

ApG 6, 1–6 handelt es sich nach vielen Exegeten kaum um unsere Diakone (67). Die Geheimniskrämerei (76) bei Vorschlägen für das Bischofsamt scheint mir völlig überflüssig. Die Personalgemeinden werden meiner Meinung nach viel zu eng gesehen (79); sie sollten in Zukunft als Ergänzung (!) des Territorialprinzips eine viel größere Bedeutung bekommen. Die Unterscheidung von Pfarre und Gemeinde wird leider nicht gesehen (81 f), obwohl das schon die Liturgiekonstitution (Art. 42) tut.

Worin das „klare und sichtbare Priesterbild“ (113) besteht, wird leider nicht verraten. Für die hauptberuflichen und anderen Laienmitarbeiter sollte man sich besser auf die Paulinische Charismenlehre berufen als ein ohnedies bereits antiquiertes Ständesystem auszubauen (124). Schon das derzeitige Kirchenrecht läßt kirchliche Ämter (officia) im weiteren Sinn zu, die nach der Definition des c. 145 § 1 sehr wohl Laien zukommen können (132). Die Erlaubnis zur amtlichen Trauassistenten könnte und sollte man vielleicht auch Pastoralassistenten übertragen (134). Hoffentlich ist das unter Umständen auch kritische Reflektieren nicht ein Spezifikum von Laientheologen (139). Diese könnten und sollten oft sogar dem Leitungsteam einer Pfarre angehören, wenn der Pfarrer der dem Bischof verantwortlich Vorsitzende des Teams bleibt (140); auch selbständigere Aufgaben können ihnen übertragen werden. Völlig unerfindlich ist mir das Prinzip, nach dem einmal Quellen angegeben sind, in vielen anderen Fällen nicht (z. B. 70, 111 f, 116–121 und sehr oft).

Das sei nur für eine hoffentlich kommende Neuauflage angemerkt. Am Wert des Buches gerade für den Praktiker und an seiner Aktualität ändert das nichts.

Wien

Ferdinand Klostermann

LÜCK WOLFGANG, *Die Volkskirche*. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns. (164.) (Urban-TB 653) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.

Es geht in diesem, auch für kath. Praktische Theologen lesenswerten, wenn auch z. T. nicht leicht lesbaren Buch eines evang. Pfarrers um das Kirchenverständnis und im Zusammenhang damit um die „Pluralität der Glaubensformen, Traditionen, theologischen Richtungen und Gestalten kirchlichen Lebens im Erscheinungsbild der Volkskirche“ (9.) „Unterschiedliche Kirchenverständnisse erzeugen Spannungen und Konflikte“ im Kirchenvorstand und unter Theologen, wobei eine kritisch-rationale Diskussion dieser verschiedenen Verständnisse Pfarrer und kirchenleitende Gremien „zumindest zeit- und kräftemäßig“ überfordert (23). Dabei wird mit Recht betont, daß die religiöse Wirklichkeit, Glaube, Spiritualität, geistliches Leben oder Frömmigkeit, nur ganzheitlich erfaßt werden kann, daß also weder der rationalisierende noch der spirituelle Zugang allein ausreichen (30).

Nähere Untersuchungen der Kirche als System zeigen in der Kirche Subsysteme mit unter-

schiedlichen Kirchenverständnissen; das läßt nach dem Kirchenverständnis des Gesamtsystems fragen (45). Außerdem zeigen sich „Tendenzwenden“: Vor 10 Jahren (katholisch würde man sagen: vor 20 Jahren) ging es noch um Kirchenreform und um Anpassung an die Erfordernisse der modernen Welt; heute ist man dabei, die kirchliche Praxis festzuschreiben und alles zu reglementieren, um jegliche Veränderungen zu verhindern und Sicherheit zu geben (47 f).

Historisch bedingt, aber auch gleichzeitig nebeneinander existierend ergeben sich drei Kirchenverständnisse, die L. den drei immer schon möglichen handlungstheoretischen Selbstverständnissen von Kirche zuordnet: Kirche als „Vermittlerin des Heils“, als kritische „Gemeinde der Mündigen“, als „Aktionsgruppe Kirche“. Auch zu den drei Haupttypen kirchlicher Selbstgestaltung bei Ernst Troeltsch: Kirche, Sekte, Mystik, stellt er Beziehungen her (49–51).

In einem eigenen Kap., das biblisch-kirchengeschichtlichen Überlegungen gewidmet ist (53–89) findet L. seine Grundtypen wieder und sieht darin die auch im evang. Erwachsenenkatechismus geförderte Vorstellung widerlegt: Die Volkskirche sei ein defizitäres Abfallsprodukt und müsse durch die aktive, mündige, charismatische Gemeinde der Paulinischen Zeit (s. 1 Kor) saniert werden. L. untersucht die hellenistisch-heidenchristlichen Urgemeinden, mit denen es Paulus zu tun hatte; die Gemeinden des „Frühkatholizismus“; die palästinensische Urgemeinde; die weitere geschichtliche Entwicklung von Gemeinde, Jüngergemeinde und Volkskirche, wobei er Parallelen zum dreifachen Amt und Werk Christi sieht: zum königlichen, prophetischen und hohenpriesterlichen. Die Gemeinde ist dem Asyl gewährenden, Schutz bietenden Charakter der Kirche, dem „Noch nicht“ zugeordnet (etwa die Bewegung „kein anderes Evangelium“); die Jüngergemeinde dem in Jesus „schon“ gekommenen Reich Gottes (etwa Studentengemeinden); und die Volkskirche der Kirche als öffentlicher Einrichtung, die die religiösen Bedürfnisse möglichst aller zu befriedigen sucht (die Normalpfarreien). Dabei gibt es kaum einen Typ in Reinkultur (84–88, 146).

L. wendet sich dann der Frage zu, wie in dieser Vielfalt von Zielvorstellungen kirchlichen Handelns Einheit gewahrt werden und der Zerfall der Kirche in verschiedene Gruppen verhindert werden kann. Lutherische Theologen sehen schon in der Confessio Augustana eine Identifizierbarkeit von der auf die Gesamtgesellschaft bezogenen Volkskirche und Kirche ermöglicht. „Die Kirche als Institution ist die Kirche christlicher Freiheit“. Die Volkskirche muß freilich dabei den in jeder Gesellschaft zu findenden Bereich „Religion“ wahrnehmen; sie wird dabei notwendig zu einem „corpus permixtum“, nicht „Kirche des ‚Glaubens‘“, und sie muß um des Volkes willen von denen, die „für sich mit Ernst Christen sein wollen“, ertragen werden. Die Volkskirche ist für alle da, für Gesunde und Kranke, Starke und Schwache (90–92). Gerade darum aber braucht sie Gruppen und Gemein-



den, die sich etwa besonders der Liebe zu den Schwachen verpflichtet haben, besondere Projekt- oder Asylfunktionen übernehmen oder auch in kritischer Distanz zur Großkirche stehen (93–95).

L. selbst lehnt eine Vorordnung der „Institution Kirche“ gegenüber den anderen beiden Grundtypen kirchlichen Handelns ab. Wie soll aber dann Einheit bzw. Ganzheit der Kirche verstehbar und erfahrbar sein? „Welches Leitbild könnte für die Kirche als Ganze gelten?“ Dabei ist für ihn kirchliche Einheit insgesamt „eine geglaubte und darum unsichtbare Größe“ (98). Lange Zeit galten „Volk Gottes“ oder „Leib Christi“ als Denkmodelle. L. schlägt ein mehr psychologisches Modell als dem modernen Vollzugsdenken entsprechender vor: also Einheit im Vollzug – durch Erinnerung und durch in Kommunikation gewonnene Gesamtschau (98–107), wobei er die verschiedenen Widerstände nicht übersieht (107–115).

Was folgt, sind eigentlich nur noch Konsequenzen, wenn auch sehr wichtige: „Offene Kirche als Programm“; „In einer Welt voller Unterschiede und Gegensätze muß die Kirche über Offenheit und Spannweite verfügen“ (116–131). Diese Offenheit verlangt aber Platz für „gesunde Vielfalt“, die das offene Austragen von Konflikten zwischen Personen und Gruppen nicht scheut. Dabei darf es nicht um billige Harmonisierungen gehen, sondern um die Integrierung der verschiedenen sozialen Gestaltungsformen des Christentums zu einer Identität von Kirche trotz weiterbestehender Spannungen, freilich nicht ohne das ständige Bemühen um Kommunikation, um gegenseitiges Verstehen und um die Bereitschaft, von einander auch zu lernen (132–153). Nur unter diesen Voraussetzungen, „von einer Position der Gesamtschau her“, kann auch Volkskirche „als Kirche und d. h. als Ganzes begriffen werden“ (116). Das Fazit: Die Kirche ist weniger *einem* Schiff zu vergleichen, sondern einem Gleitzug von Schiffen, der freilich einen Lotsen braucht (153, 9).

Obwohl das Buch sich nur mit Problemen der evang. Kirchen beschäftigen will und kaum eine kath. Publikation berücksichtigt, ist der kath. Leser von der ökumenischen Einheit der Probleme, zum Teil auch der angebotenen Lösungen verblüfft. Streckenweise glaubt man, eine kath. Arbeit vor sich zu haben. Es geht vor allem um die auch im kath. Bereich hochaktuellen Probleme „Volks- und (oder) Gemeindekirche“, „Einheit und (oder) Vielfalt“. Freilich drängen sich auch Anfragen auf. Nur einiges sei angedeutet. Wenn Paulus nicht aufs Verändern, sondern aufs Dienen drängt (59), hängt das doch wohl auch mit der ihm vorgegebenen Situation und den davon bedingten Möglichkeiten zusammen. Daß sich in der „Kerngemeinde“ die gesellschaftlich nicht voll Befriedigten sammeln (77), könnte man vom kath. Erfahrungsbereich her nicht bestätigen, so sehr das mit der Kerngemeinde zusammenhängende Pastoralmodell der konzentrischen Kreise auch katholischerseits heute sehr umstritten ist. Wird nicht der im Gang befindliche Abbau der

Volkskirchlichkeit zu wenig berücksichtigt (91–95, 116 ff und im ganzen Buch), obwohl noch viele volkskirchliche Elemente da sind, die wir auch nutzen sollten? Kann nicht Einheit doch strukturell, organisatorisch auch erfahrbar und sogar sichtbar gemacht werden (98)? Was inhaltlich konkret getan werden soll und wie, wird zu wenig klar (140–145). Manche Probleme der Gruppenbildung würden erträglicher, wenn die Bedeutung der Personalgemeinden mehr gesehen würde, in denen sich von vornherein Menschen derselben Gesinnung und Spiritualität zusammentun können; hier hat auch der Pfarrer ganz andere und einfachere Aufgaben als in der Territorialgemeinde bzw. -pfarre (146–149).

Dem Schlußplädoyer für eine Theologie des Volkes, für eine auch auf das Volk hörende Theologie kann man nur zustimmen (152); man vergleiche A. Exeler/N. Mette (Hg.), *Theologie des Volkes* (Mz 1978) und F. Castillo (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes* (Mn – Mz 1978). Auch mit dem „Geleitzug Kirche“ kann man wohl einverstanden sein (153); ob aber nicht doch auch ein Kapitän mitunter nützlich wäre, der sich der Lotsen bedient? Dabei wäre freilich zu prüfen, wer dieser Kapitän sein soll, ein einzelner oder ein Kollegium, und welche Vollmacht er näherhin haben soll. Daß dies auch ökumenisch von größter Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Der kath. Rez. staunt über das bei uns verhältnismäßig seltene Phänomen von Pfarrern, die theologisch reflektieren und noch dazu ihre Reflexionen auch niederschreiben.

Wien

Ferdinand Klostermann

VETTER HELMUTH. *Der Schmerz und die Würde der Person.* (152.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. lam. DM 26.80.

Der Philosophieprofessor an der Wiener Universität liefert hier ein anregendes Essay des modernen christlichen Denkens, das direkt auf den Leser wirkt und dadurch mit Recht von ihm mit Erinnerung und gleichzeitiger Überwindung der erbaulichen Literatur der Vergangenheit als „Traktat“ präsentiert wird.

V. setzt mit einer scharfen Kritik gegen die Entleerung der Bedeutung des Schmerzes durch Betäubungsmittel und andere Methoden an, die aus einem seelenlosen, technischen Geist die existentielle Konfrontation des Menschen mit seinem Schicksal verhindern und ihn in die Flucht mit Selbsttäuschung treiben. Überzeugend erörtert der Autor in einem kulturgeschichtlichen Rahmen die psychosomatische Dimension des Schmerzes. Er wählt absichtlich das Wort „Schmerz“ anstatt „Leid“, um die Gefahr eines pietistischen Trübsinnes zu vermeiden, und bringt diese Schmerzanalyse so weit, daß der Schmerz selbst zu einer Frage über seinen eigenen Sinn wird. Zu dieser Frage aber gibt er nicht eine distanzierte theoretische Antwort, sondern nur die Antwort, die aus der direkten Teilnahme, aus der dialogischen Kommunikation des echten Mit-Leids mit dem Leidenden entsteht. So wird die Frage selbst zur Antwort.