieferung.

In der Tat wird nur so das rechte Gleichgewicht zwischen dem persönlichen und dem sozialen Faktor in der Buße ermöglicht. Bei den Vertretern der Generalabsolution scheint mir dieses Verhältnis auf dem Kopf zu stehen: Das, was eigentlich persönlich sein müßte – Bekenntnis und Lossprechung – wird kollektiviert. Das, was gemeinschaftliche Gestalt verlangt – der Lebensstil der Buße, die Umsetzung von Bekehrung in Leben – wird in die Gesinnung zurückgenommen. Aber so kann keine christliche Lebensgestalt erwachsen und keine christliche Veränderung der Welt geschehen, in der Umkehr in die sozialen Dimensionen eindringt. Wir brauchen heute genau umgekehrt zu derlei Versuchen die radikale persönliche Verantwortlichkeit, der die persönliche Beichte entspricht. Wir brauchen andererseits wieder öffentliche und gemeinsame Lebensweisen, in denen Christen den Anspruch der Bekehrung aufnehmen und so der Welt ein anderes Gesicht zu geben versuchen.

Frage: Umkehr und Versöhnung – das macht das Dokument der Internationalen

Theologenkommision deutlich – brauchen keine Suche nach Gelegenheiten zur Umkehr. Sie bestehen in der Annahme von Gegebenheiten, wie etwa der Verfolgung der Kirche durch die Feinde Gottes, der Armut und des Elends der Dritten Welt, wenn hier auch die Pflicht besteht, die sozialen Strukturen auf friedlichem Wege so zu ändern, daß sie nicht Anlaß zur Sünde werden.

Bleiben wir im Bereich der mitteleuropäischen Kirchen. Das Unbehagen an der etablierten Kirche, ihrem Erscheinungsbild, ihrem Agieren und Reagieren nimmt auch bei Kirchentreuen zu. Es beschränkt sich nicht auf Mitglieder Integrierter Gemeinden oder Anhänger der Kontrastgesellschaft und Mitglieder neuer Sammlungsbewegungen. Es erfüllt die Christen und Katholiken, die vom Umkehrgebot des Evangeliums überzeugt sind, dieses wollen und für unerläßlich halten. Sie glauben wenig von Umkehr in der Kirche feststellen zu können. Ohne zelotischem Purismus oder jugendlicher Radikalität zu verfallen: es ist schwer zu begreifen, warum Ordensleute, die Armut, Keuschheit und Gehorsam gelobt haben, erster Klasse Eisenbahn fahren in einem Land, in dem mehr als 70 Prozent der Bevölkerung aus wirtschaftlichen Gründen selten erster Klasse fahren können. Nur weil diese Ordensleute einen Professorentitel tragen? Es ist auch nicht einzusehen, weshalb sich Ordensleute in Luxuslokalen und Nobelherbergen aushalten lassen, ihren Jahresurlaub auf Gran Canaria verbringen, während 50 Prozent der Bevölkerung niemals Ferien im Ausland machen kann. Und warum gestattet eine Ordensleitung, daß einer der Ihren einen PKW der BMW-Dreihunderterklasse fährt und damit die Ernsthaftigkeit der Jesus-Nachfolge aller seiner Mitbrüder in der Öffentlichkeit in Frage stellt? – Man wird sagen: Menschliche Unzulänglichkeiten, gewiß. Einzelne Entgleisungen, vielleicht. Aber auch Indikatoren für das Angepaßtsein an den Stil dieser Welt, was gar nicht mehr auffällt, nicht mehr wahrgenommen, eher verdrängt wird. Letztlich ist es der Verlust des Ansatzes, von dem aus man angetreten ist. Die Frage, die dahintersteht – Helmut Juros hat sie unlängst in dieser Zeitschrift am Beispiel der Theologie der Arbeit aufgegriffen – lautet: Werden wir, die in der Zeit lebende Kirche, vom Geist der Epoche nicht nur geprägt, sondern zu dessen Zwecken vereinnahmt, für ihn verfügbar gemacht, oder sind wir, die Kirche, es, die den Geist der Epoche bestimmen? Wenn ja, wie geschieht das? Aber vielleicht schließt das eine das andere nicht aus.

Kardinal Ratzinger: Ihre Frage nimmt genau das auf, was ich als Konsequenz aus dem Blick auf die Darstellung der Bußgeschichte zu entwickeln versuchte. Wir haben den Sinn dafür verloren, daß Christen nicht leben können, wie »jedermann« lebt. Die törichte Behauptung, es gebe keine christliche Moral, ist nur ein besonders vorgeschobener Ausdruck dieses Verlustes an »Unterscheidung des Christlichen«. Wir haben auch den Sinn dafür verloren, daß einzelne christliche Lebensstände, in denen sich Berufungen und Entscheidungen darstellen sollten, gemeinsam etwas in der Welt ausdrücken und verwirklichen müssen. Das liegt meines Erachtens nicht zuletzt an einem Mißverständnis des Begriffs Reform, das sich nach dem Konzil herausgebildet hat.

Ich illustriere dies an ein paar Beispielen. Ein Ordensmann erzählte mir, daß die Auflösung seines Konvents ganz konkret begonnen habe, als man den Nachtchor als nicht mehr zumutbar abgeschafft und durch das in die Nacht hineingezogene Fernsehen ersetzt hatte. Auf einem Ordenskapitel, so erzählte mir ein anderer, galt es bei der

Debatte um die Neufassung der Regel als ungehörig, auch nur den Namen des Gründers zu erwähnen: Das hätte bloß störend gewirkt bei dem Geschäft der Anpassung, an das man sich unter dem Etikett der Erneuerung gemacht hatte. In Erinnerung geblieben ist mir schließlich eine groteske Episode der frühen Nachkonzilszeit, als ein Ordenspriester seine Gemeinschaft unter Protest verließ, weil sie sich zu wenig für die Armen in der Welt engagiere. Um dies der Menschheit mitzuteilen, hatte er sich im Hilton-Hotel einlogiert, das ihm offenbar etwas mehr Bequemlichkeit für seine sozialen Leidenschaften bot als die Zelle, mit der er sich vorher hatte bescheiden müssen. Auf diese Weise konnte schließlich Erneuerung mit dem Mut zur Selbstauflösung gleichgesetzt werden.

Ich fürchte, es wird noch einige Zeit dauern, bis man von dieser Karikatur von Erneuerung wieder zu wirklicher Reform übergehen kann, so viele ermutigende Zeichen einer neuen Dynamik der Nachfolge es glücklicherweise auch heute schon gibt. Ich glaube, es ist wichtig, alle diese Kräfte nachdrücklich zu unterstützen, die oft einen schwierigen Kampf gegen den Trend auch in der eigenen Gemeinschaft führen müssen. Christliche Existenz verlangt gerade heute wieder den Mut zur Nichtkonformität, die Widerstandsfähigkeit gegen die Anpassungskünste, die man in gruppendynamischen Übungen zum Heilsweg zu erheben versucht.

Frage: Sie haben vor einiger Zeit aus Anlaß eines Bischofsjubiläums sich zur Aufgabe, Last und Versuchung des Bischofs geäußert. Sie weisen auf Augustins bischöfliche Bedrängnisse hin, und von Gregor dem Großen sagten Sie mit seinen Worten, er habe Rachel geliebt und Lea sei ihm unterschoben worden. Für Gregor sei der Bischof ein Speculator, der Mann mit Übersicht und Abstand. Der Bischof brauche Kontemplation, um handeln zu können, nicht mit einem Pragmatismus, in welchem Blinde Blinde führen. Und dann schildern Sie Gregors Erfahrung mit dem Amt folgendermaßen: Wird am Anfang die vielfältige Verantwortung des Amtes noch als Last gehorsam übernommen, so wird eines Tages die Verwaltung zur Flucht vor dem tieferen Anspruch; noch immer als Last des Gehorsams etikettiert, ist sie in Wahrheit inzwischen das Bequemere geworden, auf das man sich zurückzieht und in dem aufzugehen das angenehme Gefühl der Pflichterfüllung verleiht, während man vor der größeren Pflicht, dem »Ertragen Gottes«, ausweicht und damit auch den Menschen nicht mehr wirklich dient.

Hat sich an dieser bischöflichen Versuchung, wie sie Gregor beschreibt, bis heute etwas geändert? Wenn Kontemplation und Aktion für das Amt des Bischofs unerlässlich sind und der Bischof auf die Dauer mit der Doppelaufgabe nicht fertig wird, was soll er tun? Gibt es für ihn Umkehr?

Kardinal Ratzinger: Die Versuchung ist heute eher größer als zu Zeiten von Papst Gregor. Es gibt keine Patentrezepte dafür, wie man ihr standhalten kann. Grundlegend ist, daß man Kontemplation mit aller Entschiedenheit als eine Priorität ersten Ranges in seinem Leben anerkennt. Wenn ihr solche Priorität zukommt, dann muß man für sie auch Zeiten festlegen, die unberührbar sind. Wenn ich nicht mehr ruhig und geduldig persönlich mit der Heiligen Schrift umgehe, kann ich irgendwann nicht mehr predigen und zuletzt auch nicht mehr glauben, weil mein Glaube keine Atemluft mehr erhält. Dann nützt es nichts mehr, wenn ich Akten unterzeichne – ich erfülle dann ja meine wesentlichste Amtspflicht nicht mehr, und ich verliere die grundlegende

Qualifikation, die das Amt trägt. Deshalb ist es besser, wenn manches an sich absolut Dringende unerledigt bleibt, als wenn die Zeit mit Gott ausfällt.

Frage: Sie haben bei der gleichen Gelegenheit des Bischofsjubiläums darauf aufmerksam gemacht, daß seit dem Zweiten Vatikanum die Qualität des bischöflichen Amtes in praxi sich gewandelt hat. Es sei zu Recht eine der Hauptintentionen des Konzils gewesen, ein einseitiges primatiales Verständnis von Kirche zu korrigieren und dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben. Und dann stellten Sie fest: »Tatsache aber ist, daß wir heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kollektiver Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist.«

Stehen Sie zu diesem Satz? Wie begründen Sie ihn? Gibt es aus dieser Situation eine Umkehr?

Kardinal Ratzinger: Selbstverständlich stehe ich zu diesem Satz: die Praxis belegt ihn fortwährend. Wenn es manchmal schon als unannehmbar angesehen wird, daß ein Bischof Hirtenbriefe persönlich schreibt und nicht von Gremien vorbereiten läßt – wo wird er dann überhaupt noch als Person wirksam? Daß andererseits die Menschen auf jemanden warten, der persönlich Verantwortung übernimmt und in dem man die Institution persönlich ansprechen kann, ist nicht weniger offenkundig. Ich bin nicht dafür, die Organe gemeinschaftlicher Beratung einfach zurückzunehmen; sie sind mir in meiner eigenen Arbeit als Bischof sehr hilfreich gewesen. Wohl aber muß man überflüssige Doppelungen abschaffen und zu einer vernünftigen Begrenzung auf das kommen, was wirklich gemeinschaftlich am besten getan werden kann. Ebenso muß auch der Anspruchsbereich der Bischofskonferenzen reduziert werden, damit das Gemeinschaftliche und das Persönliche auch hier in die richtige Balance kommen. Vor allem müssen die Amtsträger selbst wieder den Mut haben, die persönliche Verantwortung und Autorität wahrzunehmen, die ihnen vom Sakrament und von der Kirchenverfassung her übertragen sind.

Frage: Die Apparatur und Bürokratie, in der ein Bischof heute steht, in die er hineingezwungen wird, hat er sich nicht selbst geschaffen, sie ist als Reflex der die Kirche umgebenden anonymen Großbürokratien in Staat und Gesellschaft vorgegebene Realität. Von der Wirkweise der kirchlichen Bürokratie einmal abgesehen, ihrer Effizienz im Hinblick auf die erste Aufgabe der Kirche, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu verkünden und zu bezeugen – davon also einmal abgesehen, sind diese Apparaturen heute überhaupt noch führbar, lenkbar (Apparaturen mit Jahresbudgets zwischen 100 und 600 Millionen DM), oder tendieren sie entsprechend ihrer Größe und ihres Gewichts zur Eigenständigkeit im Sinne des US-amerikanischen military complex: eines Giganten, der sich wie ein schwerer Panzer über Stock und Stein wälzt, seinen Weg geht, ganz gleich ob Steuerleute in der Luke sitzen oder nicht?

Kardinal Ratzinger: Zweifellos tendieren solche Apparaturen zur Eigenständigkeit, und sicher ist auch, daß man sie nicht einfachhin abschaffen kann. Aber Reduzierungen sind möglich und wünschbar, wenn auch nicht von heute auf morgen. Vieles ist überorganisiert; was als Service-Funktion für die Pfarrer gedacht ist, schafft ihnen mitunter mehr Arbeit als Entlastung. Ebenso gibt es Zentralisierungen, die nicht nur unnötig, sondern schädlich sind. Es ist für mich z.B. – von den praktischen Verhältnissen ganz abgesehen – schlicht ekklesiologisch falsch, wenn Studentengemeinden als eine Vereinigung auf Bundesebene operieren, das gleiche gilt im Prinzip

auch für die Jugendarbeit und manches andere. Hier wird die bischöfliche Struktur der Kirche unterlaufen. Gemeinden sind dem Bischof zugeordnet; die nationale Ebene ist keine ekklesiologische Größe. Koordination und Austausch sind natürlich sinnvoll, nicht aber rechtlich und satzungsmäßig zementierte und personell aufgeblähte Organisation. Ich habe den Eindruck, daß wir da auch dem Gesetz des Geldes erlegen sind: Zuschüsse setzen Strukturen voraus. Aber wenn man dem Geld zuliebe Strukturen schafft, herrscht am Ende der Mammon und nicht der Geist.

Frage: Wenn man festhält an der Forderung der Umkehr, sie sowohl auf den einzelnen Gläubigen wie die Kirche insgesamt bezieht, und zwar so, daß die Umkehr der Welt deutlich wird, die Zeichenhaftigkeit der Kirche unmißverständlich ist, andererseits das paulinische Postulat gültig bleibt, nämlich allen alles zu werden (also keine elitäre Gegenwelt, keine Gegengesellschaft, Sekte), was ja als Anpassung begriffen werden kann, vielleicht sogar Anpassung sein muß, kann beides im Leben der Kirche und in der Existenz des einzelnen aufgehen, oder haften dieser Doppelforderung nicht doch gewisse aporetische Züge an?

Kardinal Ratzinger: Sicher gibt es hier aporetische Züge. Aber man darf doch nicht vergessen, daß die paulinische Anpassungsforderung von ihrem Ziel her zu definieren ist und durch die Gestalt des Apostels selbst recht deutlich ausgelegt wird. Paulus ist weitherzig, wo es um kulturelle und soziologische Stile geht. Aber er ist von einer unerbittlichen Entschiedenheit, wo der Kern der Botschaft ins Spiel kommt: Der Galaterbrief zeigt das am deutlichsten, aber auch in allen anderen Briefen ist das ganz offenkundig. Für die rechte Balance zwischen dem evangeliumsgemäßen Eingehen auf den Menschen und der entschiedenen Treue zum Herrn kann man keine theoretische Formel aufstellen. Sie wird sich um so mehr von selber finden, je tiefer ein Mensch im Ja seines Glaubens an Christus gegründet ist. Christus »angezogen hat«, wie Paulus es ausdrückt. Dann steht er in einer inneren Urteilsgemeinschaft mit Christus. Glaube ist persönlich geworden, nicht mehr eine Anzahl von Aussagen, die man versuchen muß, im täglichen Leben richtig unterzubringen. Der Glaube selbst gibt von innen her den Weg und zeigt dem Glaubenden, was er nicht aufgeben darf, ohne sich *und* den anderen zu verraten: zugleich führt er ihn auf den anderen zu, gibt ihm die Liebe zum anderen, die die Wege des Verstehens auf tut. Die Aporie löst sich in der Einheit mit dem, der der Weg ist.

Die geistliche Musik und die Kirche

Von Josef Friedrich Doppelbauer

Mit geistlicher Musik ist die nicht-liturgische religiöse Musik gemeint. Unter liturgischer Musik im engeren Sinne verstehe ich die Musik zur Eucharistiefeyer und zur Vesper. Die nicht-liturgische Musik hat mehrere Wurzeln:

a) Musik, die für die Liturgie geschaffen wurde, aber in ihr keinen Platz mehr hat, weil die Liturgie sich verändert hat;