

Religiosität und Kirchlichkeit

Vielfältige Indizien, wie der Rückgang des regelmäßigen Kirchgangs, die Abnahme der Osterpflichterfüllung, Probleme bei der Rekrutierung des Nachwuchses für den kirchlichen Dienst, der Schwund an Mitgliedern in kirchlichen Organisationen, geben zu erkennen, daß (zumindest eine bestimmte Form von) „Kirchlichkeit“ verfällt¹. Das Ergebnis dieses lautlosen Verdunstungsprozesses ist bisher, wie noch näher zu erläutern sein wird, nicht völlige „Unkirchlichkeit“, sondern „freundliche Distanz zur Kirche“². Kündigt sich aber darin nicht ein „Christentum ohne Kirche“³, eine „Religion ohne Kirche“⁴ und damit eine „Religiosität ohne Kirchlichkeit“ an?

I. Wandel in der Sozialform der Religiosität

Daten und Überlegungen aus der religionssoziologischen Forschung sollen das Problem noch weiter verdeutlichen helfen. Ein Gesetz aus dem *Corpus Iuris Ecclesiastici Austriaci et Bohemici* aus dem Jahre 1770 kann als Einstieg dienen. So war erstmals am 7. Februar 1531 bestimmt, 1660 noch einmal „repetirt“ worden und 1770 noch in Geltung, „daß ein jeder Catholischer Alters halber fähiger Christ, Mann- und Weibsgeschlechts, sich mit der, von der Christlichen Catholischen Kirchen gebottenen Beicht und Communion einstelle und destwegen mit einem ordentlichen Beicht-Zettel versehe, und selbigen seinem Haus-Herrn zustelle“⁵. Diese und ähnliche Gesetze machen anschaulich, daß es im Lauf der letzten Jahrhunderte zu einem enormen Wandel im gesellschaftlichen Standort der Kirche, damit aber zugleich zu einer drastischen Veränderung in der Sozialform der Religion gekommen ist: Religiosität in der modernen Gesellschaft erweist sich als zunehmend individualisiert und privatisiert.

1. Individualisierung der Religion

Die Individualisierung der Religion ist vorab das Ergebnis der Veränderung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Am Beispiel Österreich sei dies illustriert. Hier war es aus kirchlichem wie staatlichem Existenzinteresse in der nachreformatorischen Zeit zu einer (neuerlichen) engen Verflechtung von Kirche und Staat gekommen, die strukturell auch dann erhalten blieb, als der absolutistische Polizeistaat des Josephinismus die Kirche seinen Zielen unterordnete⁶.

Diese Zeit des „christlichen Staates“ ging 1848 bzw. endgültig 1866/67 zu Ende: Kirche und Staat wurden teilweise entflochten. Entschieden antikirchliche und auch antichristliche Kräfte des politischen Liberalismus und später der Sozialdemokratie erhielten Anteil an der staatlichen Macht. Dadurch mußten sich auch die Katholiken in eigene katholische Parteien (zunächst die Katholisch-Konservative und später die Christlichsoziale) „zurückziehen“, die in Ablösung des einstigen „katholischen (Gesamt-)Österreichs“ ein „katholisches Restösterreich“ darstellten. Die Bindung der Kirche an das politische Lager der Christlichsozialen wurde durch die heftigen Auseinandersetzungen mit dem aus (klassen-)politischen und weltanschaulichen Gründen antiklerikalen Austromarxismus noch bestärkt⁷. Den nächsten entscheidenden Schritt

¹ P. M. Zulehner, *Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich?* Graz 1971.

² A. Holl / G. Fischer, *Kirche auf Distanz*, Wien 1968.

³ T. Rendtorff, *Christentum ohne Kirche*, in: *Concilium* 7 (1971), 406–411; *ders.*, *Christentum außerhalb der Kirche*, Hamburg 1969.

⁴ P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien 1969.

⁵ P. J. Riegger, *Corpus Iuris Ecclesiastici Bohemici et Austriaci*, Wien 1770, 101.

⁶ F. Maaß, *Josephinismus*, Wien 1957, 4. Bd., XXII.

⁷ P. M. Zulehner, *Kirche und Austromarxismus*, Wien 1967.

stellte die Herauslösung der amtlichen Kirche aus der Parteipolitik dar, die erstmals 1933 beschlossen und 1945 von der Bischofskonferenz erneuert wurde. Das Ergebnis war die „freie Kirche im freien Staat“⁸, war die Entpolitisierung der Kirche ebenso wie die Entkirchlichung der Politik⁹.

Diese Fakten erfahren eine treffliche Interpretation im weltanschaulichen Marktmodell, das sich unter neueren Religionssoziologen großer Beliebtheit erfreut¹⁰. Der eben beschriebene Wandel im Verhältnis von Kirche und Staat bedeutet einen Übergang von einer religiösen Monopolsituation zum weltanschaulichen Pluralismus. Im „katholischen Staat“ besaß die katholische Kirche eine weltanschauliche Monopolposition. War doch in Österreich „wie in allen übrigen europäischen Staaten, die das Christentum als Grundlage der Staatsverfassung angenommen haben, die Taufe die Bedingung zum vollen Genuß der bürgerlichen Rechte und zur vollen bürgerlichen Rechtsfähigkeit“¹¹. Der einzelne Bürger hatte lediglich die „Wahl“, das weltanschauliche „Paket“ seiner Kirche geschlossen anzunehmen; widrigenfalls wurde er ins Jenseits oder ins Ausland verwiesen. So hatte Ferdinand I. 1524 bestimmt – ein Gesetz, das 1770 noch in Geltung war: „Welcher freventlich und beharrlich hält und glaubt wider die sieben Sacrament der Gemeinschaft der Heiligen Kirchen, dardurch er für einen Ketzer ordentlich erkannt wird, daß derselbige nach Gelegenheit und Größe seiner Frevelung, Verstockung, Gottslästerung und Ketzerey am Leib und Leben möge gestraft werden. Item: welcher in obgeschriebener Meynung für einen Ketzer, wie obgemeldet, erkennt, in die Acht fällt. Item, daß er alle Freyheit, so den Christen gegeben seynd, verliere. Item: daß er Ehrlos und demnach zu keinen ehrlichen Amt tauglich seye, noch gebraucht werden mag. Item, daß niemand schuldig seye, denselben Verschreibungen, oder andere Verbindungen zu halten, noch zu vollziehen. Item daß er nicht Macht habe zu kaufen, zu verkaufen, noch einige Handthierung, oder Gewerb zu treiben...“¹². In der Situation des weltanschaulichen Pluralismus hingegen sind dem einzelnen soziale religiöse Freiheiten verbürgt. Er kann „ungestraft“ seine Konfessionszugehörigkeit wählen (wenngleich in Österreich ein sozialer Konformitätsdruck in Richtung auf formelle Kirchenzugehörigkeit nach wie vor da ist und ‚ohne religiöses Bekenntnis‘ zu sein eine soziale Abweichung darstellt), er kann aber vor allem innerhalb des Angebotes seiner Kirche wählen und zugleich „Ware“ bei anderen Weltanschauungen religiöser und nichtreligiöser Natur einkaufen.

Aus der Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kirche folgt somit die Individualisierung der Religion. An Religion sei, so meint der englische Soziologe B. Wilson, eher das anzutreffen, was die Gläubigen wünschten, viel seltener hingegen finde man vor, was die Kirchen verlangten¹³. Diese Individualisierung der Religion ist unter anderem ersichtlich 1. an der Einstellung der Österreicher zur Autorität der Bibel oder des kirchlichen Lehramtes. Prinzipiell werden sie nicht in Frage gestellt. Doch bestehen sehr viele darauf, daß die Kirche „nicht Herrscher, sondern Ratgeber“ sei, man deshalb auch bewußt vieles von der Kirche nicht annehmen müsse und

⁸ *Mariazeller Manifest*, in: Kirche in neuer Zeit, Wien-München-Innsbruck 1952, 44 ff. — Diese Entwicklung betrifft insbesondere die Christlichsoziale Partei, weniger ihre Nachfolgerin, die ÖVP.

⁹ Vgl. dazu P. M. Zulehner, *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion*, Wien 1973, 77–92.

¹⁰ P. L. Berger / T. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, in: Int. Jahrbuch f. Religionssoziologie 2 (1966), 73–86; P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1969; dt.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

¹¹ J. Helfert, *Darstellung der Rechte, welche in Ansehung der heiligen Handlungen, dann der heiligen und religiösen Sachen sowohl nach kirchlichen als nach österreichisch-bürgerlichen Gesetzen Statt finden*, Prag 1843, 18.

¹² Riegger, *Corpus*, 230.

¹³ B. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966, 1. Kapitel.

könne¹⁴. Typisch dafür ist die verbreitete Auffassung, man könne auch ohne Kirche sehr religiös und ohne Messe ein guter Christ sein¹⁵. Diese Individualisierung ist 2. ersichtlich an vielfältigen Untersuchungsergebnissen, die das Faktum des „Auswählens“ unübersehbar dokumentieren. Unter den Katholiken dominiert „partielle Identifikation“ mit ihrer religiösen Institution in allen ihren Bereichen (Lehre, Praxis, Normen, Organisation). Typologisch wären auf Grund der Daten 5 % der Österreicher als „Nichtchristen“, etwa 20 % als „vollkirchliche Christen“ verschiedenster Art sowie 75 % als „Auswahlchristen“ zu bezeichnen¹⁶. Wenn nun für das dominante religiös-kirchliche Verhalten eine derart differenzierte „Auswahl“ typisch ist, stellt sich die Frage nach dem Kriterium dieser Auswahl. Dieses kann wiederum aus dem „Ausgewählten“ abgelesen werden und führt uns zum zweiten Grundzug der Religion in der modernen Gesellschaft: ihrer Privatisierung.

2. Privatisierung der Religion

Auch sie ist das Ergebnis tiefgreifenden sozialen Wandels. Neben der Entflechtung von Kirche und Staat läßt sich nämlich auch eine weitgehende Veränderung des Verhältnisses von Religion und Kirche zu den wichtigen Gesellschaftsinstitutionen beobachten. Von der Öffentlichkeit kaum registriert ist die „Entkirchlichung der Wirtschaft“, weil die Wirtschaft in Österreich hauptsächlich durch das liberale Bürgertum und die Sozialdemokratie geprägt war. Daran ändern nichts die respektablen Beiträge der kirchlichen Theorie und Praxis zur Lösung der sozialen Frage in Österreich¹⁷. Indizien für diese Veränderung der Kirche zur Wirtschaft sind sowohl die Krise und Neubessnung in der katholischen Soziallehre wie dementsprechend die Auseinandersetzungen um die „Christlichkeit“ der ÖVP¹⁸. An die Stelle der kirchlich mitgestalteten Zünfte ist der moderne Industriebetrieb getreten, dessen Angehörigen die Auffassung vertreten, Kirche und Gewerkschaft hätten sich zueinander neutral zu verhalten¹⁹. In ähnlicher Weise ließe sich in Österreich der Abbau des einstigen kirchlichen (Volks-)Schul- und Ehemonopols aufzeigen. Der Prozeß der Veränderung im Verhältnis zwischen Kirche und gesellschaftlichen Institutionen (etwa auch im Bereich des Rechtes) ist keineswegs noch abgeschlossen und aktualisiert sich etwa in der Auseinandersetzung um den kirchlichen Einfluß auf die Gestaltung gesellschaftlicher Normen im Bereich der Sexualität, des Straf- und Familienrechtes.

Dieser weitgehende „Rückzug der Kirche aus gesellschaftsöffentlichen Institutionen“ (oft vorschnell mit der „Säkularisierung der Gesellschaft“ gleichgesetzt) geht mit einem „Rückzug der Person aus den sachrationalen Großorganisationen“ einher²⁰ und hat eine unübersehbare Bindung der Religion an die Person und in diesem Sinn eine „Privatisierung“ der Religion zur Folge. Diese Privatisierung ist ersichtlich

¹⁴ Holl, Kirche, 100–109.

¹⁵ Die Religion im Leben der Oberösterreicher, IKS-96/97, Wien 1970.

¹⁶ Mehr zu einer differenzierten Typologie religiös-kirchlichen Verhaltens, in: Zulehner, Säkularisierung, 168–182.

¹⁷ Vgl. J. Schasching, Die Soziale Botschaft der Kirche, Innsbruck 1963, Einleitung.

¹⁸ Zur Illustration dieser Vorgänge sei die Präambel zum Linzer Programm zitiert, das 1923 von Lugmayr und Kunschak erarbeitet worden war: „II. Es ist ein Gott; ihm ist jeder Mensch verantwortlich; er ist der Schöpfer aller Gesetzmäßigkeit. Der Gottesglaube ist das erste Gut jedes Volkes. Christus hat den Glauben an Gott den Vater wiedergebracht und uns die Sittengesetze gelehrt, die unser Verhalten zu Gott und untereinander ordnen. Die Kirche hütet die Lehre Christi. Für ihre Aufgabe kommt ihr eigene Hoheit zu.“ Von diesen Grundsätzen und Heilskräften des Christentums wird eine neue Ordnung der Gesellschaft erwartet. K. Berchtold, Österreichische Parteiprogramme 1868–1966, München 1967, 372.

¹⁹ Zulehner, Religion ohne Kirche, 158.

²⁰ T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Religion im Umbruch, hg. von J. Wössner, Stuttgart 1972, 3–15.

(1.) an der verbreiteten Nachfrage nach kirchlichem Angebot rund um die Lebenswendepunkte. Die kirchlichen Riten und Sinngebungssysteme dienen im Sinn von M. Weber und E. Durkheim zur Bewältigung und Sinnintegration außeralltäglicher („transzendenzverdächtiger“) Situationen der individuellen und familiären Existenz. Der „heilige Schild der Religion“ (P. L. Berger) wird zur Abwehr der bedrohlichen Anomie, des Chaos und Ungewissen in Anspruch genommen. Die weite Verbreitung von Taufe, Trauung, Begräbnis etc. ist demnach nicht allein aus Tradition erklärlich (wie die faktorenanalytische Verarbeitung vieler Untersuchungsergebnisse zeigt²¹), sondern vorab aus der sozial anerkannten Brauchbarkeit dieser kirchlichen Riten für die Lebensdeutung und -bewältigung. Von da aus ist auch verständlich, daß „Auswahlchristen“ mehrheitlich einer stabilisierenden Religion mit großer Transzendenzspannweite, weniger aber einem verunsichernden und herausfordernden säkularisierten Christentum nachfragen²².

Diese Privatisierung der Religion zeichnet sich auch (2.) deutlich ab in faktorenanalytischen Ergebnissen: die verbreitete Religiosität, die im übrigen von der Beziehung zur kirchlichen Organisation unterscheidbar und wesentlich verbreiteter ist als diese „Kirchlichkeit“²³, ist weniger durch religiöse Praxis definiert als vielmehr durch Sätze wie „Gott kümmert sich um mich“, „Christus ist für die Menschen da“, „Ich bin Christ, weil mir Christus etwas bedeutet“, Glaube als Hilfe gegen Verzweiflung, Geborgenheit durch den Glauben, Religion als Sicherheit in den letzten Lebensstunden, Gott bestimmt Vergangenheit und Zukunft, Gottes Segen für die Ehe etc. Auch Daten über die Nachfrage nach dem Priester, der in der Öffentlichkeit (immer noch) weithin für die Kirche steht, belegen (3.) diese Privatisierung der Religion. Die Nachfrage erstreckt sich nämlich auf religiöse Probleme (81 % der Oberösterreicher), Gewissensnot (65 %), persönliche Verzweiflung (63 %), Kindererziehung (42 %) und Eheprobleme (42 %), kaum aber auf Sorgen im Beruf (12 %), finanzielle Probleme (7 %) und politische Fragen (7 %)²⁴.

3. Auswahlchristliche Religiosität als dominante Sozialform

Es ist für die späteren Überlegungen von Wichtigkeit, noch zu thematisieren, was im Grunde schon immer mitgemeint war, wenn die Grundzüge auswahlchristlicher Religiosität (ihre Individualisierung und Privatisierung) auf Veränderungen im gesellschaftlichen Standort der Kirche zurückgeführt wurden: diese Form von Religiosität überwiegt nämlich in der Gegenwart nicht nur quantitativ, sondern ist auch dominante Sozialform, indem die „moderne“ Gesellschaft auf ihr Zustandekommen einen sozialen Konformitätsdruck ausübt²⁵. Nicht Areligiosität, nicht Untergang des Heiligen²⁶ und der Religion sind daher typisch für die moderne Gesellschaft, sondern der Wandel in ihrer Sozialform von einer weitgehenden, fast „totalen“ Identifikation mit einer Kirche zur partiellen Identifikation. Charakteristisch für die industrielle Gesellschaft ist daher nicht nur eine weitgehende Entkirchlichung der gesellschaftlichen Bereiche, sondern dementsprechend auch eine weitgehende Entkirchlichung der Religiosität.

²¹ Die Faktorenanalyse ist ein statistisches Beschreibungsmodell, durch das viele Einzelergebnisse auf einige wenige Grundwirklichkeiten zurückgeführt werden. — Zulehner, Säkularisierung, 177.

²² Ch. Y. Glock u. a., To Comfort and to Challenge: A Dilemma of the Contemporary Church, Berkeley 1967; J. K. Hadden, The Gathering Storm in the Churches, New York 1970.

²³ Holl, Kirche, 23; P. M. Zulehner / R. Erhard / R. Kruspel / H. Schmidmayr, Jugendklubs. Ein Weg in die Zukunft? Wien 1972, 95; U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, Mainz-München 1972, 134 ff.

²⁴ Die Religion im Leben der Oberösterreicher, 116.

²⁵ Statistisch zeigt sich dies an der J-Kurvenverteilung der Befragten auf der Skala „Allgemeine Religiosität“: Boos-Nünning, Dimensionen, 139.

²⁶ S. Acquaviva, Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft, Essen 1964.

Viele Fakten tragen diese These: Findet sich doch (1.) auswahlchristliche Religiosität vor allem in jenen Schichten der Bevölkerung, die besonders stark von der Industriegesellschaft geprägt sind, also überwiegend bei den 20–50jährigen berufstätigen Personen mit mittlerer Bildung (Haupt- und Berufsschule), Menschen in den Großstädten, Arbeitern, Unternehmern, freiberuflich Tätigen, Angehörigen der unteren Mittelschicht wie der Unterschicht, Personen, die zur SPÖ, FPÖ oder KPÖ engere Beziehungen unterhalten als zur ÖVP²⁷. Zudem wird (2.) in den Familien mehrheitlich auswahlchristliche Religiosität sozialisiert²⁸, während die zusätzlichen Bedingungen für eine vollkirchliche Sozialisation, nämlich die Bindung an eine religiöse Gruppe (oder christliche Gemeinde) kaum bei mehr als 20 % gegeben ist. Noch plausibler wird (3.) die soziale Dominanz auswahlchristlicher Religiosität dadurch, daß sie dem gesellschaftlichen Wertsystem weithin entspricht. So ist das Wertsystem der deutschen Katholiken – dem der österreichischen vermutlich nicht unähnlich – vor allem durch das Ordobedürfnis (50,7 %) und das Verlangen nach Festigkeit durch den Glauben (34,6 %) beherrscht²⁹. Dieses Wertsystem spielt fraglos die Rolle eines Filtermechanismus bei der „Auswahl“ aus dem kirchlichen Angebot. Zudem erklärt es zum Teil das Zustandekommen der partiellen Identifikation mit der Kirche.

Die teilweise Inkongruenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem (besonders in den Bereichen der Autorität, der Freiheit, der Sexualität, der hedonischen Werte) verursacht nicht nur die subjektive Erfahrung einer teilweisen Dysfunktionalität („Unbrauchbarkeit“) der Kirche, sondern schafft auf Grund der gleichzeitigen Zugehörigkeit der Betroffenen zu Kirche und Gesellschaft eine affektiv-kognitive Unausgewogenheit, die nach der Theorie der affektiv-kognitiven Balance von M. Rosenberg besonders bei Personen, die unter kognitivem Streß (geistigem Druck) stehen (also Gebildeten, jungen Menschen, Personen, die mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild konfrontiert sind, Menschen, die stark am Kommunikationsprozeß teilnehmen und hoch mobil sind), zur Ausgewogenheit tendiert; dies aber wird zumeist durch Schwächung des kirchlichen Subsystems und in der Folge durch partielle Distanz zur Kirche erreicht³⁰. Dieser Prozeß der teilweisen Entkirchlichung findet trotz erfahrener Inkongruenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem nur dann nicht statt, wenn schützende, stabilisierende Faktoren wirksam werden, zu denen die Sozialisation in der Herkunftsfamilie, die Bindung an eine Gemeinde sowie das Vorhandensein primär-religiöser Motivation („religiöse Überzeugung“ und Problemoffenheit) zählen. In diesem Fall wird das kirchliche Subsystem durch die starke Bindung an eine religiöse Gruppe subjektiv gleichsam zum Hauptsystem aufgewertet und gesellschaftlicher Entkirchlichungsdruck deaktualisiert, abgewertet³¹. Das hat aber insgesamt zur Folge, daß kirchliche Religiosität lediglich im Rahmen einer religiösen Gruppe stabil ist, während auswahlchristliche Religiosität ständigem gesellschaftlichem Anpassungsdruck unterliegt und für weitere Veränderungen im Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft überaus sensibel ist. Auswahlchristliche Religiosität trägt damit die Tendenz zu weiterer Entkirchlichung mit sich, sobald auch die Gesellschaft noch weiter entkirchlicht werden sollte. Diese Entkirchlichungsneigung

²⁷ Zulehner, Säkularisierung, 185.

²⁸ Sozialisation ist soziologisch die Weitergabe von Einstellungen und Verhaltensweisen. Dementsprechend meint religiöse Sozialisation die Weitergabe von religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen. Formen religiöser Sozialisation sind u. a. Predigt, Liturgie, Katechese, Gespräch, Beispiel.

²⁹ An der Spitze stehen folgende Werte: Daß der Friede erhalten bleibt (79 %), in geordneten Verhältnissen leben (52 %), auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln (49 %), ein guter Mensch sein (47 %), genug Selbstvertrauen haben (45 %): *Zwischen Kirche und Gesellschaft*. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, hg. v. G. Schmidtchen, Freiburg 1972, 40 ff.

³⁰ A. a. O. 56 ff.

³¹ A. a. O. 88–92.

zeigt sich unverkennbar daran, daß sich die zunehmende Zahl von Kirchaustritten an den sozialen Rändern der Kirche ereignet³². Daraus folgt schließlich als Prognose, daß es einerseits zum weiteren Verfall wie andererseits zu einer Kristallisation der kirchlichen Religiosität³³ kommen kann, was einen Wandel der religiösen Institutionen von einer „kirchlichen“ zu einer „sektoiden“ Gestalt mit sich bringen könnte³⁴.

II. Partielle Identifikation

Diese religionssoziologischen Analysen versetzen uns in die Lage, das Verhältnis zwischen Religiosität und Kirchlichkeit näher zu fassen und daraus Konsequenzen für die kirchliche Wirklichkeit und ihre Aktivität zu ziehen. Dazu bedarf es aber noch einiger theoretischer Vorbemerkungen.

1. Person und Institution

Es gab bisher noch keine Gesellschaft und wird vermutlich auch keine geben, in der Person und Gesellschaft voll zur Deckung gelangen. Gesellschaftliche Wirklichkeit kann als Summe von menschlich konstruierten und lange Zeit religiös legitimierten (gerechtfertigten) Verhaltensmustern, Rollen und Institutionen verstanden werden³⁵. Im Vorgang der Sozialisation, der im übrigen ein lebenslanger Prozeß ist, werden – unterstützt durch Sozialdruck und Mechanismen der sozialen Kontrolle – diese Verhaltensmuster und Rollenerwartungen auf den einzelnen übertragen, der so zur sozialen Person geformt wird. Das Ergebnis dieses Sozialisationsvorganges ist aber stets mehr oder minder unvollkommen und läßt, je nach Gesellschaftstyp, einen mehr oder weniger weiten Spielraum für die Individualität und Gruppenbezogenheit des einzelnen zu. Der einzelne Mensch ist daher nie das perfekte Abbild dessen, was gesellschaftlich sanktioniert ist. Es gibt eben gesellschaftlich anerkannte Abweichungen über den gesellschaftlichen „Durchschnitt“ hinaus (Eliten), aber auch (zum Teil gesellschaftlich verfolgte) Deviationen nach unten, wobei die Toleranz der einzelnen Gesellschaften sehr verschieden sein kann.

Dasselbe gilt nun für das Verhältnis der Person zu den gesellschaftlichen Teilinstitutionen, also auch für das Verhältnis von Person und religiöser Institution (Kirche). Im Credo und in den Katechismen besitzen die religiösen Institutionen ein (im übrigen redefinier- und wandelbares) „offizielles Modell“, das als „interpretative Matrix“ zur Welt-, Selbst-, Fremd-, Alltags- und Krisendeutung dient³⁶. Durch religiöse Sozialisation in der Herkunftsfamilie, durch Katechese, Predigt, Liturgie, Erwachsenenbildung etc. versucht die Kirche, dieses „offizielle Modell“ zu vermitteln und so die „subjektive Matrix“ der Menschen in ihrem Sinn zu formen. Wenn man diese „subjektive Matrix“ (die persönlichen Relevanzstrukturen³⁷) als Religiosität beschreibt, ist es Absicht der kirchlichen Sozialisationsbemühungen, diese (subjektive) Religiosität kirchengemäß zu formen. Das Ergebnis wäre institutionskonforme Religiosität und in diesem Sinn Kirchlichkeit.

³² Es haben unter Katholiken, die jeden Sonntag, fast jeden Sonntag oder ab und zu die Kirche besuchen, 1–6 % in den letzten Jahren (vor 1970) einmal ernsthaft daran gedacht, ob sie aus der Kirche austreten sollen, während unter den seltenen Kirchgängern 23 % und unter den Nichtkirchgängern 51 % waren: A. a. O. 124.

³³ T. Luckmann, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart 1960, 139.

³⁴ Wilson, Religion, 179.

³⁵ P. L. Berger / T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969.

³⁶ T. Luckmann, The Invisible Religion, New York 1967; ders., Belief, Unbelief and Religion, in: The Culture of Unbelief, hg. von R. Caporale und A. Grumelli, Berkeley-Los Angeles-London 1971, 28 ff.

³⁷ Vgl. A. Schütz, Das Problem der Relevanz, Frankfurt 1971.

In christentümlichen Zeiten sind diese Bemühungen der „Verkirchlichung“ der Religion, wenigstens äußerlich, auf Grund des Einsatzes nahezu aller gesellschaftlichen Sozialisationsträger im Sinn der Kirche auch weithin erfolgreich gewesen. Religiosität und Kirchlichkeit fielen, sozial geschützt, weithin zusammen. Inzwischen ist es zu einer weitgehenden „Entkirchlichung“ vieler gesellschaftlicher Sozialisationsträger gekommen; die Kirche wurde in ihren Anstrengungen auf ihre eigenen Sozialisationsmöglichkeiten zurückverwiesen, was ihren Sozialisationserfolg augenscheinlich reduziert hat. Neben dem Verlust von Erziehungsinstanzen ist hier neuerlich die Zunahme sozialer religiöser Freiheiten zu erwähnen. Das hat nun zur Folge, daß die (subjektive) Religiosität nicht mehr sozial geschützt „kirchlich“ ist, Religiosität und Kirchlichkeit daher auf Grund des veränderten Standorts der Kirche in der Gesellschaft nicht mehr zusammenfallen.

2. *Auswahlchristliche Religiosität*

Wenden wir diese Terminologie auf die Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung an, dann bedeutet dies, daß die „subjektive Matrix“ (Religiosität) sehr vieler Menschen heute nur zum Teil kirchlichen Ursprungs ist. Andere Teile sind durch andere religiöse und nichtreligiöse Sinnsysteme beeinflusst. Das führt zu einem unsystematischen Synkretismus, der zusätzlich zur Unsicherheit, Veränderbarkeit, Labilität dieser individuellen Sinnsysteme beiträgt. Diskutiert man diesen Tatbestand mit Hilfe theologischer Kriterien, dann bedeutet das:

a) Bemessen am traditionellen „offiziellen Modell“ der Kirche ist auswahlchristliche Religiosität zum Teil unkirchlich. Wichtige Elemente des christlichen Kosmos (Weltbild, Weltdeutung) und christlicher Lebensführung (wie die Anerkennung der Person und Heilsbedeutung Jesu, die Lehre von der Auferstehung, sittliche Normen, die Autorität der biblischen Offenbarung etc.) werden nicht bejaht, wie viele Untersuchungen zeigen. Natürlich haben die Ergebnisse von Meinungsumfragen nicht den Charakter persönlich gedeckter Glaubensbekenntnisse. Das ändert aber nichts daran, daß theologisch von einer „geheimen materiellen Häresie“ und „latentem materiellen Schisma“ oder zumindest von einem „Nichtglauben“ zu reden ist, wobei dieser Nichtglaube innerhalb der Kirche stattfindet und sich kirchlicher Sozialkontrolle entzieht. Das wiederum hat zur Folge, daß sich die Glaubensgrenzen mit den sozialen Grenzen der kirchlichen Institution nicht mehr decken. So entsteht das pastoral und theologisch³⁸ kaum noch bewältigte Phänomen der „Kirche der offenen Grenzen“³⁹. Der Prozeß der „Entkirchlichung der Religiosität“ erweist sich so besehen als Trend zur „Entchristlichung“ und „Repaganisierung“ (Rückfall ins Heidentum) des Kirchenvolks.

b) Doch gilt es bei dieser theologischen Qualifikation der „partiellen Identifikation“ weiter zu berücksichtigen, daß das „offizielle Modell“ der Kirche selbst wandelbar ist, dieser Wandel aber vielfach nur unter charismatischem Widerspruch und legitimem Dissens zustande kommt⁴⁰. Auch auf diese Weise kann es zu einer „partiellen Identifikation“ mit der Kirche kommen, die qualitativ gänzlich anderer Natur ist und sogar Bedingung der Möglichkeit für die „wahre“ Identifikation sein kann⁴¹. Die an

³⁸ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg 1972.

³⁹ Der Wandel von einer alternativen Mitgliedschaft (Glied oder „extra Ecclesiam“) zu einer gestuften auf dem II. Vatikanum (*Lumen gentium*, Nr. 14–16) ist ein Reflex der stattgefundenen religionssoziologischen Entwicklung. Vgl. auch K. Rahner, *Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, in: *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1955, 79 ff.

⁴⁰ K. Rahner, *Schisma in der katholischen Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln 1970, 432–452; vgl. dazu auch *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Analyse: F. Haarsma, *Stellungnahmen*: W. Kasper, F. X. Kaufmann, Freiburg 1970.

⁴¹ H. Schlette, *Die sogenannte „partielle Identifikation“ mit der Kirche*, in: *Concilium* 7 (1971), 399–406.

einem bestimmten traditionellen Modell der Kirche bemessene „Unkirchlichkeit“ einer subjektiven Religiosität könnte sich so als legitimer Protest gegenüber einer „depravierten Kirchlichkeit“ erweisen, wodurch diese Unkirchlichkeit zum Ausdruck erneuerter „wahrer“ Kirchlichkeit werden kann. Ein derartiger Wandel im offiziellen Modell ist in der gegenwärtigen Kirche voll im Gange und erstreckt sich auf nahezu alle Bereiche der religiösen Institution (Lehre, sittliche Normen, Gebote der religiösen Praxis, Strukturformen). Doch muß vermerkt werden, daß sich diese (legitime) Form der „partiellen Identifikation“ von jener der Auswahlchristen wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie ihrer Grundtendenz nach nicht zentrifugal, also von der Kirche wegführend, sondern zentripetal ist. Deshalb sollte man diese zweite Form der „partiellen Identifikation“ besser „kritische Identifikation“ nennen.

c) Der „partiellen Identifikation“ der Auswahlchristen wird man aber mit einer bloß negativen theologischen Qualifikation als „geheime Häresie“ und „partielle Unkirchlichkeit“ nicht voll gerecht. Es muß darüber hinaus ja bedacht werden, welchen Stellenwert die „nicht- oder außerkirchlichen“ Bereiche dieser subjektiven Religiosität haben, die nicht von der kirchlichen Institution (wegen deren subjektiv erfahrenen Dysfunktionalität?) gestaltet werden. Die Kategorien des „Glaubensabfalls“ und des „Unglaubens“ reichen dazu nicht aus, weil damit noch nicht gesagt ist, worin näherhin die Kultur dieses „Unglaubens“ besteht⁴². Tatsache ist, daß man über diese positiven Aspekte außerkirchlicher Religiosität nur wenige empirische Anhaltspunkte besitzt und deshalb bloß vage Vermutungen anstellen kann. So meint T. Luckmann, welcher der empirischen Erforschung dieser subjektiven Relevanzstrukturen viel Aufmerksamkeit widmet, daß es sich allgemein um „transzendenzarme“ Sinnggebungssysteme handelt, wie etwa Zen, LSD-Kulturen, politische und quasipolitische Ideologien mit religiöser Funktion, Tagungs- und Kulturmarxismus, noch transzendenzärmere subjektivistische Philosophien oder psychoanalytische Lebensweisheiten⁴³. P. L. Berger findet in diesen Segmenten „nichtkirchlicher“ Religiosität gleichfalls „Spuren der Engel“, wobei diese Engel für Transzendenz stehen⁴⁴. In dieselbe Richtung gehen theologische Spekulationen von K. Rahner: Wer den allgemeinen Heilswillen Gottes ernst nehme, müsse selbst bei Menschen außerhalb der Kirche eine der Verkündigung im Wort schon vorausgehende Gottesbegegnung annehmen, die als transzendente (unthematische) Erfahrung immer schon dort gegeben sei, wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstandes als solche erfahren läßt, wie etwa in der alles bedrohenden Angst, in aufsteigender Freude, in der Erfahrung einer absoluten Verantwortung, Treue, Liebe, die kategorial nicht mehr adäquat gerechtfertigt werden kann, oder auch in der Erfahrung absoluter Logik, ja diffuser selbst in jedem beliebigen Vorgang der menschlichen Erkenntnis und Freiheit, die den Menschen vor die Frage stelle, ob er die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit dieser transzendentalen Gotteserfahrung in freiem Urvertrauen zur Mitte seiner Existenz machen will oder sie verdrängen will in einer Flucht zu den übersichtlichen und manipulierbaren Einzelwirklichkeiten in seinem Leben⁴⁵.

III. Verkündigende Kirche der „offenen Grenzen“

Aus dieser theologischen Diskussion der „partiellen Identifikation“ vieler Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche, damit verbreiteter „außerkirchlicher“ Religiosität, lassen sich einige markante Schlußfolgerungen ziehen.

⁴² *The Culture of Unbelief*, hg. v. R. Caporale / A. Grumelli, Berkeley - Los Angeles - London 1971.

⁴³ Luckmann, Religion, a. a. O.

⁴⁴ P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg 1970.

⁴⁵ K. Rahner, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: StdZ 98 (1971), 3–13.

1. Primat der Religiosität

Zunächst muß als Sinn und Ziel der religiösen Institution die subjektive Religiosität der Menschen und nicht primär deren Kirchlichkeit genannt werden. Die religiöse Institution erweist sich damit als ebenso subsidiär, wie dies von der kirchlichen Soziallehre immer schon für die nichtreligiösen Institutionen der Gesellschaft verlangt wurde: sie stehen allesamt im Dienst am Menschen. Für die religiöse Institution ist dies konkret der Dienst am Glaubensgehorsam der Menschen, nicht sosehr ihre Kirchlichkeit, deren Gestalt auf Grund sozialer Faktoren geschichtlich wie biographisch überaus variabel ist und einer theologischen Neubesinnung bedarf⁴⁶. Dieser heilsnotwendige Glaube (und in diesem Sinne diese Religiosität) kann faktisch auch in völliger oder partieller Distanz zur Kirche bestehen. Dabei ist weder behauptet, daß die partielle Identifikation vieler Auswahlchristen noch die nahezu vollkirchliche Religiosität vieler Christen aus dem kirchlichen Intensivsegment diesem anzustrebenden Glaubensgehorsam entspricht.

2. Kirchlichkeit

Der einmal angenommene (von Gottes zuvorkommender Gnade gewirkte) Glaube tendiert aus innerer Dynamik zu kirchlicher Gestalt. Daher ist „Kirchlichkeit nicht der Anfang, sondern das Ende der Gnade“⁴⁷. Ob es aber zu dieser „Verkirchlichung“ der Religiosität kommt, hängt von individuellen und sozialen Voraussetzungen ab (Erziehung in der Herkunftsfamilie, Bindung an die Gemeinde, religiöse Sensibilität etc.) und ist demnach für die Mehrzahl der Mitglieder der modernen Gesellschaft unwahrscheinlich, zumal „volle Kirchlichkeit“ unter negativem sozialen Konformitätsdruck steht⁴⁸. In diesem Sinn wird man heute mehr denn je die (volle) Kirchlichkeit des Glaubens als zusätzliche Gnade und noch mehr als Berufung und Auftrag verstehen dürfen. Die kirchlich-religiösen Menschen wären (nach Rahner) jene, für die „Christus das produktive Vorbild schlechthin für ein Sicheinlassen auf das Geheimnis unseres Daseins ist, das wir Gott nennen“. Es sind Menschen, die aus dem Geist Christi leben, den die Gläubigen die absolute Radikalisierung unserer transzendenten Bezogenheit auf Gott nennen. Die Kirche wäre dann der Ort, an dem die transzendente Gotteserfahrung der Menschen reflex da ist und durch deren Mitglieder der Dienst an der Entfaltung des Glaubensgehorsams (auch zu seiner kirchlichen Gestalt) wahrgenommen wird⁴⁹.

3. Verkündigung, nicht Versorgung

Kirchliche Aktivität kann daher weder bequeme Versorgungs-, noch weniger rigid sterile Verweigerungspastoral sein: sie kann nur als Verkündigung legitimiert werden. Ihr Grundanliegen muß die „Mystagogie“, die Reflexion auf vorhandene transzendente Gotteserfahrung sein. Eine solche Verkündigungspastoral bedarf einer Neubesinnung auf die Inhalte der Verkündigung und ihre Methodik.

a) Der Inhalt der Verkündigung muß eine anthropologische Dimension haben, schon deshalb, weil nach einer Verkündigung, die nicht „Lebensnot“-wendig ist, erfahrungsgemäß keine Nachfrage besteht, und zwar zu Recht nicht, da doch das „propter nos homines et propter nostram salutem“ zu den zentralen Aussagen des Credo gehört. Diese Bezogenheit auf den Lebensvollzug des Menschen und die Sinngebung seines Daseins, in diesem Sinn diese „Funktionalität“ der Verkündigungsinhalte, wird zweifach sein müssen: sie wird ebenso Stabilität wie Herausforderung anzielen, weil das „Christliche“ sowohl das Humanum bestätigt wie das Inhumane im Leben

⁴⁶ Rendtorff, Christentum ohne Kirche, a. a. O. 406 ff.

⁴⁷ Rahner, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, a. a. O. 6.

⁴⁸ Boos-Nünning, Dimensionen, 143.

⁴⁹ Rahner, Religiosität, a. a. O. 12.

des einzelnen und in der Gesellschaft prophetisch kritisiert. Dabei gilt es das „spezifisch Christliche“ herauszukehren, insbesondere wo Forderungen erhoben werden, die den oft vernachlässigten Widerspruchskarakter des Christlichen (gegen das Inhumane) an sich tragen; andernfalls könnte nämlich die „kirchliche Ware“ anderswo billiger und ohne die persönlichen Unkosten einer kirchlichen Bindung eingekauft werden. Ein „immanenter Humanismus“ und in diesem Sinn ein „säkularisiertes Christentum“ müßten deshalb zugunsten eines „transzendenzreichen Humanismus“ und in diesem Sinn einer theologischen Anthropologie abgelehnt werden. Die Verkündigungsinhalte sind zudem auf soziale Stützsysteme („Plausibilitätsstrukturen“ nach Berger-Luckmann) angewiesen; als solche Garanten äußerer Glaubwürdigkeit erhalten Gemeinden und Christen eine wichtige Funktion im Rahmen einer Verkündigungspastoral. Schließlich muß dieser Verkündigungsinhalt im Sinn von Kurzformeln und unter Beachtung der Hierarchie der Wahrheiten einfach und ohne konfessionellen Ballast sein, weil der Pluralismus unter den christlichen Kirchen erwiesenermaßen als solcher die Glaubwürdigkeit der Verkündigung mindert und damit die Kirchen selbst einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Entkirchlichung jener Menschen leisten, die sie zur Kirchlichkeit einladen.

b) Methodisch muß eine solche Pastoral die Gesetze einer Erwachsenenverkündigung beachten. Sie wird, bereit zum Gespräch, dort ansetzen, wo die Menschen auch der modernen Gesellschaft auf die „Spuren der Engel“ stoßen. Die vorhandene Nachfrage rund um die Lebenswendepunkte sollte (bei aller Dunkelheit der sie auslösenden Motive) daher weniger diskriminiert werden, sondern als Ansatz für die Verkündigung reichlicher als bisher verwendet werden. Dabei bleibt es eine schwierige Frage, welche Funktion religiösen Gruppen bei dieser missionarischen Aktivität zukommt. Einerseits haben sie erwiesenermaßen eine starke Neigung zu sozioreligiöser Homogenität, rekrutieren sich doch ihre Mitglieder aus denselben altersmäßigen und sozialen Kategorien und zudem aus dem kirchlichen Intensivsegment, tendieren damit zu einem spezifischen Wertklima, was wiederum Filtermechanismen gegenüber andersgearteten (etwa eben Auswahlchristen und Nichtchristen) verursacht. Andererseits sind für eine effektive und nachhaltige Veränderung der persönlichen Relevanzstrukturen gruppendynamische Prozesse der einbahnigen und anonymen „Kommunikation“ vorzuziehen. Die Veränderung der subjektiven Relevanzstrukturen (Religiosität) in Richtung auf den „neuen Menschen“, für den Christus „Maß“-geblich ist, ist aber erklärtes Ziel kirchlicher Aktivität. So besteht ein methodisches Dilemma darin, daß Gruppenprozesse pastoral anzustreben wären, die vorhandenen kirchlichen Gruppen aber für Auswahl- und Nichtchristen nur schwer zugänglich sind. Damit wird aber die auswahlchristliche Tendenz zu bloß religiöser Versorgung ohne die Unkosten einer sozialen Integration in religiöse Gruppen bestärkt.

4. Kirche der „offenen Grenzen“

Unsere Überlegungen erlauben schließlich Folgerungen für die Organisationsstruktur der Kirche. Die partielle Identifikation vieler Kirchenglieder mit ihrer Kirche erweist sich nicht nur als gesellschaftliches Phänomen, sondern entzieht sich auch, wie schon gesagt, weithin der kirchlichen Kontrolle. Die „Freiheit“ in religiösen Belangen erweist sich damit nicht nur als Recht in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, sondern auch innerhalb der Kirche, und trägt damit die unumgängliche Möglichkeit sowohl voller, aber eben auch partieller Identifikation in sich. Ein Programm der „Reinigung“ der Kirche von nur partiell sich identifizierenden „Randsiedlern“ mag zwar viele theologische Gründe für sich haben, ist aber de facto nicht realisierbar. Die gestufte Kirchlichkeit gehört zur Gestalt der Kirche in der modernen Gesellschaft. Das zieht nicht nur die Notwendigkeit nach sich, die Kriterien der Kirchenzugehörigkeit neu zu bedenken; das Modell der Totalidentifikation oder als einzige Alternative dazu

die Nichtidentifikation ist nicht mehr anwendbar⁵⁰. Die Frage, wer ein (kirchlicher) Christ ist, gewinnt dadurch zunehmend an Bedeutung. Es ist aber zu überlegen, ob nicht sowohl hinsichtlich des Rufs wie der Rollenzuweisung für sich partiell Identifizierende in der Kirche Platz zu schaffen wäre⁵¹. Strukturell bedeutet dies aber jedenfalls, daß die Kirche heute bei aller theologisch erforderlichen Vergemeindlichung eine „Kirche der offenen Grenzen“ sein muß: Kerngemeinden werden sich zwar auf Grund der Tendenz zur Kristallisation von Kirchlichkeit immer deutlicher herauschälen, sie werden aber, wenn sie nicht dem Zug zum Gettodasein und zur Sekte erliegen, dynamische Zentren inmitten vieler auf die Kirche bezogener und formell zur Kirche sich zählender Menschen sein.

⁵⁰ Schlette, Die sogenannte „partielle Identifikation“, a. a. O. 400.

⁵¹ F. Klostermann spricht von der Notwendigkeit von „Katechumenengemeinden“: F. Klostermann, Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Formen, Dienste, Augsburg 1972, 64.

HELMUT KRÄTZL

Bischofsvikare in der Erprobung

Erfahrungen in der Erzdiözese Wien verglichen mit anderen Versuchen im deutschen Sprachraum.

Das II. Vatikanum hat im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche den Bischöflichen Vikar (Vicarius Episcopalis) als neue Rechtsfigur geschaffen¹. Im MP „Ecclesiae Sanctae“², den Ausführungsbestimmungen zu diesem Dekret, wurden genauere Richtlinien für diese neue Funktion erstellt. Seit dem Konzil wurden in vielen Diözesen erstmals Bischöfliche Vikare eingesetzt. Da aber weder die knappen Aussagen im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, noch die dazugehörenden Durchführungsbestimmungen dieses neue Amt näher präzisieren, sondern es der freien Bestimmung des Diözesanbischofs übertragen wird, entsprechend den örtlichen Erfordernissen Zahl, Vollmacht und Geschäftsbereich der Bischofsvikare zu bestimmen³, sind die ersten Modelle in den einzelnen Diözesen sehr unterschiedlich. In der Erzdiözese Wien wurden am 1. September 1969 Bischöfliche Vikare für bestimmte Territorien innerhalb der Diözese auf die Dauer von 5 Jahren bestellt. Das Ende dieser Amtsperiode am 1. September 1974 ist Anlaß, die ersten Erfahrungen zu analysieren. Um dieses „Wiener-Modell“ aber in einem größeren Zusammenhang sehen zu können, soll zunächst dargelegt werden, was das Konzil eigentlich mit den bischöflichen Vikaren wollte (I), ferner welche Ausformungen dieses Amt in den letzten Jahren in vergleichbaren Diözesen des deutschen Sprachraums gefunden hat (II). Nach eingehender Darlegung des Wiener Versuches (III) wird schließlich einiges Grundsätzliches über diese spezielle Verwirklichungsform und darüber hinaus zur Rechtsfigur des Bischöflichen Vikars überhaupt zu sagen sein (IV)⁴.

I. Die Bischöflichen Vikare nach den Beschlüssen des II. Vatikanums

Bald nach Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. (1959) war es klar, daß die Bischofsfrage, insbesondere das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen, zu den leitenden Themen des Konzils gehören werde. Im Zusammenhang damit wurde auch die alte Frage über das Verhältnis von Weihegewalt und Hirtengewalt in den Vordergrund gerückt. Erstens waren diese Probleme beim I. Vatikanum nicht zu Ende

¹ CD Nr. 23, 26 u. 27.

² ES Nr. 13 u. 14.

³ ES Nr. 14 § 1 u. 2.

⁴ Wir verwenden folgende Abkürzungen: ED (Erzdiözese), Dz (Diözese), EB (Erzbischof), DB (Diözesanbischof), WB (Weihbischof), GV (Generalvikar), BV (Bischofsvikar), WDzBl (Wiener Diözesanblatt).