

Dominique Julia  
Willem Frijhoff

## Der französische Priester in der modernen Zeit

Die jüngsten Diskussionen über den sozialen Status des Priesters gehen den Historiker soweit an, wie er davon überzeugt sein darf, darin Auswirkungen der Vergangenheit erkennen zu können. Die Bestimmung des Hemmungsfaktors, den diese Vergangenheit darstellt, die wie eine unbewußte Kraft in unseren heutigen Alltag hineinwirkt, ist eine für unsere Zeit wesentliche Aufgabe. Wie konnte die Konzeption des von der Welt «getrennten» Priesters entstehen? Wie war es möglich, daß diese radikale Abtrennung so lange Zeit Bestand hatte? Wir möchten anhand neuerer Arbeiten einige Grundzüge aufzuzeigen suchen, uns dabei aber auf die Situation in Frankreich beschränken. Natürlich würde eine vergleichende Untersuchung im gesamteuropäischen Rahmen eine in größere Tiefe dringende Durchleuchtung der Sachverhalte ermöglichen. Doch scheint uns eine solche Ausweitung beim gegenwärtigen Stand der Dinge noch recht schwierig.<sup>1</sup>

### 1. Die Tridentinischen Dekrete

Die Definition des Priesters in der modernen Zeit geht auf die Tridentinischen Dekrete zurück. Diese sind von einer zweifachen Absicht beherrscht: eine dogmatische Antwort auf die Leugnung des Sakramentes des Ordo von seiten Luthers zu geben<sup>2</sup>, und eine Reform herrschender Mißstände zuwege zu bringen. Das dogmatische Dekret vom 15. Juli 1563 (23. Sitzung) betont die wesentliche Verbindung von Opfer und Priestertum. Von Christus eingesetzt, hat das Priestertum eine Sendung, die der zweifachen Befugnis entspricht: Brot und Wein zu *verwandeln* und Sünden zu vergeben. Dabei ist die Vollmacht und der Auftrag der Verkündigung im gleichen Maße stillschweigend übergegangen, wie die Reformatoren das kirchliche Amt speziell darauf reduzieren wollten. Übertragen durch ein wirkliches Sakrament (wodurch Luthers Behauptung zurückgewiesen wird, die Zeremonien der Ordination seien rein menschliche Erfindung), trägt der Ordo dazu bei, der Kirche ihre *hierarchische Struktur*

zu geben: In der Kirche kommen die geistlichen Vollmachten stets von oben herab, das heißt: übertragen von Christus und nicht von den Gemeinden durch Delegation.

Vom Standpunkt der Lehre aus gesehen, steht daher der Priester *über* dem Laien, wodurch sich die Art ihrer Beziehungen zueinander bestimmt. Hierzu äußert sich mit aller denkbaren Klarheit und Ausdrücklichkeit das Reformdekret vom 17. September 1562 (22. Sitzung), das eine vollkommen logische Folgerung der Lehraussage bildet: «Nichts unterweist mehr und führt die Menschen anhaltender zur Frömmigkeit und zu den heiligen Übungen, als Leben und Beispiel derer, die zum heiligen Dienst geweiht sind. Denn da man sie in eine über den weltlichen Dingen stehende Ordnung erhoben sieht, richten alle anderen die Blicke auf sie wie auf einen Spiegel und nehmen sie zum Beispiel dessen, was sie selbst nachahmen sollen. Daher müssen die Kleriker, deren Bestimmung es ist, den Herrn zum Anteil zu haben, ihr Leben und ihr gesamtes Verhalten so einrichten, daß sie in ihrer Kleidung, ihrem äußeren Auftreten, ihren Handlungen, ihren Reden und in allem übrigen, nur Ernst, Bescheidenheit und eine mit der Religion in Einklang stehende Haltung an den Tag legen» (Kap. 1). Hier haben wir das Porträt des Priesters in der modernen Zeit: Er wird vor allem als *verschieden* (vom Nichtpriester) verstanden.

### 2. Der Priester nach dem Bilde Bérulles

Die Ecole Française des 17. Jahrhunderts führt das Lehrwerk des Konzils von Trient fort und konzentriert ihre Überlegungen auf den Priester. Aus der Vereinigung mit dem menschengewordenen Wort, mit Jesus, dem alleinigen Priester und vollkommenen Mittler für alle Ewigkeit, leitet sich logisch die Bérullesche Spiritualität des Priestertums ab, die der gesamten pastoralen Reform des 17. Jahrhunderts ihren Stempel aufdrückt.<sup>3</sup> «Durch das Priestertum Christi ziehen wir die Person Christi an und handeln in seinem Namen und an seiner Stelle.» Daher ist die *Heiligkeit* (sainteté) des Priesters unbedingt notwendig: Er soll nicht allein durch die Ausübung seiner Konsekrationsvollmacht und seiner Autorität, sondern «durch die Art und Verfassung seines Wesens und seines inneren wie äußeren Lebens»<sup>4</sup> Priester sein. Der Zustand der Passivität und der mystischen Vereinigung bildet nach Bérulle die moralische Welt des Priesters, der die mystische Einheit zwischen seiner Funktion und seinem Leben verwirklichen soll. Damit steht der

Priester, als Mann des Gebetes, der Aufopferung und der Kontemplation, auch in der von Gott geschaffenen Ordnung, die gleichsam eine logische Folge des Mysteriums der Menschwerdung bildet, *über den Gläubigen*. Die mystische Hierarchie der Seelen und die kirchliche Hierarchie müssen übereinstimmen: «Innerhalb der von Gott errichteten Ordnung gibt es zwei Arten Menschen: die einen, die den Geist, das Licht und die Gnade Jesu empfangen, und die anderen, die sie mitteilen. Die erste Gruppe sind alle Gläubigen, die zweite die Priester und die Oberen, die ihren Einfluß auf die Niederen ausüben und die höheren Engel nachahmen sollen.»<sup>5</sup> Der Priester ist also zwar der Mann, der lehrt und unterrichtet (Verkündigung) und die Sakramente verwaltet (Autorität), ist und bleibt aber zunächst der Mann des Gebetes, der durch seinen Stand zur Heiligkeit (*sainteté*) bestimmt ist.<sup>6</sup> Daher betonen auch alle geistlichen Schriften dieser Zeit die außerordentliche *Würde* des kirchlichen Standes, die persönliche Lebensweise, die ihn von den Laien unterscheiden muß, und die äußeren Zeichen, welche die innere Vollkommenheit sichtbar machen sollen. Das von den Vertretern dieser geistlichen Schule vorgelegte Ideal ist letztlich nichts anderes als eine Reaktion auf die wenig rühmliche Situation, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich herrschte. Man braucht nur die *Cahiers de doléances des paroisses du Baillage de Troyes pour les Etats Généraux de 1614* (Beschwerdeschriften der Pfarreien der Grafschaft Troyes an die Generalstände von 1614)<sup>7</sup> zu lesen, um sich darüber klar zu werden. Das volkstümliche Ideal berührt hier – obwohl wir noch nicht genau wissen, wer diese Schriften verfaßt hat – das geistliche Modell und fordert von der Geistlichkeit, die nach den Wirren der Religionskriege als unwissend, dem Trunk ergeben und genußsüchtig dazustehen scheint, eine ihrem Amt entsprechende Würde. Um ihre Auswirkungen richtig ermessen zu können, darf man nicht vergessen, daß diese Bewegung der pastoralen Reform sich über ein ganzes Jahrhundert erstreckt. Doch wird sie durch die hierarchische Struktur der politischen Gesellschaft gefördert, in deren Rahmen sie vor sich geht. Die Geistlichkeit bleibt bis 1789 der erste Stand des Reiches, – ein Stand, der die Vorrechte steuerlicher und gerichtlicher Exemption sowie eine Anzahl Ehrenvorrechte genießt.<sup>8</sup> Die tridentinische Definition des Priestertums als *über* den Laien stehend und von diesen *verschieden*, findet in dieser Situation ganz natürlich einen ausgezeichneten Ansatzpunkt. Ebenso begünstigt das System der Benefizien, nachdem einmal die schlimmsten Mißstände

abgestellt waren, die sein Funktionieren beeinträchtigten (Kumulation, *Simonia confidencialis*), die soziale Eingliederung des Priesters, da es sich bei seinem Amt um eine «Dignität mit ordentlicher Funktion in der Kirche, die Anrecht gibt auf den Genuß von Einkünften»<sup>9</sup>, handelt. Auf Grund der jüngsten Forschungen gewinnt man den Eindruck, als hätten die Einkünfte aus diesen Benefizien den Pfarrern gestattet – wenn auch nicht gerade in Wohlstand, so doch bedeutend besser zu leben, als es die Klagen aus den Kreisen der Geistlichkeit vermuten ließen. Eine theoretisch geschlossen christliche Gesellschaft findet sich bereit, ihre Geistlichkeit auf Grund der hervorragenden Dienste zu bezahlen, die sie ihr leisten: Dienste, die noch von allen anerkannt werden. Selbst in den Beschwerdeschriften von 1789 ist der soziale Status des Priesters noch nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Wogegen darin vor allem angegangen wird, ist die mißbräuchliche Entfremdung des Zehnten zugunsten der großen Abteien auf Grund ihres Rechtes der «*cura primitiva*».

Das geistliche Modell des Priesters, der radikal von der als schlecht angesehenen Welt abgeschnitten lebt, führt zu einer «betonten Klerikalisierung» des Priesterstandes. Die Bildung des Priesters bleibt im rein Theologischen stehen und das gerade in einem Augenblick, in dem die allgemeine Kultur und Bildung immer stärker weltlich wird und der gewaltige Aufstieg der exakten Wissenschaften seinen Anfang nimmt.<sup>10</sup> Diese Wandlung sollte erst geraume Zeit später – nach einer Inkubationszeit von zwei Jahrhunderten – spürbar werden. Ebenso sicher wurde die *Verschiedenheit* des Priesters (vom Nichtpriester) im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weniger als *funktionell* und immer mehr als *kulturell* begründeter Unterschied verstanden.<sup>11</sup> Das Sakrale (*sacré*), dessen Träger der Priester ist, wird immer weniger anerkannt, je mehr es ganz einfach als der *Rest* erscheint: als das, was dem Priester durch die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft noch nicht genommen ist. Zum Zustandekommen dieser Auffassung hat der Priester selbst, wenn auch unbewußt, nicht wenig beigetragen: indem und in dem Maße wie er die religiöse Handlung verdinglicht hat, indem er sie in eine ganz bestimmte sakramentale Praxis verlegte, indem er aus Grundsatz alles davon ausschloß, was sich mehr oder weniger seiner Autorität entzog: volkstümliche Feste, Wallfahrten, «abergläubische Praktiken», kurzum alles, was nach seiner Meinung zu «Mißbräuchen» Anlaß geben konnte. Es kam also von seiten der Geistlichkeit zu einer gewollten

Einschränkung dessen, was als religiös definiert wurde, indem man von vornherein einen scharfen Trennungsstrich zog zwischen dem, was apriori Weizen und apriori Unkraut war und möglicherweise im Grunde nur eine Scheidungslinie zwischen verschiedenen kulturellen Ebenen darstellte (der «bürgerlichen» und städtischen Kultur des Pfarrers<sup>12</sup> und der Kultur breiterer Volksschichten). Das ganze 18. Jahrhundert hindurch läßt sich eine wachsende Moralisierung des klerikalen Vokabulars beobachten<sup>13</sup>; und es ist gewiß kein Zufall, wenn bei den Visitationen des 18. Jahrhunderts sehr häufig die Frage laut wird: «Welches sind die hauptsächlichsten Mängel bei den Angehörigen dieser Pfarrei; welches sind ihre Stärken und ihre Schwächen?» So wird ein «objektives» moralisches Gitter aufgerichtet, das von Anfang an jede Auseinandersetzung mit den weltlichen Realitäten ausschließt und zu einem abstrakten Gesetz wird, fern von den Menschen und ihren Sorgen und Anliegen. Daher rührt vielleicht auch deren fortschreitender Interessenschwund und das immer noch so wenig bekannte Phänomen der «Entchristlichung».<sup>14</sup>

### 3. Das neue Priesterbild

In diesen Zusammenhang fällt der große Schnitt der Französischen Revolution. Er hat letztlich nur die trennenden Gräben bloßgelegt oder verewigt. Von nun an gibt es eine *bürgerliche* Ordnung mit ihren eigenen Gesetzen und Institutionen, und die katholische Religion ist nur noch die der Mehrheit der Franzosen. Der heftige Streit um die *Schule*<sup>15</sup>, der sich über das ganze 19. Jahrhundert hinzieht und die beiden Parteien von unversöhnlichen Widersachern: Lehrer und Pfarrer, Antiklerikale und «Klerikale», schafft und in der beiderseitigen Ideologie Gestalt gewinnt, kennzeichnet vielleicht besser als jedes andere Beispiel die Weigerung der Kirche, die eingetretene Säkularisierung anzuerkennen. Daher die steigende Zahl der kirchlichen Schulen (*écoles libres*) und der kirchlichen Vereine (*œuvres*), in denen der Geistliche die maßgebliche Rolle spielt, in der Absicht zu bewahren und zu retten, was vor einer zutiefst den Kräften Satans verfallenen Welt noch bewahrt und gerettet werden kann. Eine typische Rückzugsreaktion eines vergehenden Organismus', der sich verzweifelt an Formen aus früheren Lebensphasen klammert: die alte, untergegangene christliche Gesellschaft und ihre Ordnung.

Erst in den Jahren 1890–1900 erleben wir das Entstehen einer neuen Konzeption vom Priester

und seiner Rolle in der Gesellschaft: Die wesentliche Trennungslinie verläuft nicht mehr zwischen Priester und Laie, sondern zwischen Christen und Nichtchristen. Das Aufbrechen neuer Ideen, das zu dieser Zeit hinter Bewegungen wie *Sillon* oder *Démocratie chrétienne* und den kirchlichen Kongressen von Reims (1896) und von Bourges (1900) sichtbar wird<sup>16</sup>, ist in dieser Hinsicht entscheidend. Der Gedanke, daß der Priester «zum Volk gehen» und eine «soziale Religion» predigen soll, greift um sich. Ja mehr noch: Unter den christlichen Demokraten kommt die Idee zum Durchbruch, daß der Priester sich von *Berufs wegen auf eine gleiche Ebene* mit der Masse, der er das Evangelium zu verkünden hat, stellen müsse: Die Verkündigung des Evangeliums muß «von unten» und nicht mehr «von oben» erfolgen.<sup>17</sup> Natürlich lag die Idee des Arbeiterpriesters praktisch noch außerhalb des Blickfeldes<sup>18</sup>, doch vertrat man bereits den Standpunkt, es müsse Priester als Journalisten, Konferenzredner, Wirtschaftler und Abgeordnete geben. Die demokratische Methode der Verkündigung des Evangeliums, bei der der Priester nicht mehr *über* den Menschen steht, zu denen er spricht, weckt beim Priester selbst ein ganz neues, tiefes Verlangen: das Verlangen wieder Mensch zu werden, als Mensch *wiedergeboren* zu werden: «Könnte es denn keine Wallfahrt der Priester geben, die *hingeben, sich zu Menschen taufen zu lassen*, die hingehen, die Ketten eines abscheulichen Systems abzuschütteln, in dem der Vikar nur vom Standpunkt des Pfarrers aus denkt, der Pfarrer nur vom Standpunkt des Bischofs und der Bischof nur vom Standpunkt der Regierung aus?»<sup>19</sup> Hier wird also nicht mehr und nicht weniger als die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und die gesamte geistliche Erziehung in Frage gestellt. Solche Ideen hatten natürlich in dem herrschenden Klima der Separation (1905)<sup>20</sup> und bei der Verhärtung des römischen Standpunktes keinerlei Chance, zum Zuge zu kommen. Und doch waren sie zukunftsfruchtig.

### 4. Die heutige Problemlage

Alle bisher aufgezeichneten Entwicklungslinien konvergieren zur gegenwärtigen Problematik des Priestertums. Charakteristisch für das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert des Laien, ist vor allem das brennende Interesse für den Priester.<sup>21</sup> Hier besteht nur scheinbar ein Widerspruch, denn wenn der Priester Interesse erregt, dann als soziales Paradox. In ihm, der bisher einziger qualifizierter Deuter der irdischen Realitäten war, kristallisieren sich

die Probleme der Akkulturation der Kirche. Nun hat aber die Laisierung der bürgerlichen Zivilisation ihn auch noch den letzten Bereich seiner sozialen Rolle gekostet. Nachdem ihm das Wort genommen ist, läuft er Gefahr, sich angesichts der «*ignominia saeculi*» im Kult zu verschanzen (E. Renan). Doch die Beschränkung allein auf den *geistlichen* Dienst an dem Bereich des verdinglichten Heiligen (*sacré*) muß ihn in einer säkularisierten Gesellschaft, in der «die berühmte Formel: *Wer arbeitet, betet* – endlich einen Sinn bekommen hat»,<sup>22</sup> zutiefst unerfüllt und unbefriedigt lassen. Zwei Reihen von Ereignissen mußten zusammentreffen, damit ein *allgemeines* Bewußtwerden dieser Wandlung sich zeigte und dem Priester helfen konnte, aus seiner Isolierung herauszutreten.

Zunächst ändert sich nach der Periode der Separation die Situation des Priesters als solche. Der Tiefstand in der Zahl der geistlichen Berufe beunruhigt die Kirche außerordentlich.<sup>23</sup> Der Verlust der Einkünfte führt nach und nach zu einer Wiederaufwertung der manuellen Arbeit. Die Erfahrung der beiden Weltkriege bewegt viele Priester, ihren Beruf in einer ebenso inkarnierten wie improvisierten Weise zu leben, die Tiefe der Trennungsgräben auszuloten und sich um ein Bild von den eigenen Werten der säkularisierten Welt zu bemühen.<sup>24</sup> Das Vorhandensein einer massiven «Nichtchristenheit» zeichnet sich vor den Augen des Priesters ab und veranlaßt ihn, seine priesterliche Funktion im *missionarischen Sinne* neu zu bestimmen.<sup>25</sup>

Auf der anderen Seite erleben wir das apostolische Erwachen der Laienschaft.<sup>26</sup> Auf dem Boden, den das soziale Christentum bereitet hat, führt ein gleiches Bewußtwerden von den Ausmaßen der religiösen Rezession zur Gründung der *Katholischen Aktion*. Ihr Kennzeichen ist ein «*totales*» Christentum, in dem die persönliche Vervollkommnung über die kirchlich-amtlichen Betätigungen hinausgeht und in ein *soziales* Apostolat einmündet. Wenn sich die Laienschaft in dieser Weise ihrer eigenen Sendung bewußt wird und sich nicht mehr vom Priestertum her definiert, so wird eine Neubestimmung des gegenseitigen Verhältnisses unerläßlich. Zugleich damit fällt das tridentinische Bild einer Kirche der Kleriker.

So ist der Priester in das Bewußtsein von seiner beruflichen Unproduktivität hineingedrängt und sich zugleich über seine Rolle innerhalb der Kirche nicht mehr klar. Jedenfalls aber hat die Erfahrung, die ihm zuteil geworden ist, in ihm die Geringschätzung der Welt aufgehoben, und seine Hoffnung hat sich dadurch neu belebt. Er entdeckt nun

zweierlei: die Aktualität eines *Draußen* und den praktischen Primat des *Gelebten*. Unter dem Druck der soziologischen Phänomene zeichnet sich von den Jahren 1930–40 an eine Überprüfung der pastoralen Tätigkeit ab, die verbunden ist mit einer theologischen Neubestimmung. Langsam aber sicher vollzieht sich ein Übergang von der Ortho-doxie zur Ortho-praxie. Die apostolische Präsenz gewinnt die Oberhand über die rituelle Handlung. Die Theologie der priesterlichen Eigenschaften und Merkmale tritt in den Hintergrund vor der Theologie der Sendung, die vom Zweiten Vatikanum für gültig erklärt worden ist.<sup>27</sup> Die moralische Heiligkeit weicht den missionarischen Tugenden, die nicht mehr vom Priester selbst her, sondern im Hinblick auf die *Anderen* verstanden werden, gleich ob im Sinne einer Eroberung oder im Sinne des Dialogs. Die Aufmerksamkeit des Priesters verlagert ihren Schwerpunkt: Die globale Bildung ist abgelöst durch die Welt der Arbeit, verstanden als wahrer Platz bewußten Lebens. Seine materielle Situation entwickelt sich im übrigen häufig in Richtung auf die Situation eines marginalen Proletariates zu. So weicht der tridentinische Priester, der die globale Wahrheit einer ganz christlichen Zivilisation *lehrt*, einem Priester, der die irdischen Wirklichkeiten in einer emanzipierten Kultur *lebt*, um ihre gelebte und erlebte Wahrheit zu entdecken. Er ist *weder höherstehend noch verschieden*, denn der Klerikerstand, der vom 16. bis 18. Jahrhundert selbstverständlich war, hat in einer gewandelten Gesellschaft seinen Daseinsgrund verloren. So stellt sich die Erfahrung der Arbeiterpriester<sup>28</sup> als radikaler Bruch mit dem alten System der Christenheit dar, in dem die Absonderung des Priesters als solche den authentischen Charakter seiner Botschaft gewährleisten konnte. Im gleichen Sinne bemüht sich die Mission de France<sup>29</sup>, die überalterten Territorialstrukturen zu überwinden. Der Priester gelangt also dahin, daß er sich vor allem danach beurteilt, wie er «im Leben der Menschen präsent ist». Das befreiende Wort will an die Stelle der in eine kultische Sakralität eingehüllten Botschaft treten: Der Priester will wieder der Mensch der gelebten Kommunikation werden.<sup>30</sup> Die oftmals noch schlecht informierte öffentliche Meinung folgt dieser Entwicklung mit einer gewissen Verspätung.<sup>31</sup>

##### 5. Zwei grundlegende Optionen als Möglichkeit

Die Wandlung der Orientierung zeigt sich auf zweierlei Weise. Zunächst einmal heben sich die äußeren

Schranken: Die Soutane verschwindet ebenso wie das klerikale Seminar.<sup>32</sup> Auf der anderen Seite beobachten wir einen langsamen Neuaufbau der priesterlichen Funktion: Ein Nachwuchs von älteren, erfahreneren Männern zeichnet sich ab<sup>33</sup>; ein neuer, stärker gemeinschaftsbezogener und beweglicher Lebensstil entwickelt sich;<sup>34</sup> Kader und Methoden des Apostolates bekommen eine neue Gestalt<sup>35</sup>; das Priestertum professionalisiert sich.<sup>36</sup> Auf diese Weise hofft man zu maximalen Kommunikabilitätsbedingungen zu gelangen.

Doch an dieser Stelle setzt die allgemeinere Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft ein, die gestern wie heute ständig hinter der Frage nach dem priesterlichen Stand steht. Hier lassen sich zwei grundlegende Optionen unterscheiden<sup>37</sup>: auf der einen Seite eine *lebrende* Kirche, die sich in die heutige Zivilisation hineinstellt, um dort ihre Botschaft mitzuteilen; auf der anderen Seite eine Kirche des *Zeugnisses*, die einer Zivilisation gegenüber, welche das Spezifische des Heiligen (*sacré*) aufzulösen trachtet, ihren Standort bezieht, das bedeutet: eine Tendenz zur Modernisierung oder eine Tendenz zur Entäußerung. Je nachdem für welche der beiden Möglichkeiten man sich entscheidet, wird sich ein anderer Priestertyp ergeben: entweder der Priester, der bezeugt und bestätigt, oder der Priester, der bestreitet und Einspruch erhebt. Doch schon zeichnet sich zugleich in unserer immer beweglicher werdenden Gesellschaft ein dritter Typ ab: der Priester, der in einer Person beide Formen der Konfrontation auf sich nimmt, der die Wirklichkeit der säkularisierten Welt voll und ganz anerkennt, sich dabei aber mit den Formen und inneren Strukturen dieser Weltlichkeit kritisch auseinandersetzt (und im äußersten Falle gegen sie Stellung nimmt).

Die drei Schwerpunkte der Priesterproblematik in der heutigen Zeit – (weltliche) Berufstätigkeit, Pflichtzölibat und Autoritätsstrukturen – treten in enge Verbindung mit diesem Konflikt der Optionen. Das ist kein Zufall, denn Arbeit, Geschlechtlichkeit und kritische Funktion bilden die konstituierenden Bereiche des menschlichen Lebens, für den Laien wie für den Priester. Hier wird ein be-

freiendes Wort vom Priester erwartet, sei es durch sein Reden, sein Handeln oder ganz einfach durch seine Anwesenheit. Die Frage stellt sich also in folgender Form: Muß die eingeleitete «Entklerikalisierung»<sup>38</sup> total sein,<sup>39</sup> oder muß sie an einer Grenze haltmachen, die im *vorans* durch die Rolle des Priesters als Mittler zwischen Transzendenz und Welt gezogen ist?<sup>40</sup> Macht es dem Priester seine Sendung zur Pflicht, sich wieder voll und ganz in die Gesellschaft hineinzustellen oder aber als Vermittler geistigen Lebens und geistiger Anregung außerhalb von ihr zu bleiben? Das ist heute die grundlegende Alternative. Wir möchten hier zwei persönliche Bemerkungen einfügen. Was den priesterlichen Zölibat anbetrifft, so erscheint uns jeglicher Versuch einer echten Wertung schon in den Voraussetzungen verfälscht durch die geltende gesetzliche Verpflichtung. Erst nach der Aufhebung der Tabus (die Überbleibsel des einstigen Klerikerstandes sind) kann man zum wahren Sinn der Charismen zurückfinden, gleich wozu man sich entscheidet. Hinsichtlich der weltlichen Berufstätigkeit des Priesters kann man, ohne damit in eine falsche Romantik des Arbeitertums abzugleiten, doch mit einiger Sicherheit sagen, daß eine unzureichende Integration in der Gesellschaft die Weitergabe der Botschaft, also gerade das Ziel der priesterlichen Sendung, wirkungslos macht. Überdies können diese Probleme erst dann in befriedigender Weise gelöst werden, wenn man von neuem den Platz des Amtspriestertums und des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen bestimmt hat, und zwar theoretisch wie von der Erfahrung aus. Darf man hoffen, daß die Glieder, welche die Kirche konstituieren, also auch die Laien und nicht mehr das Corpus der Führenden allein, endlich zur Frage der Sendung des Priesters ein Wort mitzusprechen haben?

Jedenfalls muß der Priester, so scheint uns, wenn er wieder zu dem spezifischen Gehalt seiner Rolle zurückfinden will, bereit sein, immer in einer gewissen Weise «der Andere» zu sein – nicht weil er von der Welt isoliert wäre, sondern weil seine Botschaft mit dem Feuer spielt.

<sup>1</sup> P. Pierrard, *Le prêtre français* (Paris 1969) (Gesamtuntersuchung).

<sup>2</sup> A. Duval, *Les données dogmatiques du Concile de Trente*: Bulletin du Comité des Etudes 38–39 (1962) 448–472.

<sup>3</sup> H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bd. 3 (Paris 1967); P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, (Paris 1963); J. Chone, *La spiritualité sacerdotale, XVIIe siècle*, 62–63 (1964) 112–132; P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Bd. 2 (Tournai 1956).

<sup>4</sup> P. de Bérulle, *Formulaire des Vœux de servitude à Jésus et Marie* = *Œuvres complètes* (Migne) 630.

<sup>5</sup> P. de Bérulle, *Opuscules de piété* 191 aaO. 1268.

<sup>6</sup> Im 17. Jahrhundert orientiert sich der fromme Laie an den priesterlichen Tugenden: Gebetsübungen, Schriftlesung, Mildtätigkeit an den Armen. Er unterscheidet sich jedoch dadurch von dem Kleriker, daß er sich nicht aus der Welt zurückziehen muß. Das Eremitentum der Laien von Port Royal wurde von der Welt, die sie verschmähten, als akute Gefahr empfunden. – Vgl. C. Bertholet du

Chesnay, La spiritualité des laïcs, XVII<sup>e</sup> siècle 62–63 (1964) 30–46.

<sup>7</sup> Herg. von Y. Durand (Trav. Centre Rech. Civil, Eur. Mod. 4 [Paris 1966]).

<sup>8</sup> P. Blet, L'ordre du clergé au XVII<sup>e</sup> siècle: Rev. Hist. Egl. de France 54 (1968) 5–26.

<sup>9</sup> C. Loyseau, Du droit des offices, I, 1; eine allgemeine Untersuchung über die Einkünfte der Kleriker steht noch aus – vgl. J. Meuvret, La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle: Rev. Hist. Egl. de France 54 (1968) 47–68.

<sup>10</sup> A. Degert, Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution, Bd. 2 (Paris 1912); R. Darricau, La formation des professeurs de séminaires au début du XVIII<sup>e</sup> siècle (Plaisance 1966); G. Gusdorf, La révolution galliléenne, 2 Bde. (Paris 1969).

<sup>11</sup> J. Rogé, Le simple prêtre, sa formation – son expérience (Tournai 1965); die Ausbildung des Priesters, Untersuchung der Zeit von 1895–1939.

<sup>12</sup> Die jüngsten Untersuchungen zeigen, daß die Geistlichkeit zur Zeit des Ancien Régime größtenteils dem kleinen und mittleren Bürgertum entstammte; vgl. P. Goubert, Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730 (Paris 1960) 198–206; D. Julia, Le clergé diocésain du diocèse de Reims à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle: Rev. Hist. Mod. Contemp. 13 (1966) 195–216.

<sup>13</sup> B. Groethuysen, Les origines de l'esprit bourgeois en France, Bd. 1 (Paris 1927).

<sup>14</sup> R. Rémond, Die Entchristlichung in Frankreich: Concilium 7 (1965) 611–615; zum Problem der Geringschätzung der irdischen Realitäten, vgl. L. Perouas, Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724 (Paris 1964).

<sup>15</sup> A. Prost, Histoire de l'enseignement en France, 1800–1967 (Paris 1968) 155–222. Das Problem der Säkularisierung des Unterrichtes war bereits 1762 (Ausweisung der Jesuiten) angeschnitten worden, vgl. Caradeuc de la Chalotais, Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse (1765).

<sup>16</sup> R. Rémond, Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges, 1896–1900 (Paris 1964); vgl. J. M. Mayeur, Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire (Paris-Tournai 1969).

<sup>17</sup> M. Montuclard, Conscience religieuse et démocratie (Paris 1965) 173–181.

<sup>18</sup> Mit einer Ausnahme, nämlich dem Journal d'un prêtre d'après-demain (1902–1903) von Abbé C. Calippe (hrsg. von E. Poulat [Paris-Tournai 1961]).

<sup>19</sup> L'abbé P. Darby, zitiert von M. Montuclard aaO. 179.

<sup>20</sup> X. de Chalendar, Les prêtres au Journal Officiel, 1887–1907, 2 Bde. (Paris 1968).

<sup>21</sup> Allerdings darf man auch das nicht über Gebühr dramatisieren. Eine ernsthafte Berechnung zeigt, daß die Anzahl der Bücher über den Priester in Frankreich zwischen 1939 und 1968 kaum mehr gewachsen ist (ca. 20–25 Titel pro Jahr). Seit 1964 werden dabei Bücher mit vorherrschend problematischer Note zahlreicher, wobei die Bezeichnung «Priester-(sacerdoce)» zugunsten des Begriffes «Presbyter (prêtre)» in den Hintergrund tritt. Bleiben noch die Auflagenhöhe und die Leserkategorien zu untersuchen.

<sup>22</sup> J. Jaurès, La question religieuse et le socialisme (Paris 1959), 46.

<sup>23</sup> D. Julia, La crise des vocations, essai d'analyse historique: Etudes (1967) 238–251, 378–396.

<sup>24</sup> E. Poulat, Naissance des prêtres ouvriers (Paris-Tournai 1965).

<sup>25</sup> H. Godin–Y. Daniel, La France pays de mission? (Paris 1962).

<sup>26</sup> A. Dansette, Destin du catholicisme français, 1926–1956 (Paris 1957).

<sup>27</sup> J. Moingt, Caractère et ministère sacerdotal: RSR 56 (1968) 563–590; Les Prêtres, décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatum totius», Text und Kommentar unter der Leitung von J. Frisque und Y. Congar = Unam sanctam 63 (Paris 1968). Die fortlaufende Änderung der Titel für die verschiedenen Schemata von «Presbyterorum

ordinis» (De clericis – De sacerdotibus – De ministerio et vita presbyterorum) vermittelt geradezu einen Überblick über die Geschichte des Priestertums seit Trient; vgl. R. Wasselynck, Les prêtres: élaboration du décret «Presbyterorum ordinis» de Vatican II (Paris 1968) 2 Bde.

<sup>28</sup> Vgl. E. Poulat aaO. 15–34 bringt eine kritische Bibliographie.

<sup>29</sup> J. F. Six, Cheminement de la Mission de France, 1941–1966 (Paris 1967).

<sup>30</sup> M. Bellet, La peur ou la foi, une analyse du prêtre (Paris 1968).

<sup>31</sup> J. Maitre, Les prêtres vus par l'opinion publique = Le clergé français (Paris 1967) 227–253; Les Français et le prêtre (Umfrage Sofres): DC 50 (1968), Sondernummer.

<sup>32</sup> G. Artaud, Le jeune séminariste: Vocation, Nr. 245 (1969) 7–107.

<sup>33</sup> P. Huot-Pleuroux, Nouvelles méthodes de recrutement et de formation: Le clergé français (Paris 1967) 141–225. – Auf Grund der speziellen missionarischen Situation in China hatte man sich dort bereits 1667 nach erwachsenen Männern als Kandidaten umgesehen, vgl. Zum Andenken an F. de Rougemont: AnBoll 23 (1914) 279–293.

<sup>34</sup> A. Manaranche, Prêtres à la manière des apôtres (Paris 1967).

<sup>35</sup> F. Connan–J. C. Barreau, Demain, la paroisse (Paris 1966).

<sup>36</sup> P. Huot-Pleuroux, La formation permanente du clergé (Paris 1969).

<sup>37</sup> F. A. Isambert, «Nouveaux prêtres» ou «aggiornamento» du clergé français = Tendances et volontés de la société française (Paris 1966) 322–346.

<sup>38</sup> J. Duquesne, Demain, une église sans prêtres? (Paris 1968); I. Illich, Métamorphose du clergé: Esprit 35 (1967) 584–601; B. Lagrange, Un autre prêtre (Paris 1968), bringt u.a. die Artikel von M. Oraison: Le Monde (9.–10. April 1968). – Zum Thema einer Annäherung an den Marxismus vgl. A. Casanova, Le concile et le malaise des prêtres: La Nouv. Critique, Nr. 12 (1968) 15–22. Zur Frage der (weltlichen) Berufstätigkeit, vgl. A. Monjardet, Autre prêtre autre Eglise (Paris 1967); E. R. Wickham – J. Rowe, Mission industrielle ou prêtres ouvriers? (Paris 1967); dieses englische Buch veranschaulicht in eindrucksvoller Form den Konflikt zwischen den Optionen. Zum Thema Zölibat: M. Oraison, Le célibat, aspect négatif – réalités positives (Paris 1966); J. P. Audet, Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise (Paris 1967); der Autor zeigt, daß der Pflichtzölibat mit der zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert erfolgten Sakralisierung des kirchlichen Dienstes verbunden ist.

<sup>39</sup> So zum Beispiel J. Duquesne, aaO.; I. Illich, aaO.; A. Monjardet, aaO. Diese totale Entklerikalisierung tauft M. Oraison «déclergification».

<sup>40</sup> In diesem Sinne z. B. J. Laplace, Le prêtre à la recherche de lui-même (Paris 1969); M. Aumont, Le prêtre, homme du sacré (Paris 1969); R. Coste, L'homme-prêtre (Paris 1966).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## DOMINIQUE JULIA

geboren am 2. Februar 1940 in Chissey en Morvan (Frankreich), Katholik. Er studierte in Paris (Ecole Normale Supérieure und Sorbonne) und wurde 1964 Agrégé in Geschichte. Seit 1965 ist er an der Sorbonne Assistent für neue Geschichte und Zeitgeschichte. Er veröffentlichte mehrere Beiträge über Geschichte und Religionssoziologie.

## WILLEM FRIJHOFF

geboren am 31. Mai 1942 in Zutphen (Niederlande), 1966 zum Priester geweiht. Er studierte am Studienhaus Dijnslburg Philosophie und am Studium Rijsenburg Theologie. Seit 1966 studiert er an der philologisch-historischen Fakultät von Paris.