

Realität — Phantasterei — Skepsis

Zur vita communis des Priesters*

Die Logik des wissenschaftlichen Arbeitens schreibt vor, als erstes Stoff und Ziel eines Beitrags genau zu umreißen. Im vorliegenden Fall wären also z. B. einzugrenzen: Welt- oder Ordenspriester; Zölibatsdiskussion; religiöses Apostolat oder sozialer Dienst; Arbeitsgruppe oder Lebensgemeinschaft; gesetzliche Bindung oder freier Zusammenschluß; sakrales Priesterbild oder Gemeindeleiter; Aufteilung der priesterlichen Aufgaben oder Konzentration des Dienstes. Aber die Eingrenzung des Stoffes ist untrennbar von seiner Behandlung; und aus den Ausführungen erst darf sich das Ziel herauschälen. Eine vorschnelle Lösung dieses oder jenes Aspektes aus dem Gesamtrahmen wäre wahrscheinlich schon eine vorschnelle Festlegung auf eine einzige Meinung; und der Blick auf den Gesamtzusammenhang bliebe versperrt. Sachgerechter ist es, aus dem breiten Strom der Vergangenheit sich allmählich die Konturen des Themas zu erarbeiten. „Erzähle mir die Vergangenheit und ich werde die Zukunft erkennen!“ Ausgerechnet O. K. Flechtheim benutzt diesen Spruch des Konfuzius als Motto für seine Futurologie¹. Dieser Blick in die Tradition aber läßt vermuten — das sei vorweggenommen —, daß die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines nicht-gemeinschaftlichen Christentums erst in der Neuzeit in den Blick gekommen sind.

Die große Vergangenheit

„Die Schar derer, die sich dem Evangelium öffnet, sammelt sich um Jesus sozusagen in konzentrischen Kreisen“, schreibt J. Jeremias². Nicht die Tatsache, daß nach Jesu Tod jene, die an den Auferstandenen glaubten und auf seine Wiederkunft hofften, sich in Gemeinschaften zusammenschlossen, ist kontrovers, sondern nur die Frage nach dem Gesicht der Urgemeinden: einheitlich oder in mehreren Gestalten und an mehreren Orten; Jerusalem — Palästina; hellenistisch-judenchristlich; charismatisch oder juristisch strukturiert; welche Rolle spielte das Zwölferkollegium oder Paulus? usw.

Alle Zeugnisse weisen darauf hin, daß für die frühe Christenheit das gemeinschaftliche Leben selbstverständliche Voraussetzung des christlichen Lebens war: die Bekehrungsberichte, die sich meist auf Hausgemeinschaften beziehen; die paulinische Ausdeutung der Charismen, wodurch sie vom Thron elitärer Aussonderung in den Dienst „an der Erbauung der Gemeinde“ herabgezogen werden; der johanneische Gleichklang von Gottesliebe und Bruderliebe; die spätapostolische Koinonia- und Geisttheologie. Mit theologischer Sinnspitze, aber gerade darum das Bewußtsein der damaligen Zeit spiegelnd, berichten die Summarien der Apostelgeschichte von der „brüderlichen Gemeinschaft... die ein Herz und eine Seele war“. Auch die Theologie der Zwölf ist mehr als nur eine historische Erinnerung an die mehr oder minder zufällige Jüngerbestellung des Herrn.

Gewiß tauchen bald — man kennt keine genauen Daten — die großen Einsiedlergestalten in der christlichen Geistesgeschichte auf. Von Antonius dem Großen möchte man den Bogen über das Eremitenjahrhundert des frühen Mittelalters, über die Inklusen bis zu Charles de Foucauld oder bis zu Ernesto Cardenal³ spannen. Aber schon die beiden letzten Namen machen mißtrauisch gegen eine asoziale Deutung des christlichen Eremitentums; diese beiden auf jeden Fall sind Männer von moderner prophetischer Strahlungskraft. Und die ersten Eremiten in Ägypten und Syrien? Man durchschaut heute den nicht immer

* Wegen der vielschichtigen Problematik wurde die Literatur nur sporadisch aufgeführt. Die vollständig sein wollenden Literaturlisten überspielen leider oft genug die echte Auseinandersetzung und geben nur vom Fleiß der Assistenten Zeugnis. Weiterführende Literatur ist reich verwertet bei Astrath (Anm. 36), Viller (Anm. 31), Spiegel (Anm. 53), Hollweg (Anm. 102) und Regli (Anm. 44). Abgeschlossen wurde der Aufsatz im Sommer 1971.

¹ Futurologie, Der Kampf um die Zukunft, Köln 1970, 40.

² Neutestamentliche Theologie. I. Teil, Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 164 f.

³ Zerschneide den Stacheldraht, Lateinamerikanische Psalmen, Vorwort von Dorothee Sölle, Wuppertal-Barmen 1970. Das Buch von der Liebe, Vorwort von Thomas Merton, Wuppertal-Barmen 1971.

glücklichen Einfluß des neuplatonischen oder von noch weiter her stammenden Denkens auf die Wüstenideologie⁴. Ein orthodoxer Theologe und Soziologe hat überdies vor kurzem noch auf die kirchen- und staatskritische, also soziale Funktion des frühen Mönchtums hingewiesen⁵. Man sollte auch über die legendarische Stilisierung dieser Heroengestalten nicht ihre kommunikative Rolle in der Gesellschaft — als Pater Pneumatikos — vergessen. Durch E. Peterson, A. Vööbus, G. Kretschmar und andere⁶ ist auch gezeigt worden, daß die mönchische Weltflucht im Ursprung eigentlich nur die radikale Komponente der einen Jüngerberufung des Herrn bedeutete, daß sie aber bald diese Radikalität von der Gesamtberufung in den Dienst am Reich Gottes isolierte⁷. Aber wie dem auch sei, H. U. von Balthasar hat recht, wenn er schreibt: „Die Geschichte der christlichen Spiritualität zeigt, aufs Ganze gesehen, unwiderleglich eine nicht umkehrbare Bewegung von der Einsamkeit zur Gemeinsamkeit...“⁸.

Auf diesem allgemeinen Hintergrund kann es nicht verwundern, daß die priesterlichen Dienste — oder welchen Namen man auch wählen mag — in den ersten Jahrhunderten von und in Gemeinschaften ausgeübt wurden. Wiederum ist es ganz gleich, ob man mehr eine monarchische oder eher eine kollegiale Gemeindeleitung als ursprünglich aufspüren möchte. „Nach dem vielleicht ältesten Dokument der nachapostolischen Zeit, dem Brief der römischen Gemeinde an die von Korinth, besteht die Leitung der Einzelgemeinde aus zwei Gruppen von Männern: ... Presbyter oder Episkopen (und) ... Diakone“⁹. Ignatius von Antiochien wünscht im Brief an die Magnesier „... euch zu sehen durch Damas, euren gotteswürdigen Bischof und die würdigen Presbyter Bassus und Apollonius und meinen Mitknecht, den Diakon Zotion...“¹⁰. J. A. Jungmann weist auf eine Gestalt dieser selbstverständlichen Gemeinschaftsordnung hin: „Die Urform der Meßfeier ist diejenige, bei der der Bischof inmitten der Gemeinde umgeben von seinem Klerus das Opfer darbringt. Fast alle Nachrichten, die wir von der Wende des ersten bis ins vierte Jahrhundert von der Messe haben, setzen diese Ordnung voraus. Sie war durch die Tatsache nahegelegt, daß das Christentum damals vorwiegend Stadtreigion war“¹¹.

Man muß sich also hüten, das heutige Bild von dem Pfarrer, der im Alleingang seine Seelsorge ausübt, von den Priestergruppen, die sich in irgendeiner Art den Ordensgemeinschaften annähern, oder den Arbeitsteams, die sich um eine konkrete Aufgabe sammeln, auf diese frühen Verhältnisse zu übertragen. Das gilt auch für die Weiterentwicklung:

„Im Osten wurden von den Bischöfen zum Teil Mönche zu den kirchlichen Ämtern herangezogen, gedrängt, ja sogar mit List dazu geführt... diese Mönche stellten einen verant-

⁴ Vgl. von A. Guillaumont, im Sammelband, Philon d'Alexandrie, Paris 1967, 361–374. Abt du Roy schreibt sogar: „Das Mönchtum mußte also nach und nach christianisiert werden.“ GuL 43 (1970) 197.

⁵ D. Savramis, Theologie und Gesellschaft, München 1971.

⁶ G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964) 27–67.

⁷ J. Sudbrack, „Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi“, GuL 42 (1969) 431–448; in Anlehnung an M. Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968.

⁸ Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971, 117; bekannt dürfte sein, daß damit die Herausstellung der *vita communis* im Ordensdekret des II. Vat. interpretiert wird.

⁹ K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, 1. Bd.), Freiburg 1962, 175.

¹⁰ Zitiert nach Die apostolischen Väter, hg. v. J. A. Fischer, Darmstadt 1958, 163.

¹¹ Missarum Sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe, Freiburg 1952³, Bd. I 257; vgl. J. Daniélou, in: Geschichte der Kirche I, Einsiedeln 1963, 135: „Der Bischof, der von der Priesterschaft umgeben ist, führt den Vorsitz bei der Eucharistiefeier.“ B. Botte faßt seine umfangreichen Forschungen zusammen in: Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats, Concilium 1 (1966) 345–348; 346: „Die Kollegialität des Priestertums, die sich aus dem liturgischen Leben heraus kristallisiert.“ Vgl. L. Bouyer, L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, Paris 1970, 479–493. Den kollegialen und organisch in das Gemeindeleben sich fortsetzenden Charakter des frühchristlichen „Priester“-Ideals hat V. Vilela untersucht: La condition collégiale des prêtres au III^e siècle, Paris 1971.

wortungsvolleren und eifrigeren Klerus dar, als der dem ‚Weltstand‘ entnommene“¹². Auch dies signalisiert weniger einen besseren (Mönchs-) und schlechteren (Priester-)Stand, sondern zeigt einfachhin an, daß die klaren juristischen Grenzen noch nicht gezogen waren oder doch von der lebendigen Entwicklung immer wieder überrollt wurden. Bekanntlich hat ja kaum einer der Kirchenväter so sehr wie der Mönch und Bischof Basilius den Zusammenhang von Christentum und Gemeinschaft eingeschärft¹³. Im Westen ist der Bericht des Ambrosius berühmt geworden, daß Eusebius von Vercelli in der Verbannung (bis 363) das Mönchtum kennengelernt und nun in seine Klerikergemeinschaft eingeführt habe¹⁴. Man könnte daneben Martin von Tours, Victricius von Rouen oder Paulinus von Nola nennen. Augustinus bedeutet mit seinem Freundeskreis von Cassiciacum und seinem Klerikkloster in Hippo einen Markstein der Entwicklung¹⁵. Gewiß waren, wie L. v. Hertling feststellt, bis ins Mittelalter der mönchische und der klerikale Weg scharf getrennt¹⁶; aber das tangiert nicht die *vita communis*. Doch je mehr das Christentum die ländlichen Gebiete eroberte (die Geschichte des Wortes „pagani“ spiegelt dies ab), desto öfter findet man alleinlebende Seelsorger. M. L. Manet macht darauf aufmerksam¹⁷. M. Zacherl schreibt vorsichtig über diese Zeit: „Wenn es auch zu optimistisch geurteilt wäre, würde man sagen, zu den Pflichten der Kleriker der ersten zehn christlichen Jahrhunderte hätte das gemeinsame Leben gehört, so läßt sich doch diese Lebensform in der Zeit nach Augustinus immer wieder feststellen und zeitweise als von einem großen Teil des Klerus praktiziert nachweisen“¹⁸. Mit dem Aufblühen des Christentums in der karolingischen Reform ging — unter Einfluß des Mönchtums allerdings — nicht zufällig Hand in Hand die Bestrebung zur *vita communis* des Klerus¹⁹.

Auch für die Zeit des Mittelalters muß man sich vor der zu engen Fragestellung: Ordensleben — Klerikerleben, hüten. Das zeigt sich am Ideal der Regularkleriker, der Kanoniker, das besonders während der gregorianischen Reform juristisch festgelegt wurde²⁰.

Der Dritte Kongreß des Centro di studi medioevali von 1959 stand unter dem Thema: *La vita comune del Clero nei secoli XI e XII*. Seine zweibändigen Akten²¹ dokumentieren einerseits die Auffassung, daß zum Klerus eigentlich eine *vita communis* gehöre; andererseits aber die Verbindung von *vita communis* und Regularklerikat, und damit die wachsende Abwertung des „Säkularklerus“²². Unter diesem Vorzeichen, daß also der „bessere“

¹² M. Zacherl, *Die vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen*, ZKTh 92 (1970) 394–424; von dort stammt einiges Material, das im folgenden verwertet wird.

¹³ M. M. v. Molle, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premiers de Pachôme et Basil*, VS 93 (1970) 196–225; 1 Kor 13 war für Basilius eine grundlegende Schriftstelle.

¹⁴ Ambrosius, *Epist* 63, 66 (PL 16/1258): „... in Vercellensi Ecclesia, ubi duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina Ecclesiae. Haec enim primus in Occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret, et Ecclesiam regeret jejuniis sobrietate.“

¹⁵ A. Zumkeller, *Biblische und altchristliche Leitbilder des klösterlichen Lebens im Schrifttum des hl. Augustinus*, Augustiniana 18 (1968) 5–21; *ders.*, *Das Mönchsideal des hl. Augustinus*, Würzburg 1968² (etwas zu sehr aufs Mönchtum ausgerichtet); J. Pfleger, *Die vita communis bei Augustinus*, Innsbruck 1970 (Diss.).

¹⁶ *Professio der Kleriker und die drei Gelübde*, ZKTh 54 (1930) 148 f. nach Zacherl.

¹⁷ *La vie commune dans le clergé séculier. Hier et aujourd'hui*, Paris 1936.

¹⁸ A. a. O., 424.

¹⁹ Immer noch wertvoll darüber A. Heuser in *Wetzer-Welte*, II, Freiburg 1883, 1823–1828; vgl. H. Schäfer, *Pfarrkirche und Stift im Deutschen Mittelalter*, Amsterdam 1962 (Nachdruck).

²⁰ Ch. Dereine, *Chanoines (des origines au XIII^e siècle)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII, Paris 1953, 353–405; eine der wichtigsten Arbeiten zur Frage; ergänzt durch J. Siegwart, *Die Chorherren- und Chorfraugemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160*. Mit einem Überblick über die Kanonikerreform des 10. und 11. Jh., Fribourg 1962.

²¹ *Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959. La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Mailand 1962, 2 Bde.

²² Zwischen 1124 und 1130, zur Zeit also, da durch den Investiturstreit die Begriffe spiritualis-saecularis schon ihre religiös-weltliche Sinndeutung erhalten hatten, schreibt Papst Honorius II an Thietmarus, den Propst der Kirche von Hadmersleben: „Facultas praeterea vobis sit saeculares clericos undecumque venientes si . . . vobiscum Deo famulari decreverint, in vestra congregatione suscipere.“ Zur Begriffsgeschichte von „spiritualis“ einiges bei J. Sudbrack, *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt*, GuL 39 (1966) 24–44.

Klerus, der „vollkommenere“, im „status perfectionis“ der Gelübde lebe, muß man zweifellos auch das Aufblühen der neuen Bettelorden deuten. Man wird schnell entdecken, daß ihre drei Gelübde immer schon gemeinschaftsbezogen waren. W. Kellner hat weiterhin recht: Die drei Evangelischen Räte, die ja um 1200 fixiert werden, „sind, wenigstens in den Evangelien, nichts anderes als Aspekte des gemeinsamen Lebens“.²³ Diese Einsicht gab, wie gesagt, schon lange vorher dem östlichen Mönchsvater, Basilius dem Großen, seine scharfe Polemik gegen das Einsiedlerleben ein: „Das asketische Leben in der Einsamkeit sucht nur die eigenen geistlichen und leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen, das aber widerspricht dem Gebote der Liebe“.²⁴ Gregor der Große hat z. B. eine alte geistliche und vielleicht auch moderne anthropologische Einsicht formuliert, als er in seinen Ezechielhomilien schrieb, daß die eigentliche, die geistliche Einsicht in die Hl. Schrift oft nur in Gemeinschaft und nicht in Einsamkeit möglich sei.²⁵ Der protestantische Historiker R. H. Esnault weist mit dem Blick auf Luther und die Gemeinschaft von Taizé hin auf „die innere Logik des christlichen Lebens in Gemeinschaft“, die nach R. Schutz zum Engagement „in der Gütergemeinschaft, der Unterordnung unter einer Autorität, und im Zölibat“ führt.²⁶

Aus der neuplatonischen Verfremdung des christlichen Lebens durch das Einsiedlerideal versuchten sich gerade die Bettelorden des Mittelalters zu lösen. Ich möchte dem Germanisten Kl. Berg beistimmen, wenn er bei den „dominikanischen und franziskanischen Theologen des Mittelalters“ eine Soziallehre, eine Deutung des Menschen von der Gemeinschaft her, also eine Korrektur der neuplatonischen Schlagseite, entdeckt.²⁷ Es ist überhaupt vonnöten, die christliche Ordensgeschichte von dem entsprechenden ideologiekritischen Hintergrund her zu deuten. Dann wird man z. B. auch entdecken, daß die Gründung des Ignatius von Loyola letztlich nichts anderes im Sinn hatte als eine Schar von Männern zu sammeln, die sich ganz und gar in den „Dienst für Christus als den Schöpfer und Herrn“ stellen wollten.²⁸ Im damaligen Verständnis von Christentum und Kirche nahm diese Urintention wie von selbst die Gestalt eines „Priesterordens“ an. Und aus dieser Urintention floß wiederum von selbst die Notwendigkeit des gemeinschaftlichen Dienstes und der *vita communis*. Die Ausrichtung auf den Dienst an der christlichen und menschlichen Gemeinschaft war bei Ignatius so stark, daß er den mystischen Satz von „Gott verlassen um Gottes willen“ umprägen konnte zu „Gott (zu) verlassen um Gottes im Nächsten willen“.²⁹ Genau hier ist die eine Wurzel zum Verständnis des Plans seiner Ordensgemeinschaft; die andere aber befindet sich dort, wo der nüchterne Baske recht bald erfuhr, daß Einzeldienste, selbst wenn sie von einer charismatischen Persönlichkeit wie der seinen ausgingen, allzu leicht im großen Gefüge von Kirche und Gesellschaft verpuffen — eine Erkenntnis, die heute wohl noch mehr gilt als vor 450 Jahren. Daß dieser Dienst nun die Gestalt des Ordens und des Priestertums annehmen müsse, war erst eine Konsequenz aus ursprünglicherem Ansatz. Das Werden des ignatianischen Gehorsamsideals liefert dazu eine eindrucksvolle Bestätigung.³⁰

Auch die Priestergemeinschaften, die man in den folgenden Jahrhunderten findet, bewegen sich alle auf ein spezifisches Ordensleben zu. Das gilt schon von den Frater-

²³ Priesterlicher Zölibat ohne Gemeinschaft? 44, in F. Böckle, *Der Zölibat, Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge*, Mainz 1968; dazu die oben Anm. 8 genannten Arbeiten.

²⁴ P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 106.

²⁵ B. Smalley, *The Study of the Bible in the middle Ages*, Oxford 1952², 32.

²⁶ Luther et le monachisme aujourd'hui, *Lecture actuelle du De votis monasticis iudicium*, Genf 1964, 21 vgl. 139 f.; interessant ist seine Deutung der benediktinischen „*convers(at)io morum*“ als Hinwendung zur Gemeinschaft. H. Bacht's Besprechung in *Catholica*, Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie, 21 (1967) 222–251, beschränkt sich leider auf den vordergründigen kontroverstheologischen Aspekt.

²⁷ Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin, München 1964, 114.

²⁸ H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 165, zählt dies zum „Urgestein des Gebäudes, das Ignatius 1534 in Paris zu errichten begann“. L. Bakker, *Freiheit und Erfahrung, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Würzburg 1970, 259, beschreibt das Ideal der Ordensgründung des Ignatius: „nach dem Vorbild des umherziehenden Herrn verpflichten sich ihre Mitglieder, hierhin und dorthin zu gehen und ihr Leben in jedem Teil der Erde zu verbringen, wo immer man sich mehr für den göttlichen Dienst und das Heil der Seele erhofft“ (nach einem Text der Konstitutionen).

²⁹ H. Rahner, I. c. 152.

³⁰ Material dazu bei J. Sudbrack, *Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam*, GuL 40 (1967) 246–268.

herren, die sich auf Geert Groote zurückführen; das gilt von den nachtridentinischen Gemeinschaften, von denen A. Heuser im Kirchenlexikon vierzehn aufführt³¹. Manche von ihnen verstanden sich ursprünglich als Priestergemeinschaft, die kein Orden sein sollte (die Oratorianer, oder die von Bartholomäus Holzhauser gestiftete Gemeinschaft, und auch die Priester der Liebe, die Rosmini 1828 ins Leben rief). Andere, wie die Eudisten oder die Picpus-Genossenschaft (1805), muß man von Anfang an zu Orden und Kongregationen zählen. Aber bei allen wurde der Trend zur Ordensgemeinschaft mit Gelübden immer deutlicher. Das gesellschaftliche Ordnungsschema von den „Ständen“, dem Priesterstand und dem Ordensstand, war für differenziertere Anliegen nicht geeignet.

Das Material der Vergangenheit schreit aber geradezu nach neuer Sichtung und Deutung. Je mehr man dabei ideologische Mechanismen durchschaut — den Mechanismus des neuplatonischen Einsamkeitsideals oder den Mechanismus der Vorstellung vom Vollkommenheitsstand, — desto mehr drängt sich die Einsicht auf, daß der Einsatz für die „Sache Jesu“ (K. Rahner hat diese Formel von Marxsen aufgegriffen) überaus viel mit „vita communis“ zu tun hat; und diese Einheit liegt noch vor Differenzierungen wie Priester — Laie — Orden³². D. Bonhoeffer versuchte in unseren Tagen dem Predigerseminar von Finkenwalde ganz bewußt das Gesicht einer solchen christlichen Gemeinschaft zu geben. „Der Gedanke an eine überschaubare, gebundene Kommunität war bei ihm von dem Augenblick an vorhanden, als er über die Nachfolge nachzudenken begann“³³.

Zwei kanonistische Arbeiten über moderne Probleme von Priestertum und Ordensleben können diese Skizze noch einmal verdeutlichen und bis zur Gegenwart ausziehen. J. G. Gerhartz kommt in seiner wichtigen Arbeit über „Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden“³⁴ verschiedenemal auf die *vita communis* zu sprechen: „Das Gelübde ist die Hingabe an Gott; die Inkorporation ist die dauernde . . . Bindung an die Gemeinschaft — sie sind aber . . . sehr eng miteinander in der Profeß verbunden, ja aus dem positiven, rechtsetzenden Willen der Kirche heute beide unzertrennlich in der religiösen Profeß enthalten. Religiöse Gelübde gibt es gemäß dem CIC nur in einer anerkannten religiösen Gemeinschaft.“ „Christliches Leben, das seine Liebe zu Gott grundsätzlich in etwas anderem beweisen zu können meint als in seiner Liebe zum Menschen, kommt in die Gefahr, Karikatur zu werden. Das Dasein für Gott, das Sich-Einlassen mit Gott verlangt immer zugleich und auf derselben Stufe das Dasein für (!) und das Sich-Einlassen mit dem Nächsten“³⁵.

Noch ausdrücklicher auf unser Thema hin untersucht W. Astrath die „Vita Communis der Weltpriester nach dem CIC“³⁶. Es geht insbesondere um Canon 134, den Astrath in vereinfachter Sprache wiedergibt: „Die zur Ehelosigkeit verpflichteten Weltpriester können eine *vita communis* führen, die ihnen der Bischof anraten und ermöglichen soll.“ Mit *vita communis* ist nach ihm weder eine juristische Lebensgemeinschaft im Sinne der Orden noch eine „geistige“ oder nur arbeitstechnische Zusammengehörigkeit gemeint. Zu verstehen ist darunter „ein gemeinsames Zusammenwohnen ohne *vinculum iuridicum* der Statuten in echter Partnerschaft mit freier Wahl der Partner.“ Allerdings muß Astrath feststellen, daß dies „im deutschen Diözesanrecht wenig Beachtung“ findet, daß es in Deutschland „kaum durchgeführt wird“, „daß die Bestrebungen um die *vita communis* in der Kanonistik wenig Echo gefunden haben.“ Ein Nachtragskapitel über das II. Vatikanum bestätigt das Gewicht, das von der Kirche her auf der *Vita communis* liegt.

³¹ *Canonica sive communis vita*, in Wetzer-Welte; das geordnete Zusammenleben von Weltgeistlichen; an ähnlichen Gemeinschaften kann der gut orientierte Artikel von M. Viller, *Communautaire (vie) dans le clergé diocésain*, im Dictionnaire de Spiritualité, II, 1953, 1154–1184, besonders die Gründung von Miramas (Diözese Aix en Provence) hinzufügen; dieser wichtige Artikel wurde sogar von Fr. Wulf in LThK übersehen.

³² Vgl. dazu im Faszikel des Pastorale, Handreichung für den Geistlichen Dienst, J. Sudbrack, Dienst am Geistlichem Leben, Mainz 1971, Kapitel 4, Vielfalt der Verwirklichung, 101–117.

³³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 1967², 528.

³⁴ „*Insuper promitto . . .*“, Rom 1966.

³⁵ A. a. O., 18. 81.

³⁶ Ein Beitrag zur Interpretation der cc. 134 und 466 § 5, Amsterdam 1967; die folgenden Zitate sind zu finden auf Seite 69; 229; 146; 198–205.

Um so bestürzender aber ist es zu sehen, wie wenig diese Intention des kirchlichen Rechtes respektiert wurde. Über die deutschen Diözesanverwaltungen hat Astrath berichtet. Aber in der Theologie sieht — man darf vielleicht sagen: sah — es nicht viel besser aus. Daß ein Buch zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge³⁷ nichts darüber berichtet, ist noch verständlich. Was aber soll man dazu sagen, wenn im neuesten Handbuch der Pastoraltheologie³⁸ an der entsprechenden Stelle dieser Aspekt, den selbst das kanonische Recht einschärft, einfachhin ausfällt? Auch in einem als Kompendium auftretenden Werk, Priester für morgen³⁹, fand ich nichts Entsprechendes.

Die Forderung von heute

„Das Himmelreich ist ein Reich — oder wie wir heute sagen würden — eine Republik, eine soziale Ordnung. Das Himmelreich ist sozial, eine ecclesia, ein geistiger Marxismus. Die Juden irrten sich aber, genau wie die Marxisten heute, wenn sie dachten, das Himmelreich wäre eine der Regierungsformen, wie sie hier auf Erden üblich sind... Christus kam auf die Erde, um diese Sozialordnung hier einzusetzen. Im kleinen existieren solche Reiche in einigen christlichen Gemeinschaften, in Klöstern zum Beispiel, aber unter so künstlichen Bedingungen wie in einem Laboratorium. In den Klöstern wird die Gesellschaftsordnung der Zukunft ausprobiert, aber Christus wollte sein Reich nicht nur unter Laboratoriumsbedingungen einsetzen“. So schreibt der Sozial-Mönch Ernesto Cardenal als Trappisten-Novize von Gethsemani⁴⁰.

Manchem kommt die prophetische Sprache und der visionäre Anspruch aufdringlich vor; andere werden den kritischen Blick auf die Klöster nicht teilen. Aber der Traum vom sozialen Himmelreich oder vom geistlichen Marxismus ist ein — wenn nicht gar der — Traum unserer Zeit; ganz gleich ob man in politisch aktive Basisgruppen oder politisch abstinente Blumenkinder-Kommunen, ganz gleich ob man in die Ausbildungsstätten der Orden oder in die Priesterseminare hineinschaut. Davor die Augen schließen, ist nicht mehr erlaubt.

Schon 1964 stellte Kardinal Döpfner die entsprechende Frage: „Gerade bei der Schwierigkeit des Priesterberufs in unserer Zeit und der Isolierung des Priesters, die bei aller menschlichen Nähe zum Mitmenschen unvermeidbar ist, sind die selbstverständliche Gemeinschaft, das offene Gespräch, die redliche Zusammenarbeit unerlässlich... Was können wir tun, um über die Entfernungen unserer Wirk- und Wohnstätte hinweg die *vita communis* zu pflegen? Gibt es nicht auch für den Weltklerus Möglichkeiten, ein gemeinsames Leben auf Zeit oder auf die Dauer zu führen?“

Es ist aber ein immanentes Gesetz aller existierenden Kommunen von Ordens- oder Weltpriestern, daß sie sich über ihr „Innenleben“ ausschweigen. Gerade deshalb muß auf das wenig Verlautete hingehört werden. Und deshalb ist es keine Abweichung vom Thema, wenn zuerst einmal die Bewegungen innerhalb der Orden beobachtet werden. Der wichtigste Beitrag wird im Schlußkapitel zur Sprache kommen. Auf der Tagung (1971) der höheren Ordensoberen Deutschlands gab es einige entsprechende

³⁷ G. Mühlenbrock, *Seelsorge heiligt den Seelsorger*, Donauwörth, 1962.

³⁸ *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Band IV, hg. v. F. X. Arnold, F. Klostermann, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg 1969. Das vierte Hauptstück weckt einige Erwartungen mit seinem Titel: *Der Vollzug der Kirche in spezifischen Situationen des Menschen*, Kapitel 5, *Der Priester* (W. Goddijn, H. Vorgrimler, F. Klostermann, L. M. Weber, K. Rahner, B. Häring, G. Niederberger, J. Dellepoort), schweigt sich aber über Gemeinschaften der Priester aus.

³⁹ F. Klostermann, Innsbruck 1970 (mit 608 dichten Seiten!). Die *Bibliographia internationalis Spiritualitatis I*, Mailand 1964, hat kein entsprechendes Stichwort; die *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère* 1964, Montréal 1971, mit 6988 Titeln hat 7 im ganzen nichtssagende Nummern. Die bisher vorliegenden Ergebnisse der deutschen Umfrage von Jänner/Februar 1971 scheinen zu bestätigen, daß die Frage der *vita communis* den offiziellen Stellen noch nicht bewußt wurde.

⁴⁰ A. a. O. 134; im Kapitel: *Vermenschlichung der Menschheit*.

⁴¹ HerKorr, *Orbis Catholicus*, 18 (1963/64) 488 f; Rundbrief vom 8. März 1964.

Berichte, die aber noch der Veröffentlichung harren⁴². Hoffentlich wird damit ein Mißtrauen überwunden, das bisher über allen solchen Experimenten⁴³ lag. In zwei neueren Berichten, die vor mir liegen, kommt zwar die Eigenart der jeweiligen Tradition gut zum Ausdruck — das jesuitische Papier aus Südamerika ist sehr theoretisch und legt den Akzent auf die gemeinsame Entscheidungsfindung, auf die „Deliberacion comunitaria“; die franziskanischen Blätter aus Frankreich stehen hingegen unter dem Zeichen: „Das Evangelium gemeinsam leben in einer Welt von Arbeitern und Armen“⁴⁴ —, aber zur Auswertung liefern beide Dokumente wenig Stoff.

Als Hinweis wenigstens, der Ordens- und Weltpriestergemeinschaften Mut geben und zugleich als Stachel zur Selbstbesinnung dienen kann, muß Taizé erwähnt werden. Einem Berichterstatter allerdings, der aus dem „Journal de Taizé, Aujourd'hui“, das seit 1970 auch auf deutsch erscheint⁴⁵, konkrete Hinweise für Lebensgemeinschaften schöpfen will, wird bald evident, wie sehr die Gemeinschaft von Taizé verbunden ist mit der charismatischen Gestalt ihres Priors; wie sehr ein Impuls aber kein Modell zur Nachahmung gegeben wird. Roger Schutz selbst verwies ja in seinem Brief von 1962 die katholischen Mönche an ihre eigene große Tradition⁴⁶. Etwas von seinem — von der Erfahrung legitimiertem — Optimismus wäre auch anderswo wünschenswert.

Schon weiter in die Problematik unserer Zeit dringen die Beiträge der Tagungen „Leitung der Klöster in Krise und Neubesinnung“, die in der Ordenskorrespondenz veröffentlicht wurden⁴⁷. Der größte Teil der Information, die man hieraus empfängt, besteht also aus allgemeiner und überaus berechtigter, rückwärts gerichteter Kritik. Die Frage nach „vita communis“ in einer lebendigen und nicht nur juristischen Lebensform ist natürlich für apostolische Ordensgemeinschaften Lebensproblem. Verwunderlich ist nur, daß a) so wenig echte Praxis, und b) so wenig echte Theorie Niederschlag gefunden hat. Eine Problemstellung wird in allen Beiträgen sichtbar: das Verhältnis von (der unbedingt als notwendig anerkannten) Kleingruppe zur (nicht in Frage gestellten) Großgruppe.

Den letzten Knoten, die Bindung an die Großgruppe, scheint die Schrift des Jesuiten J. Kerkhofs energisch durchhauen zu wollen⁴⁸.

⁴² Die Vorträge werden wahrscheinlich in der Ordenskorrespondenz, Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens, Organ der deutschen Ordensoberen-Vereinungen, erscheinen; bis zum 11. Jahrgang, 1970, schwieg sich selbst diese Zeitschrift über unsere Problematik aus.

⁴³ K. Rahner hat verschiedene Male auf die Notwendigkeit von Experimenten und auch auf ihren Wagnischarakter hingewiesen; vgl. Chancen des Glaubens, Freiburg 1971, 238–247.

⁴⁴ Estudio — oracion — accion, Suplemento de Espiritualidad, Buenos Aires Nr. 5. März 1971. Fraternités de présence évangélique en monde ouvrier et pauvre, Mai 1971. S. Regli, Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart, Freiburg i. d. Schweiz, 1970, bringt die dementsprechenden Gedanken unter „Gehorsam“; dies und sein einseitig bleibender Ansatz bei der Zeichentheologie ist wohl der Grund dafür, daß den klugen Beobachtungen es an Kraft und Aktualität mangelt.

⁴⁵ Die erste Nummer erschien März 1963; sehr bald übernahmen diese locker gedruckten Blätter den gesamten informativen Teil der theologischen Zeitschrift Taizés, Verbum Caro, jetzt Communion.

⁴⁶ GuL 35 (1962) 375–377; 376: „Manche versichern mir, in Taizé habe das gemeinsame Leben mehr als anderswo seine ursprüngliche Frische, weil es die Last der Tradition abgeworfen habe. Wenn das so wäre, dann würden wir uns gegen unsere Berufung stellen, für die Einheit der Christen da zu sein . . . Wenn das gemeinsame Leben sich um die Kraft bemüht, die ihm innewohnt, wenn es von jener Frische brüderlichen Zusammenseins erfüllt ist, die es kennzeichnet, dann wird es in der Kirche und für die Welt zu einer gewaltigen Macht, die Berge der Gleichgültigkeit zu versetzen vermag.“

⁴⁷ Mit D. Westemeyer, Die Leitung der Klöster in Krise und Neubesinnung. II. Teil: Gemeinschaft im Apostolat — Analyse und Zielsetzung; B. Strack, Der Sinn für Gemeinschaft und gemeinsames Apostolat in Männerklöstern; A. Fischbach, Institutionalisiertes Apostolat — Erfüllung oder Gefährdung der Gemeinschaft; J. Jung, Bemühungen um Gruppenarbeit in klösterlicher Gemeinschaft; D. Westemeyer, Das Zu- und Ineinander von Gemeinschaft und Apostolat — Bericht über acht Kommunitätsmodelle.

⁴⁸ Das Schicksal der Orden — Ende oder Neubeginn. Analyse: Jan Kerkhofs; Stellungnahme: Hermann Stenger, Jan Ernst, Freiburg 1971.

Für ihn scheint „das Ordensleben (im bisherigen Stil) tatsächlich keine Zukunft mehr zu haben.“ „Gefragt sind: Inspirations- und Aktionsgruppen, die echtes Menschsein verwirklichen,“ daß nämlich „gleichgesinnte Menschen über alle Grenzen von Religion und Ideologie hinweg zusammenfinden, um ihre Existenz enger aneinanderzubinden im Hinblick auf den Dienst an der Menschwerdung.“ Christen sollen in solchen Gruppen Inspirationskerne bilden. Natürlich ist „die Treue zur Gemeinschaft und ihrer Inspiration“ der „zentrale Faktor“. Die Gelübde bekommen aber ein neues Gesicht; Armut bedeutet „sich solidarisch und selbstlos in den Dienst einer echten Vermenschlichung des ganzen Menschen zu stellen“; Gehorsam besagt grundlegend, „daß jeder Beschluß aus wirklich gemeinsamer Beratung erwächst“, und Ehelosigkeit will keine Isolierung, sondern „der Beitrag der wahren inneren Ruhe und Gelassenheit des charismatischen ehelosen Menschen in allen möglichen Formen wird mehr und mehr ein unersetzlicher Faktor von Befreiung sein.“ Deshalb sollten in solchen Gruppen auch Eheleute wie von selbst mitarbeiten⁴⁹.

Man kann viele echte Initiativen zur „vita communis“ in diesem Büchlein finden. Die drei großen Forderungen Kerkhofs wird jedermann anerkennen: 1) Weg von der veräußerlichenden Institutionalisierung; 2) Hin zu den kleinen Gruppen; und darüber hinaus 3) Hin zum Dienst an der Menschheit aus der Kraft des Glaubens. Aber in weiteren Konkretisierungen versagt der Beitrag. Was an empirischem Material herbeigebracht wird, besagt alles (der christliche Glaube ist tot) oder auch nichts (alles geht so weiter wie bisher). Und eine Auseinandersetzung mit soziologischen Erkenntnissen unserer Zeit, mit Gruppendynamik oder Politologie, fällt vollkommen aus. Anscheinend haben auch die beiden anderen Autoren des Büchleins diese spekulative (hegelianisch gesprochen: schlechte) Abstraktheit gespürt; deshalb nehmen ihre als „Stellungnahmen“ zu Kerkhofs angekündigten Beiträge mit Recht kaum Notiz von dessen Ausführungen⁵⁰.

Aber dieser Versuch läßt uns noch aufmerksamer nach Beiträgen suchen, die eine konkrete Hilfe für die „vita communis“ geben. Der einzige Aufsatz, der sich im Concilium darüber findet, St. Barela, Vita communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester⁵¹, bietet nicht viel mehr als ein sehr formal bleibendes Exzerpt aus M. Villers Artikel im Dictionnaire de Spiritualité. Man ist schon betroffen darüber, daß eine internationale theologische Zeitschrift die in Frankreich gemachten Erfahrungen der Arbeiterpriester, der Mission de France usw.⁵² nicht besser verwerten konnte.

Im evangelischen Bereich hat Y. Spiegel den, wie er vermutet, „ersten Versuch“ unternommen, über „Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung“ eine praxis-bezogene, auf Umfragen (etwas mehr als fünfzig Versuche) beruhende Untersuchung anzustellen⁵³. Obgleich das Thema pastoral ausgerichtet ist, bieten die gut belegten (viele als Manuskript herausgegebene Analysen!) Ausführungen reiche Anregungen für die vita communis. Vielleicht ist es typisch für die evangelische Situation, aber sicher beruht es auch auf den verantwortungsbewußten Analysen, daß Spiegel eine entgegengesetzte Tendenz zu Kerkhofs' Aufsatz zeigt: „Sofern jedoch nicht jede ‚Generation‘ wieder von neuem anfangen will, ist dem Problem der Überleitung von der persönlichen zur *Institutionalisierten Team-*

⁴⁹ A. a. O. 2 f.; 6; 7; 30; 20; 17; 23.

⁵⁰ Jan Ernst stellt die Frage, „ob denn nicht diese Bildung kleinerer Gruppen (nach Kerkhofs) ... die Großmächte ... zu undialektisch überwindet, d. h. eigentlich gar nicht überwindet“ (86 f.), d. h. mit anderen Worten, eine esoterisch und unwirksam bleibende Liebhaberbeschäftigung bleibe?

⁵¹ Concilium 5 (1969) 197–202.

⁵² Man sollte diese Versuche in dem größeren Zusammenhang studieren, der ebenso in A. Godin und Y. Daniel, La France, Pays de Mission? Paris 1943 (daraufhin wurde die Mission de Paris ins Leben gerufen) wie in den Enquêtes über die Situation auf dem Land zum Ausdruck kommt. Jedesmal ist festzustellen, „que n'est contesté par personne, que seules des équipes spécialisées, de forme et d'esprit communautaire, sont capables de faire oeuvre de conquête durable.“ M. Viller, a. a. O. 1174.

⁵³ Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 60 (1971) 162–177, auf dem Umschlag heißt der Aufsatz: Vorzüge und Schwierigkeiten des Teampfarramts; im Text hingegen: Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung.

arbeit besondere Aufmerksamkeit zu widmen.“ „Teamarbeit kann deutlich machen, daß Kirche mehr ist als der ‚Pfarrer meines Bezirks‘, daß sie mehr aus Angeboten und Aufgaben besteht als aus der Attraktivität und dem Anspruch eines einzelnen“⁵⁴. Spiegels Option geht eindeutig auf seine zweite Alternative, auf die „funktionsgegliederte Gemeindeleitung“.

Die meisten Auskünfte über „vita communis“ von katholischen Priestern im deutschsprachigen Raum muß man sich aus anderen Berichten zusammensuchen. Eine rühmliche Ausnahme macht der vorkonziliare, von N. Greinacher herausgegebene Sammelband: Priestergemeinschaften⁵⁵.

Das Buch bringt zum großen (wichtigeren!) Teil Übersetzungen aus dem Französischen; man findet dort interessante Überblicke über verschiedene Priestergemeinschaften⁵⁶; Einführungen in die Spiritualität dieser Gemeinschaften, die so gut wie immer vom „Geistlichen“ herkommen und das kirchlich-gemeinschaftliche Fundament der vita communis betonen. Die vier deutschen Beispiele allerdings sind, wie auch zum Teil die französischen Beispiele, Priestergemeinschaften in der Art der Säkularinstitute ohne vita communis⁵⁷ oder schon in Richtung Orden sich entwickelnd. Bedauernd ist, daß dieser Band in die Vergessenheit geriet und — so weit ich sehe — nur von dem Kanonisten Astrath ausgewertet wird⁵⁸.

Normalerweise geht die Tendenz der wenigen aufzutreibenden anderen Berichte nach außen, auf die pastorale Zusammenarbeit und weniger nach innen, auf das menschlich-religiöse Zusammenleben. So z. B. im Buch von F. Connan und J.-C. Barreau, Die Pfarrei von morgen⁵⁹; und auch in den meisten Beiträgen der Zeitschrift, Diakonia, Der Seelsorger⁶⁰. Ausdrückliche Erwähnung aber verdienen zwei Berichte über Team-Pfarreien.

In dem der Teampfarrei Wien Machstraße⁶¹ wird die religiöse wie die institutionelle Komponente deutlich: „Im Laufe der Zeit stellte sich heraus, daß zur Durchführung dieses Plans eine rein interne Abmachung... nicht genügt... Daher entwarfen wir ein Statut einer Teampfarrei.“ Gemeinsame Arbeit nach außen und Aktivität nach innen, in einer vita communis zeigen sich zwei Seiten eines einzigen Vorgangs: „Doch ist das — vom Glauben ermöglichte — Angenommenwerden durch den anderen die beste Hilfe, von der Angst um den eigenen Wert befreit zu werden.“ So hat sich hier auch ein ausdrückliches, gemeinsames, geistliches Leben entwickelt⁶².

⁵⁴ A. a. O. 167; 171; Unterstreichungen von mir.

⁵⁵ Mainz 1960.

⁵⁶ Am wichtigsten sind Überblick und Schlußfolgerung von A. Ponsar, 155—172, wo allerdings sichtbar wird, daß das Problem Klerus—Laie noch von einer vorkonziliaren Theologie angegangen wird.

⁵⁷ Kl. Hemmerle über die Focolarini; P. Hünemann über die Unio sacerdotalis Jesus - Caritas; P. Reher-Baumeister über die Münsteraner Paulus-Gemeinschaft; und J. Gülden über das Oratorium vom hl. Philipp Neri.

⁵⁸ Obgleich Fr. Wulf diesen Band in GuL, 34 (1961) 240 besprach, hat er ihn zur Abfassung des entsprechenden Artikels im LThK nicht berücksichtigt.

⁵⁹ Luzern 1968.

⁶⁰ L. M. Weber, Gedanken zum Lebensstil des jungen Priesters, Der Seelsorger, 37 (1967) 240—248; mit einigen Gedanken zum mitbrüderlichen Gespräch; H. Dewald, Regionale Seelsorge — eine Entwicklung für die Zukunft. Die Region als Lebensseinheit oder Lebensraum? Diakonia, 1 (1970) 336—340; J. Neumann, Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig? Diakonia 2 (1971) 181—186; J. M. Regner, Die Kaplanskreise in der Steiermark, Der Seelsorger, 37 (1967) 278—281. H. A. J. Dürr, Das Priesterteam als Schrittmacher, ebd. 34 (1964) 334—340, enttäuscht.

⁶¹ B. v. Baaren, P. Weiß, P. Zitta, Teampfarrei und Arbeit nach Schwerpunkten, Der Seelsorger 39 (1969) 25—32.

⁶² 26: „Wir bemühen uns um (den gemeinsamen Glauben) im gemeinsamen Gespräch und Gebet; derzeit beten wir täglich miteinander die Laudes und feiern oft mitsammen den Gottesdienst der Gemeinde mit. Zu unbelasteter Begegnung ist auch eine gemeinsame Erholung unbedingt nötig. Wir halten derzeit einen Abend pro Woche, einen Tag pro Monat und eine Urlaubswoche pro Jahr für gemeinsame Erholung frei.“

Die „Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde (Die St.-Josefs-Pfarrei im Maihof, Luzern)“ zeigt noch deutlicher den Gleichklang von Innenleben und Apostolatsarbeit⁶³. Bei der deutlich auf die christliche Sendung in der Welt ausgerichtete Zielsetzung überrascht die Rolle des Gottesdienstes als „einigendes Band“. „Engagement im Sinne eines direkten kirchlichen Apostolats, als soziale Aktion oder gar als Proselytismus wird von der Gemeindeleitung aus weder gesucht noch gefördert. Die Seelsorger gehen davon aus, daß sich die Gläubigen dort einsetzen sollen, wo sie von berufswegen bereits stehen und arbeiten.“ Der Gottesdienst ist dazu „Koordinierungssystem“. Auf ihn scheint sich ein wesentlicher Teil der Teamarbeit zu konzentrieren. Mainberger stellt für ihn drei Kriterien auf: Kommunikation — gegen „Anonymität“ und „uniformierten Dünkel“; Information — die keine Angst hat vor Tabus und die Gläubigen zu eigenem Urteil erzieht; Transposition — informationstheoretische Gesetze müssen befolgt werden, z. B. das rechte Verhältnis von alten, vertrauten Erfahrungen zu neuen, beunruhigenden Eindrücken.

Die deutlichsten offiziellen Äußerungen zur *vita communis* der Priester befinden sich wohl in den „Holländischen Empfehlungen zum Priesteramt“⁶⁴. Absatz V handelt über die „Gruppenbildung (Kader)“, über „Teamarbeit“ und „größere Kooperationsgruppen“. Wiederum fällt auf die Forderung nach genauer Umschreibung der „Verantwortungsbereiche“ der einzelnen und nach „klarer Festlegung der Aufgaben“. Auch auf der Wiener Diözesansynode wurde die Frage nach „Priestergemeinschaften, anstelle der Ein-Mann-Pfarrei“ laut — „von den jüngeren Priestern sehr angestrebt“, von anderen angezweifelt⁶⁵.

Mir ist nicht klar, ob weitere Nachforschungen konkretes und gültigeres Material für den deutschsprachigen Bereich zutage fördern werden. Immer enttäuscht jedoch, wie wenig die Erfahrungen von außerhalb des deutschen Sprachraums mit herangezogen werden⁶⁶ und wie wenig die immer ausdrücklicheren Bestrebungen der Jugend und die Anforderungen der sich wandelnden gesellschaftlichen Stellung der Kirche aufgegriffen, gedeutet und auf die Praxis bezogen werden⁶⁷.

Überraschend allerdings auch (und für manche theologischen Spezialisten beschämend) ist es, daß ausgerechnet der Kanonist Astrath präzise und auch geistliche Vorschläge zur Praxis anbietet. Es sind vor allem drei Gedankenkreise, aus denen heraus er die Empfehlung der *vita communis* bei Weltpriestern begründet: a) Ausgehend von der Ehelosigkeit des Priesters wurden früher für die *vita communis* Argumente des Schützens und Behütens angeführt. Heute steht hier der Hinweis auf die Einsamkeit

⁶³ G. Mainberger, *Diakonia* 2 (1971) 186—191.

⁶⁴ *HerKorr* 24 (1970) 128—137.

⁶⁵ Ebd. 21 (1967) 458, in einem Bericht über die Vorbereitungsarbeiten.

⁶⁶ Vgl. Ebd. 24 (1970) über Südamerika: „Zugleich scheinen die Priester zu den dynamischsten und unruhigsten Gruppen zu gehören. Sie solidarisieren sich in Priestergruppen und nehmen radikale Positionen gegenüber der Gesellschaft und der Kirche ein.“ Dahin paßt auch das erwähnte Vergessen von Arbeiten wie die Villers oder Greinachers Sammelband.

⁶⁷ Drei entsprechende Arbeiten lagen bei Abfassung des Artikels noch nicht vor: G. Bormann, S. Bormann-Heischkeil, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisationen*. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971, bringt überaus viel empirisches Material aus dem evangelischen Bereich; Hauptproblem der fast 400 mit Inhalt vollgepfropften Seiten ist allerdings das Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde. Bei N. Hepp (Hg.), *Neue Gemeindemodelle*, Wien 1971, wiederholt sich manches, was schon gesagt wurde (Teampfarrei, Wien - Machstraße; Josefspfarrei in Luzern); besonders hinweisen möchte ich hier auf A. Böhn, *Priestergemeinschaft in Rüsselsheim*, 71—82. H.-D. Bastian (Hg.), *Kirchliches Amt im Umbruch*, München 1971, gibt ebenfalls interessante Hinweise, ist aber thematisch weitgesteckt und hat als Grundschema soziologische Fragestellungen. H. Durrer, *Gemeinsames Wirken und Leben der Priester*, Ergebnis einer Umfrage über die ‚*vita communis*‘ bei den Weltpriestern im Bistum Basel, Schw. Kirchenzeitung (auch französisch erschienen) 137 (1969) 430—434, kenne ich nur aus zweiter Hand.

und Entmutigung des allein arbeitenden Priesters⁶⁸; b) ausgehend von der priesterlichen Tätigkeit weist Astrath auf das Zeugnis der Brüderlichkeit durch solche Priestergemeinschaften hin⁶⁹; c) der dritte Gedankenkreis ist recht praktisch: die wirtschaftlichen Umstände, das Haushälterinnenproblem, die Lebenskosten (Miete) usw.⁷⁰.

Die Vorschläge sind in einer alten asketischen⁷¹ Sprache formuliert; erst über eine tiefgreifende Modernisierung und Konfrontation mit der Soziologie könnten sie ihre bleibende Aktualität unter Beweis stellen. Unbedingt zu ergänzen aber sind sie mit Einsichten der modernen Pastoral, wie sie am besten Y. Spiegel zusammengetragen hat. Der evangelische Autor weist z. B. auf eine Gefahr hin, die im Teamapostolat liegt: der Christ aus der Gemeinde wird schnell zum unpersönlichen Objekt für Spezialisten, wenn die Apostolatsarbeit von einem Einsatzteam spezialisiert wird. Doch dies ist wohl das Anliegen, mit dem sich die moderne Aszese des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens beschäftigen muß. Y. Spiegel setzt dieser Gefahr auch die positive Chance entgegen: „Kooperatives Arbeiten befreit den einzelnen aus seiner sozialen Isolierung⁷².“

Mit diesem Zitat sind wir zu einer letzten Erfahrung geführt, die zwar außerhalb des christlichen Bereichs liegt, aber wertvolle Einsichten erschließt. Im berühmten gewordenen Bericht der Kommune 2 wird mit fast exhibitionistischer Ehrlichkeit das Experiment eines linksradikalen Zusammenlebens geschildert: Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, kollektives Leben mit politischer Arbeit verbinden⁷³. Es erfordert nicht viel Reflexion, um in diesen Berichten eine vernichtende Kritik des utopischen Entwurfs von Kerkhofs zu finden.

Ziel der Berliner Kommune 2 war der politische Einsatz nach außen, der deshalb radikal sein sollte, weil man in der Gemeinschaft frei von allen bürgerlichen und institutionellen Hemmungen leben wollte: „Und manchmal entwarf ich mir die Kommune als linkes Kloster, in dessen karg eingerichteten Zellen klar denkende Genossen hart am gemeinsamen revolutionären Werk arbeiten⁷⁴.“ „Aber das große Fragezeichen unserer Kommuneversuche bleibt die erotische Qualität des Zusammenlebens- und arbeitens⁷⁵.“ Und so entwickelten sich Spannungen innerhalb der Lebensgemeinschaften; Eifersüchteleien, (kapitalistisches) Pochen auf den alleinigen Besitz des Partners, Angst und Abhängigsein gegenüber Persönlichkeiten usw.: „Ich hatte vor, mit Marion zusammenzubleiben, sah mich aber von ihren Ansprüchen überfordert und wich immer mehr in politische Arbeit aus⁷⁶.“ Die innere Spannung verschwand, sobald eine Aktion nach außen anstand: „Die politische Anforderung von außen

⁶⁸ A. Ancel, Die apostolische Begründung des Gemeinschaftslebens beim Weltklerus, in Priestergemeinschaften, a. a. O. 46: „Je mehr eine Pfarrei entchristlicht ist, um so größer ist die Einsamkeit des Priesters... Man darf wirklich nicht erwarten, die persönliche Qualität der christlichen Selbsthingabe, die für die jungen Priester von heute so charakteristisch ist, könnte den Reichtum eines christlichen Fundaments völlig ersetzen, von dem die Priester von gestern, obwohl oft ohne es recht zu wissen, so reichlich gezehrt haben.“

⁶⁹ Fr. Tollu, Priestertum und Priestergemeinschaft, in Priestergemeinschaften, a. a. O., 97–105; mit den Thesen: „Die erste Glaubensgewißheit, die wir haben müssen, ist die, daß Kirche und Einheit zwei voneinander untrennbare Begriffe sind... Die zweite Gewißheit muß natürlich die Einheit innerhalb des Priesterstandes sein... Die dritte Gewißheit ist... unser Priestertum muß Dienst sein.“ Er zieht die Folgerung: „Das Priestertum hat Gemeinschaftscharakter.“

⁷⁰ A. a. O., 129–145 (historisch); 168–178 (aktualisierend). Zu erwähnen sind — der Vollständigkeit halber — auch die Gegengründe gegen die *vita communis*, die von M. Viller, A. Ancel (a. a. O.) und Astrath (158–160) angeführt und widerlegt werden: die Gefahr, zur Gemeinschaft gezwungen zu werden; elitäre Isolierung der zur *vita communis* zusammengeschlossenen Priester; die Gefahr der Verwischung der Grenzen zum Ordensleben.

⁷¹ Astrath findet als Gewährsleute nur asketische Autoren; wie wenig aber auch bei diesen zu finden ist, kann F. Jürgensmeier dokumentieren. Sein Buch „Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Asketik“, Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum, Paderborn 1935, schweigt sich — trotz des Titels — über unser Anliegen aus.

⁷² A. a. O., 172.

⁷³ Chr. Bockhagen, Ei. Hemmer, J. Raspe, Eb. Schultz, M. Stergar; Berlin 1969.

⁷⁴ A. a. O., 140 (Eike).

⁷⁵ A. a. O. 282, 279 (Eberhard).

hatte mit einem Schlag die Proportionen in der Kommune zurechtgerückt... Nachdem die Massenaktionen um Ostern abgeflaut waren, zeigte sich aber unübersehbar, daß die Analyse an unserem alten, strukturellen Problem nichts geändert hatte." Und so erging man sich in endloser zweisamer oder gemeinsamer Psychotherapie nach W. Reich: „Nach dem Einzug in das SDS-Zentrum zeigte sich, daß der gemeinsame Anspruch, politisch zu arbeiten, sehr schnell von den privaten Problemen überlagert wurde⁷⁶." Das große Ziel — „Die psychischen Konflikte in der Kommune werden durch die gemeinsame politische Arbeit versachlicht⁷⁷." — blieb unerreicht. Die Kommune brach auseinander.

Wie man nun auch zur Lagebeurteilung der Kommunemitglieder stehen mag, daß nämlich das kapitalistische Bewußtsein und die allen anhängende bürgerliche Erziehung die ideale Kommune noch nicht ermögliche, mißtrauisch sollte man nach diesem Erfahrungsbericht gegen jeden großartigen Versuch sein, der eine reine, institutionsfreie, gesetztes-verachtende Liebesgemeinschaft projiziert. Die Fragen, die sich stellen, lauten doch: Ist die totale, altruistische Aktion nach außen möglich? Ist das totale, alle Intimsphäre (Intimsphäre ist eine Art „Besitz“, also kapitalistisch!) aufgebende Zusammenleben möglich? Ist die Isolierung vom Bewußtsein, von den Gesetzmäßigkeiten der Gesamtgesellschaft möglich? Ist eine Gemeinschaft, die auf reiner Spontaneität aufbaut und gesetzliche Festlegungen ablehnt, möglich? Das sind Fragen, auf die das Kommuneexperiment antwortet: Heute noch nicht! Christlich wird man diese Antwort deuten müssen: Da wird ein geistlicher Kommunismus — vielleicht sehr ideal — zu leben versucht, der dem Menschen in der Entfremdung der Sünde nicht möglich ist. Wer diese Realität nicht wahrhaben will, muß sich Luthers Vorwurf der Schwarmgeisterei gefallen lassen⁷⁸.

Aus all diesen Überlegungen drängt sich zuerst einmal die wachsende Notwendigkeit auf, sich über „vita communis“ Gedanken zu machen und verantwortete Experimente nicht zu scheuen. Ein Experiment aber — so könnte man Kants bekannten Spruch umprägen — ohne verantwortete Reflexion, ohne Theorie ist blind; eine Theorie allerdings, ein Nachsinnen über „vita communis“ ohne ständige Fühlungnahme mit der Praxis ist gefährliche Fata Morgana. Kerkhofs — so scheint mir — brachte das Kunststück fertig, an beiden Klippen zu scheitern.

Die gewandelte Wirklichkeit

Es ist ständige Aufgabe der Kirche und der Theologie, sich mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen. Die Frage nach der „vita communis“ muß sich an der heutigen Gesellschaftsstruktur orientieren⁷⁹. „Gemeinde als Bruderschaft kann nur gelingen, wenn dieses Vorhaben, die Ordnungen, Strukturen und Bezüge, in denen wir im 20. Jahrhundert leben, beachtet und wenn kirchliche Formen entwickelt werden, die all dem angepaßt sind⁸⁰." Besonders für Menschen, die bewußt das Christentum leben wollen oder sogar sich in den Dienst der christlichen Kirche gestellt haben, gilt dies⁸¹.

⁷⁶ A. a. O. 275; 150.

⁷⁷ A. a. O. 306.

⁷⁸ Es ist frappierend, die Ähnlichkeit dieser modernen Bemühungen mit den historischen Sektenbewegungen zu entdecken.

⁷⁹ Im Bezug auf das Gebet habe ich eine ähnliche Konfrontation mit dem modernen Weltbewußtsein versucht in: heute Gott begegnen, Stuttgart 1970.

⁸⁰ W. Trilling, Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen, *Diakonia* 1 (1971) 220–236.

⁸¹ Ich stütze mich im folgenden zur Hauptsache auf H. Schelsky: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie; zuerst in: *Evangelische Ethik* 1957, mit verschiedenen Stellungnahmen; zitiert nach: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf 1965, 250–275. Zuletzt wurde dieser Versuch weitergeführt in: Zur soziologischen Theorie der Institution, in: *Zur Theorie der Institution (Interdisziplinäre Studien, Band 1)*, Düsseldorf 1970, 9–26. Was Tr. Rendtorff in: *Zur Säkularisierungsproblematik, Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, Internationales Jahrbuch für Religionssozio-

Ein Pfarrer alten Stils lebte in einer Umwelt, die seine Seelsorgsaufgabe als eine, wenn auch unter vielen anderen Berufen akzeptierte. Das herausragende „Religiöse“ war eingeordnet in die anderen Funktionen der Öffentlichkeit, in das Wirtschaftliche, das Staatliche, das Familiäre usw. Heute aber hat das religiöse Anliegen nicht nur seinen beherrschenden sozialen Ort unter den anderen Vollzügen verloren, sondern die gesellschaftliche Freistelle, die früher einmal der Priester einnahm, schließt sich oder wird von anderen okkupiert.

Vor einigen Jahrzehnten noch versuchte man diese moderne Gesellschaft als „säkularisierte“ christliche Gesellschaft zu deuten; die Ratio oder der Staat oder das kapitalistische Erfolgsstreben des Menschen haben sich danach aus dem christlichen Ansatz herausentwickelt. Wie auch die historische Abhängigkeit sein mag⁸², heute hat sich die Gesellschaft längst unabhängig vom Christentum konstituiert. Die christlichen Kirchen spielen mehr und mehr die Rolle — wenn es gut geht — von Weltanschauungsgemeinschaften, die durch das Engagement ihrer Mitglieder, nicht durch den Inhalt des Glaubens überzeugen, oder — wenn es schlecht steht — von Traditionalistengruppen, die in die Sparte Folklore und Freizeitbeschäftigung gehören. Schelsky spricht von „unverbindlicher Maßgeblichkeit“.

Das bedeutet aber für den Christen, daß er von der Gesellschaft immer weniger Hilfe für seinen Glauben erwarten darf; daß — in sich betrachtet — Technik, Wirtschaft, Umwelt usw. als Stützfunktionen ausfallen. Er kann seinen Glauben nicht mehr — wie es früher war — an die Figuren hängen, die ihm von der Kathedrale auf dem Marktplatz anschauten; er kann ihn nicht mehr in Sitte und Brauchtum unterbringen, die seinen Lebenslauf als undiskutierbare Norm begleiteten; er kann ihn nicht einmal mehr an Menschen aus seinem Lebensbereich delegieren, die ihm den selbstverständlichen Glauben vormachten; denn neben ihnen kennt er andere, die ebenso human und ebenso rund ohne Glauben leben. Er muß seinen Glauben also aus sich selbst annehmen; er muß ihn in eigener Initiative und Verantwortung „reflektieren“ (Schelsky).

Wer verantwortungsvoll und modern glauben will, kann seine Glaubenssicherheit nicht einmal mehr aus einer persönlichen Entscheidung der Vergangenheit heraus nähren; das würde ihn vom immer schneller fließenden Lauf der Zeit isolieren. So etwas ist ein Zeichen der Sekte. Er muß ständig von neuem nach seinem Glauben fragen, seine Überzeugung in der Gegenwart verifizieren und im Gespräch mit der nicht-glaubenden Umgebung die eigene Glaubensgestalt neu finden, vielleicht korrigieren, vielleicht anpassen, vielleicht zum Protest gegen die Umwelt werden lassen. Es kann kaum bezweifelt werden, daß die zukünftige Glaubensgestalt diese Züge trägt.

Von hier her muß die Position des Priesters oder auch Ordensmannes — im Dienst am Glauben der Kirche sind sie sich gleich — beurteilt werden. Denn auch in der neuen Glaubensgestalt werden Gemeinschaft und Dienst an dieser Gemeinschaft und ihren Menschen eine wichtige Rolle spielen. Aber diese Gemeinschaft — der großen Kirche wie der kleinen Gemeinde — und der Dienst an ihr befinden sich vom soziologischen Blickwinkel aus in einem Dilemma: einerseits eine Sache zu vertreten, die gesellschaftlich irrelevant zu sein scheint; andererseits aber diese Sache gesellschaftlich und institutionell vertreten zu müssen. Von dieser Kirche und ihren Dienern wird also in einem erhöhten Maß das verlangt werden, was jeder Christ leisten muß. H. Schelsky spricht hier von „Dauerreflexion“; es ist ein soziologischer Terminus für das, was aus

logie 2 (1966) 51–72, darüber schreibt, gilt verstärkt für den katholischen Bereich, 52⁶: „Dieser Vorstoß . . . ist nach wie vor einer der wichtigsten Versuche, der Religionssoziologie thematisches Neuland zu erschließen, wofür die Mißverständnisse seiner theologischen Gesprächspartner . . . und überhaupt die wenig breite Rezeption seines Versuches nur ein Beleg sind.“

⁸² H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, hat energisch gegen die Säkularisierungsthese protestiert.

der Mitte des Christentums heraus Gebet und Meditation heißt. Es ist Aufgabe, die soziologisch wie psychologisch notwendigen Stützfunktionen, die die Gesellschaft nicht mehr bietet, im eigenen Glaubensvollzug zu finden und immer wieder neu zu finden.

Schelsky zeigt im Aufsatz von 1970, daß die hier abrißhaft vorgestellte Analyse ungenau ist. Das Paradoxon des Glaubens, der in seiner Subjektivität alle Institution und Festlegung übersteigt und doch in Institution und Gemeinschaft hineindrängt und von ihnen getragen wird, erhält eine soziologische Verifikation⁸³ in der Institutionslehre. Nach der Theorie von Malinowsky, die sich in dieser Abstraktheit „durchgesetzt“⁸⁴ hat, sind die Institutionen als „Bedürfnissynthesen“ aufzufassen. Darin unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß er seine Bedürfnisse und Instinkte nicht gleichsam Aug-in-Aug befriedigen muß, sondern aufschieben und in ein übergreifendes Instrumentarium hineinlegen kann. Auf sozialer Ebene, in gewisser Größenordnung und Dauerhaftigkeit aber ist dieses Instrumentarium die Institution. „Das befreit den einzelnen von der ‚Bürde der Entscheidung‘ und sorgt für psychologische Entlastung. . . vor dem Hintergrund habitualisierten Handelns (also der Institution) öffnet sich ein Vordergrund für Einfall und Innovation⁸⁵.“ Doch auch diese neuen Bedürfnisse streben wieder zur neuen gesellschaftlichen Festlegung; und auf Grund dieser neuen institutionellen Entlastung werden wiederum neue Aktivitäten freigesetzt. Der Kreislauf des sozialen Lebens, besser gesagt: die Fortentwicklung von Gesellschaft und Kultur „besteht also institutionstheoretisch darin, daß die Institutionen jeweils höchsten Grades . . . neue Bedürfnisse produzieren, die ihre institutionelle Erfüllung verlangen und damit immer neue Institutionen und damit wiederum neue Bedürfnisse aus sich hervortreiben“⁸⁶.

Unsere Zeit nun ist in unserem mitteleuropäischen Raum so weit vorangeschritten, daß ein großer Teil der kulturellen, der wirtschaftlichen, der humanen Bedürfnisse in institutionalisierte Bahnen gelenkt sind. In dieser Richtung geht es nicht mehr weiter. Als „neues“ Bedürfnis drängt sich hervor „der Anspruch auf persönliche Freiheit des Individuums, auf seine kritische Distanz zu den sozialen Zwängen, auf einen Vorrang oder wenigstens Schutzraum des Privaten, der Anspruch auf Gedanken- und Meinungsfreiheit“⁸⁷. Das klingt nach Auflösung der Gesellschaft, nach Durchlöcherung des über-privaten, gemeinsamen Daches. Aufgabe der gesellschaftlichen Institution aber wird es sein, wie Schelsky gegen den Kulturpessimismus A. Gehlens⁸⁸ schreibt, „die modernen Subjektivitäts- und Freiheitsbedürfnisse des Individuums“ selbst zu institutionalisieren. Die Institution muß also die Kraft besitzen, „die kritischen Ansprüche dieser reflektierenden Subjektivität, die gegen die ‚Zwänge‘ und d. h. funktionalen und sachlichen Dimensionen jeder Institution gerichtet sind“, als einen Teil ihrer eigenen institutionellen Verfaßtheit anzuerkennen und zu unterstützen⁸⁹. In diesem Paradoxon — nicht unähnlich dem kirchlichen! — liegt eine der wichtigsten Aufgabe jeder zukünftigen Gesellschaft.

Dreierlei kann man aus dieser Analyse entnehmen. Einmal einen (natürlich nicht den einzigen) Ort, den heute die kirchliche Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft ein-

⁸³ Im ersten zitierten Aufsatz schlug sich dieses Paradoxon besonders nieder in der „zentralen Bedeutung der Du-Problematik“: „Die Begegnung der Subjektivität mit sich selbst im Du offenbart sowohl eine das Soziale übersteigende Beziehung der Ichhaftigkeit der Personen . . ., wie sie umgekehrt auch der Einsamkeit der Dauerreflexion am konkreten Gegenüber Einhalt gebietet. Diese Begegnung wird daher zum obligatorischen Grundmodell der religiösen Beziehung, zum angesonnenen inneren Weg, der den Christen zu Christus führt.“ (273). Die von einigen Theologen intendierte Reduktion der Gottes- und Christus-Begegnung auf Du-lose Sinnerfahrung wird also nicht einmal den soziologischen Einsichten gerecht!

⁸⁴ A. a. O. 17.

⁸⁵ P. Berger / Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 57.

⁸⁶ Schelsky, Zur soziologischen Theorie, a. a. O. 20.

⁸⁷ A. a. O. 22.

⁸⁸ Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt 1964².

⁸⁹ A. a. O. 24 f.; Schelsky zeigt, daß dies „von speziellen neuen Formen der Presse angefangen über den Literatur- und Kunstbetrieb bis hin zu dem Tagungswesen und den vielen Formen der ‚Gesprächs‘-Institutionalisierung“ schon geschieht. Das speziell moderne Bedürfnis nach Institutionskritik hat hier seinen von der Institution garantierten Platz.

nehmen und von dem sie ihre Berechtigung innerhalb eines a-religiös gewordenen allgemeinen Bewußtseins aufweisen sollte. J. B. Metz hat dies genannt: „gesellschaftskritische Attitüde der Kirche“⁹⁰. Diese Aufgabe ist nicht rein negativ, wie es klingen mag, sondern gehört — soziologisch gesehen — zum Selbstverständnis einer modernen Gesellschaft.

Als zweites ist aus der Analyse einiges für die innerkirchlichen Strukturen zu entnehmen. Ob man die heutige Entwicklung in der Kirche einen Demokratisierungsprozeß nennen darf, ist gleichgültig; Demokratie ist nur eine Art Leerformel. Die Kirche ist „überhaupt nicht mit irgendeiner Staatsform identisch“⁹¹. Aber daß in die Institution der Kirche diese kritische Bestrebung hineingehört, die von einzelnen oder Gruppen um ihrer eigenen Freiheit und Subjektivität willen gegen die Übermacht der Institution vertreten wird, gehört zur Futurologie der Kirche. Ohne diese, von innen aufbrechende Kritik, würde die Kirche zum Petrefakt werden. Der Blick in die Geschichte zeigt, daß gerade Orden und religiöse Gruppen diese Rolle der Institutionskritik „gegen die Kirche aus Liebe zur Kirche“ spielten. „Fast jede kirchliche Erneuerungsbewegung wurde von einer Gruppe von Priestern mitgetragen“⁹². Im Zeitalter der Massenmedien aber ist es noch evidenter, daß diese Rolle kaum jemals noch von einem einzelnen, sondern nur von Gruppen übernommen werden kann. Eine kluge Institution wird also solche „institutionskritische“ Bestrebungen von christlichen Gruppen als ihr eigenes Lebenselixier fördern.

Als drittes aber folgt auch für die einzelnen Gruppen — *vita communis* ist ja unser Generalthema —, daß sie die Selbstkritik mit einbauen in ihr Gemeinschaftsleben. Es wird allerdings eine Selbstkritik sein müssen, die aus den Zielen dieser Gemeinschaft erfließt, also aus der religiösen Mitte stammt. Die in Frankreich entstandene „*revision de vie*“ ist eine solche Form. Damit aber sind wir in unmittelbarer Nähe, wenn nicht gar in der Mitte dessen, was von den klassischen Autoren der *vita communis*, von den Mönchs- und Ordensunterweisungen als Gewissenserforschung und Meditation gelehrt wird⁹³. Die Kontinuität zur Vergangenheit erweist sich als eine wichtige Basis für die Zukunftsprognose.

Der Blick in die Zukunft

Die Fülle der Aspekte läßt sich kaum systematisieren. So soll ein Ergebnis der Untersuchungen in Art von thetischen Ausführungen dargestellt und zugleich auf eine herbeigewünschte Entwicklung weitergeführt werden. Eine Vielzahl von Aspekten wird dabei übergangen werden müssen.

a) Nach dem Bild der Urgemeinde als konzentrische Kreise um Jesus und seine Botschaft ist — auch wenn man von „*vita communis*“ im präzisen, von Astrath beschriebenen Sinn spricht — zuerst von der *Kirche als einem der äußeren Kreise* zu sprechen. Von ihr schreibt mit Recht Trilling: „Ohne Frage ist die Entwicklung demokratischer

⁹⁰ Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 144 ff.

⁹¹ Trilling, a. a. O. 230.

⁹² N. Greinacher, in: Priestergemeinschaften, LThK⁸ VIII 1963, 748–750. Zuerst ist das Zitat zu ergänzen: „Gruppe von Priestern oder Ordensleuten“ — denn die vielleicht größte Erneuerungsbewegung durch Franz von Assisi wurde gerade nicht von „Priestern“ getragen, wie überhaupt das alte Mönchtum eine Art von lebendiger Entmythologisierung des Priesterstandes darstellte. Zum anderen bestätigt auch dieses Zitat die sträfliche Geringschätzung, die von der deutschen Theologie der *vita communis* zuteil wurde. Weder das Redaktionsteam des zitierten Standard-Lexikons noch die Autoren der entsprechenden Artikel bemerkten den inneren Zusammenhang der Artikel „Priestergemeinschaften“ und „*vita communis*“. Im ersten Artikel fällt sogar das Stichwort „*vita communis*“, ohne daß es durch den üblichen Pfeil ausgezeichnet wird.

⁹³ Einiges zur Kontinuität zwischen Buße und Reue der Vergangenheit und Kritik und Protest der Gegenwart findet sich in meinem Aufsatz: Christliche und humane Zuversicht, Hippies-Protestler, Schuld-Umkehr, Weltflucht-Engagement, GuL 44 (1971) 194–210.

Form der Zusammenarbeit nötig.“ Er zählt dabei zwanglos auf: Wahl, Protokoll, Tagesordnung, Diskussionsordnung, Abstimmung, Kontrollorgane⁹⁴. Aber ohne „kollegiale Aszese“ wäre jeder demokratische Versuch innerhalb der Kirche ein Schlag ins Wasser⁹⁵.

b) Das Verhältnis der kleinen „*vita communis*“ zur größeren Gemeinschaft (Orden, Diözese) und dahinter zur Kirche wurde schon vielfältig berührt. Wenn H. Stenger etwas salopp ein Zitat von Mao Tse-tung, das die kleine Gruppe betont, als Motto seinem Aufsatz voranstellt, so hat er leider versäumt, die Mao-Bibel selbst zu studieren. Nicht die kleine Gruppe, sondern „Einheit des Landes, Geschlossenheit des Volkes und aller Nationalitäten im Land — das sind die grundlegenden Garantien für den sicheren Sieg unserer Sache“⁹⁶. Gewiß kristallisiert sich die Aktivität und Spontaneität einer Idee im Einsatz einzelner und kleiner Gemeinschaften. Aber die Partisanengeschichte unserer Zeit hat gezeigt: Nur wenn die kleine Gruppe aus einem größeren Reservoir gespeist wird oder recht bald größere Massen in Bewegung setzt, besteht Aussicht auf Erfolg. Die kommunistische Guerilla-Taktik in Südamerika (Che Guevara, Camillo Torres) ist nicht zuletzt hieran gescheitert; während der Vietkong in Vietnam seinen Erfolg sicher der breiten Basis im Norden des Landes und im kommunistischen Block verdankt.

Übertragen wir das Modell auf die christlichen Gemeinschaften. Eine Zersplitterung des christlichen Einsatzes in Kleinstgemeinschaften, in „Inspirations- und Aktionsgruppen“, wie es bei Kerkhofs erscheint, wäre Selbstmord des christlichen Auftrags. Nottut etwas anderes, nämlich die Durchgliederung der starren kirchlichen Pyramide von „oben Befehl — unten Gehorsam“. Hier hat die Kirche noch vieles zu lernen. Aber das gleiche gilt von den Theoretikern der Kleingruppen. Drei Einsichten können weiterhelfen.

1. Schelsky hat gezeigt, daß in der heutigen Gesellschaft der Kleingruppe notwendigerweise die Aufgabe der „*Neuen Wege*“, also auch Kritik am Alten, des Protestes, des Experimentes und des Suchens zukommt. Eine verantwortliche Institution muß das sehen und fördern.

2. Man sollte sich vor dem Slogan hüten, daß Kritik aufbauend sein muß. So richtig dies im großen Zusammenhang ist, so richtig kann im Detail das Gegenteil sein. Das, was aktuell falsch ist, wird schnell gesehen und kritisiert; das, was für die Zukunft richtig sein soll, ist schwer zu greifen und nur im Experiment läßt es sich mühsam verdeutlichen. Der Weg in die Zukunft muß also von der gegenwärtigen Situation aus *zuerst in seinem negativen kritischen Gefälle* besritten werden. Es gehört zum christlichen Vertrauen, auf diesem Wege eine positive Zukunft zu erwarten, zu erarbeiten.

3. Die Gemeinsamkeit aller christlichen Bestrebungen, der Glaube an Gottes Botschaft und Kraft in Jesus Christus, kann im Kern nicht restlos durchreflektiert werden. Darum ist es richtiger, die Zentripetalkraft der Kleingruppen auf das christliche Anliegen hin zu stärken, als ihnen kasuistische Vorschriften über Grenzen und Gefahren zu machen. Mit anderen Worten: *Eine der wichtigsten Aufgaben des christlichen Amtes ist es, zu stärken, Vertrauen zu schenken, aufzubauen.* In einer Gesellschaftsordnung, in der das Christentum nur durch Überzeugung, nicht aber durch

⁹⁴ A. a. O. 230, 232.

⁹⁵ Trilling zählt auf, a. a. O. 232—236: Ehrfurcht, Bereitschaft zum Dienst, Bereitschaft zur Reform, Kunst der Kritik, Aufeinander hören, Theologische und geistliche Bildung, Gebet.

⁹⁶ Stenger, a. a. O., 43: „Will man, daß sich etwas tut, dann muß man eine Gruppe haben, die etwas tut.“ Unser Zitat mit vielen anderen: Das Rote Buch, Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Frankfurt 1967, 114.

Institutionalisierung seinen Platz erobern kann, wird auch die innerkirchliche Abgrenzung durch institutionelle Vorschriften weit zurücktreten müssen hinter der Aufgabe der Institution, durch Überzeugung und aufbauendes Eingreifen die christliche Sache zu vertreten. Aber gerade in dieser, neu zu betonenden aber immer schon aufgetragenen Aufgabe wird die Kirche ihrer Berufung gerecht, etwas zu verkünden, was nicht eingeht in durchreflektierte Wahrheiten oder juristische Normen.

c) Daß die Frage *Priester- oder Ordensgemeinschaft* zweitrangig wird, ist ebenfalls kurz in Erinnerung zu rufen. Wenn es in der Neubesinnung der Kirchen darum geht, einen (anscheinend) starren Einheitsblock organisch und pluriform zu gliedern, aber nicht zu zerschlagen, dann könnte die Pluralität der Orden zum Experimentierfeld werden. In den Orden sollte man weniger Wert auf die Eigengestalt legen, aber dafür den mit allen anderen Gruppen gemeinsamen Dienst an der Kirche, am Christentum und an den Menschen sehen; ob sich in einer schon beginnenden Entwicklung die Grenzen zwischen Priester- und Ordensleben verwischen, ist gegenüber dieser gemeinsamen Aufgabe gleichgültig⁹⁷. Wichtiger wäre es, daß die Orden ihre große Tradition in diese Entwicklung einbringen.

Umgekehrt wäre es auch auf der Seite mancher Vertreter der Weltpriester notwendig, ihre Animosität gegen die Orden abzulegen. Man sollte z. B. mit dem mitleidigen Spott über die Ordensschwester allmählich aufhören und erkennen, was sich gerade bei jüngeren Gruppen in bezug auf Gemeinschaftsleben rührt⁹⁸. Hier tut Hilfe not — auch gegen die verkrusteten alten Formen dieser Ordensgemeinschaften.

d) Jetzt erst hat man die Berechtigung, vom Eigenleben der *Priestergruppen, die eine vita communis führen wollen*, zu sprechen. Ihre Notwendigkeit ist aus vielen Gründen heraus klar geworden. Aus empirischen, wie die wachsende Zahl der Zeugnisse zeigt, aber auch aus theoretischen. Weil der alleinwirkende Seelsorger immer mehr und mehr die Stützfunktion der Gesellschaft (die significant others nach P. L. Berger) verliert, muß eine verstärkte „Dauerreflexion“ (Schelsky) an deren Stelle treten; aber diese Reflexion — christlich gesprochen: Gebet, Meditation, geistliches Gespräch — wird erst dort vollchristlich (und eben auch vollhuman), wo das „wir“ miteintritt, wo eine Gemeinschaft zusammenkommt⁹⁹.

Daß auch die leidige Zölibatsdiskussion hier einen Ort hat, liegt auf der Hand. Ganz gleich, ob man keinen Deut vom Buchstaben des Gesetzes preisgeben will oder ob man es nur für eine Frage der Zeit hält, daß das Zölibatsgesetz fallen wird: die *vita communis* von Priestern wird es sein, die der Ehelosigkeit ein neues gesellschaftliches Ansehen innerhalb wie außerhalb der Kirche verschaffen kann.

Die vielen anderen Argumente, besonders die pastoralen, brauchen nicht wiederholt zu werden. Hinzuweisen ist nur noch auf die Begegnungsplattform mit Jugendlichen,

⁹⁷ Vgl. in meinem Aufsatz, „Letzte Norm...“, a. a. O. den Abschnitt über Die Konkretheit des Ursprungs und die Entfaltung in der Geschichte, 436 ff. Zwischen den Kriegen gab es erbitterte Kontroversen um die Differenz oder Identität in der Spiritualität von Welt- oder Ordenspriester; vgl. H. Seiler, Um die Spiritualität der Weltpriester, GuL 27 (1954), 358—368; durch Pius XII und besonders das II. Vatikanum sollte der Streit beendet sein; vgl. R. Zielasko, Die Askese des Weltpriesters in der Sicht des Vatikanums II, in Sapienter ordinare, FS. f. E. Kleineidam, Leipzig 1969, 428—439. Dazu J. B. Tse, Perfectio christiana et societas christiana iuxta Magisterium Pii Papae XII, Rom 1963.

⁹⁸ Bei keiner soziologischen Gruppierung innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands sind die Sünden der Vergangenheit in bezug auf „vita communis“ so deutlich sichtbar. Unsere Ordensschwestern, nach ihrer persönlichen und religiösen Kapazität organisch in die moderne Gesellschaft eingegliedert, könnten die wichtigste Form der kirchlichen Präsenz sein. Wer nur einmal als Seelsorger bei Schwestern war, ist erschrocken vor dem Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Schuld tragen nicht die Schwestern!

⁹⁹ Vgl. J. Sudbrack, Meditation — Theorie und Praxis, Würzburg 1971; Kapitel C. Vielfältige Offenheit; Gemeinsamkeit: Hochform christlichen Meditierens, 83—88.

auch mit den neuen gesellschaftlichen Subkulturen¹⁰⁰, die in solchen „Kommunen“ errichtet werden; die wenigen Erfahrungen sind alle gleich eindeutig.

e) Der erste Bezugskreis einer christlichen Kommune ist die *Gesamtheit der Kirche*. In einer Zeit der „politischen Theologie“ sollte man diesen kirchenpolitischen Aspekt nicht eigens betonen müssen. Theologisch kann man hier von einer Pneumatologie sprechen. „Es ist ja der gleiche Geist, der die Kirche und den einzelnen lenkt und leitet.“ (Ignatius von Loyola). Wie sich diese Spannung von Individuum und Gemeinschaft auch auf unser Thema von Kleingruppe und Großgruppe überträgt, auf keinen Fall kann es in einseitiger Unterordnung bestehen¹⁰¹. Nach dem — besonders in Anschluß an Schelsky — Gesagten muß das nicht mehr von neuem skizziert werden.

f) Das *Verhältnis zur Umgebung, zum pfarrlichen und überpfarrlichen Bereich*, zum gesellschaftlichen Einsatz läßt sich am besten mit dem Modell der konzentrischen Kreise begreifen. Es geht nicht mehr an, die pastorale Arbeit im Modell: Seelsorger und Objekte der Seelsorge zu entwerfen. Gerade aber eine *vita communis* mit ihrem eigenen Innenleben, mit einer verantwortlichen mitbrüderlichen Begegnung erleichtert es, Menschen von außen in die pastorale Verantwortung einzubeziehen und zugleich sich selbst zu erfahren als jemanden, der im Gespräch mit Außen-stehenden, auch mit den Gliedern der eigenen Pfarre, echte Seelsorge erfährt.

Erst auf solch einer spirituellen Erfahrungsgrundlage wird es auf die Dauer möglich sein, von der einseitigen pastoralen Vorstellung des Hirten und der Herde wegzukommen.

g) Der wichtigste Aspekt aber soll an letzter Stelle stehen: *Das Innenleben der vita communis*. Hier bietet die moderne Psychologie besonders in ihrer Gruppendynamik wertvolle Hilfen¹⁰².

Auch die Soziologie hat hier manches mitzusprechen, wie H. Roth im wohl interessantesten deutschsprachigen Beitrag zum Thema zeigt¹⁰³. Nach einigen Vorüberlegungen weist er an wohnungsbaulichen Überlegungen Einsichten der Soziologie auf. Der Urbanisierungsprozeß der modernen Gesellschaft wird „begrifflich in der Polarisierung von ‚Öffentlichkeit‘ und ‚Privatheit‘ faßbar“. Nach der Soziologie des Städtebaus entspricht dies der Qualität von Arbeits- und Wohnplatz, also von Tätigkeit und Zusammenleben. „Die apostolischen Intentionen des Ordens müssen in einem weiteren Rahmen gesehen werden, als nur unter der Rücksicht des Gehorsams“, sind also kaum noch geeignet zur „Identifikation mit der religiösen Berufung und ihrer Spiritualität“. Dies muß von innen her geschehen, vom „Bereich des Wohnens“, vom Gruppenleben her. Roth spricht a) der Kleingruppe selbst, und in der Kleingruppe b) ihren Gliedern die Notwendigkeit einer „geistigen Privatisierung“ zu.

¹⁰⁰ Mit wissenschaftlichem Niveau berichtet darüber Fr. Sack, Die Idee der Subkultur: Eine Berührung zwischen Anthropologie und Soziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 23 (1971) 261–303.

¹⁰¹ Auch bei Ignatius war dieses Verhältnis zur Kirche nicht so einspurig, wie man es aus seiner Gehorsamsepistel bisweilen ableitete; vgl. dazu J. Sudbrack, Die Krisis des Ignatius von Loyola, in Christentum als Krisis, Würzburg 1971, 103–147.

¹⁰² Auf einige Bücher möchte ich aufmerksam machen. P. R. Hofstätters oft aufgelegte Gruppendynamik, Kritik der Massenpsychologie, Hamburg 1957¹, behält in ihrer nüchternen Aussage Gültigkeit (vgl. das vierte Kapitel: Die behauptete eigene Freiheit und die Schonung der Freiheit der anderen). Einen guten und gut lesbaren Überblick über die Forschung gibt M. S. Omsted, Die Kleingruppe, soziologische und sozialpsychologische Aspekte, Freiburg 1971. Praktische Hinweise finden sich in den Arbeiten von D. Stollberg. Den bisher wichtigsten Versuch der theoretischen theologischen Aufarbeitung hat A. Hollweg geliefert: Theologie und Empirie, Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland, Stuttgart 1971.

¹⁰³ Überlegungen zum Gruppenleben in religiösen Instituten. GuL 44 (1971) 48–61; die Zitate finden sich 49; 58; 59; 61.

Unter solchen und ähnlichen Gesichtspunkten muß auch die Zahl der Gruppenmitglieder bemessen werden: nicht von der Arbeit her, nicht von irgendeinem äußeren Gesetz, sondern vom Innenleben einer solchen Gruppe. Die Modelle scheinen sich zwischen 6 und 12 zu bewegen — aber lebendige Entwicklungen lassen sich nicht quantifizieren.

1. Von den Erfahrungen der Kommune 2 wie der Tradition¹⁰⁴, von den Einsichten dieser Sozialpsychologie wie des gesunden Menschenverstandes her ist es der Unter- gang jeder Gemeinschaft, wenn die *persönlichen Belange der Mitglieder* restlos in die Öffentlichkeit der *vita communis* gezerzt werden; ohne einen persönlichen Intim- bereich läßt sich kein Zusammenleben aufbauen. Wo die Grenzen sind zwischen per- sönlichem Anliegen und gemeinschaftlichem Interesse, ist von Fall zu Fall neu zu sehen. Ein wichtiges Kriterium hierfür bilden zweifellos die Arbeit nach außen, die Anforderungen, die von außen kommen. In diesen Bereich gehört auch das Problem: Persönlichkeit und Gemeinschaft, anders ausgedrückt: Identität und Altruismus¹⁰⁵. Nur in Spannung, nur in Respektierung beider Anliegen läßt sich eine vernünftige Lebensordnung entwerfen.

2. Aus solchen und ähnlichen Gründen ist es unmöglich, daß in einer *vita communis* auf *institutionelle und auch rechtliche Satzungen* verzichtet werden kann. Es ist dies die alte und neue Erfahrung; der charismatische oder auch revolutionäre Neubeginn bewährt sich in der institutionellen Fixierung dieses Anfangs¹⁰⁶. Ohne Festlegung der Rechte und Pflichten, kommen Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisse wie von selbst ins Spiel und bewirken zuletzt, daß die entsprechenden Opfer des „recht“- losen Zustandes nach innen oder außen emigrieren. Hierhin gehört auch der Protest von Abt (!) du Roy gegen das „Familienmodell“ wie gegen jedes „totalitäre oder unitäre Modell“¹⁰⁷. Die Einsicht der Institutionstheorie, daß rechtliche Bindungen eine Entlastungsfunktion ausüben und neue Initiativen und neue spontane Kreativität freisetzen, gilt auch für die Mikrogruppe. Man darf Institutionen und Spontaneität nicht, wie es Kerkhofs tut, entgegensetzen, sondern muß ihren inneren Zusammen- hang durchschauen, um das rechte Verhältnis zu finden.

3. Bei religiösen Gemeinschaften hat sich gezeigt, daß *das Innenleben besonderer Beachtung bedarf*. Experimente mit der Ordensjugend bestätigen, daß die Kommunen, in denen ein — vielleicht älteres — Mitglied für den Zusammenhalt sorgte, gut liefen¹⁰⁸. Das soziologische Gesetz ist recht einfach: Gerade weil die gesellschaftliche Greifbarkeit des Religiösen schwindet, muß auf anderer Basis, auf humaner und reflexer, ein ausdrücklicherer Akzent als bisher auf eben diesem Religiösen liegen. Je nach Struktur der Gemeinschaften bedarf dies auch einer eigenen Person. Sach-

¹⁰⁴ Im *Speculum monachorum* des Bernhard von Monte Casino steht z. B. der nette Mönchs- spruch: „Nos sumus quidem fratres, sed scutellae non sunt sorores.“

¹⁰⁵ U. Lück, Ordensleben im Spannungsfeld von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft, Aus sozialpsychologischer Sicht, Ordenskorrespondenz 10 (1969) 161–165; D. Claessens, Forschungsteam und Persönlichkeitsstruktur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 14 (1962) 487–503.

¹⁰⁶ Der Soziologe P. Hönigsheim hat hierfür den Terminus „The Second“ geprägt. „Kirche ist in alledem Institution“, schreibt G. Sauter, Verantwortung für das Evangelium in der Welt, München 1970, 42, der evangelische Systematiker von Mainz. Dazu P.-R. Regamey, Pas de rénovation spirituelle sans discipline régulière, Vie consacrée 42, 1970, 211–231.

¹⁰⁷ A. a. O. 201. Ähnlich A. Fehring, Das Ordensleben in den Sozialstrukturen der Gegenwart, Ordenskorrespondenz 12 (1971) 301–304.

¹⁰⁸ Es ist also ein billiges Argument, wenn man diese neue Lebensform „jüngeren“ Mit- brüdern überläßt und sich zu alt dazu erklärt. Die alten asketischen Wahrheiten lehren das Gegenteil: Die Erfahrung und die Reife der Alten sollten Vorbild, Halt und Ansporn für die Versuche der Jüngeren sein. H. Roth schreibt a. a. O. 52: „Es wäre verwegene autoritäre Selbstverleugnung, wenn der Orden, der vorgibt, eine Lebensweise zu haben, es den Neophyten selbst überläßt, sie sich zu geben.“

gemeinschaften können von den Sachgesetzen leben. Wo aber die Sachfragen von einem Impuls „nach oben“ (Schelsky) her angegangen werden, der nicht in ihnen aufgeht, muß besondere Sorge für das Lebendigbleiben dieses Impulses getragen werden.

4. Hier finden *Gebet und Meditation* ihren organischen Ort¹⁰⁹. Je mehr die Ziele einer Gemeinschaft den unmittelbaren Zweck-Mittel-Zusammenhang der modernen technischen Gesellschaft überschreitet und je mehr man aus solchen Zielen seine Motivationskraft schöpft, desto mehr muß man sich dieses übergreifende Ziel vor Augen führen. Damit wird keinem unorganischen Supranaturalismus das Wort geredet, sondern nur die humane Einsicht E. Blochs auf die religiöse Ebene transponiert: Menschsein heißt überschreiten. Aus den Analysen Schelskys läßt sich erkennen, daß die moderne Gesellschaft solche Gemeinschaften braucht, die das unmittelbare Funktionieren der Institution in Frage stellen und durchbrechen. Solche Gemeinschaften aber können nur existieren, wenn sie ihr weiterreichendes Anliegen sich immer wieder bewußt machen.

Von hierher lassen sich Fäden ziehen nach unten, zum psychologisch-humanen Fundament der Gemeinschaft: Gruppendynamik usw. gehören hierher. Sie sind aber auch nach oben ausziehen: Und da zeigt sich, daß ein religiöses Zusammenleben ohne zweckfreies Zusammensein vor Gott, ohne ein Gebet, das nicht aufgeht im — auch religiös verbrämten — Zweck-Mittel-Zusammenhang, nicht möglich ist. Von hierher gewinnen zwischenmenschliche Beziehungen wie hörendes Gespräch, Anerkennung des anderen, selbstvergessener Einsatz für den anderen, Offenheit für fremde Anliegen usw. erst ihren Halt und ihre Beständigkeit.

Wem dies alles zu ideal erscheint, der möge sich daran erinnern, daß auch die zu Beginn zitierten Summarien der Apostelgeschichte Ideale schildern und keine Wirklichkeit; aber daß sie gerade deshalb in der Geschichte der *vita communis christiana* bis heute wirksam wurden: „Sie beharrten in der Lehre der Apostel und in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet . . . Die Menge derer, die sich dem Glauben zugewandt hatten, war ein Herz und eine Seele.“

¹⁰⁹ E. Puzik, *Zur Spiritualität und Lebensform des Priesters in unserer Zeit*, *Sapienter ordinare*, FS. f. E. Kleineidam, Leipzig 1969, 406—427, 424: „Echte Priestergemeinschaft ist nicht ohne gegenseitige Verbindlichkeit im Geistlichen und im Menschlich-Kameradschaftlichen möglich.“