

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

**Laien in der Kath. Kirche
Volkskirche in Polen**

UB Tübingen

2A 5129
05. DEZ. 1986

1/1986

PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN
6.Jg., H.1, Okt. 1986, Folge 19

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

REDAKTION

Dr. Norbert Mette
Prof. Dr. Henning Schröer

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

Zuschriften

Für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN

an Dr. Norbert Mette - Liebigweg 11a -

4400 Münster - Telefon 02501/4204

GESCHÄFTSSTELLE

P. Dr. Stefan Knobloch - Domplatz 3 -
8390 Passau - Telefon 0851/393 278

Postscheckkonto Frankfurt 131 69 - 603

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

ISSN-Nr. 0555-9308



ZA 5629

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Zu diesem Heft	3
<u>Symposion des Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen zur Laienfrage in Würzburg am 12./ 13. Juni 1986:</u>	
Symposion zur Laienfrage. Beirat deutschsprachiger Pastoraltheologen tagte in Würzburg (Presstext)	4
S y m p o s i o n : R e f e r a t e - B e r i c h t	
Bärbel de Groot-Kopetzky, Wie gestaltet sich Kirche, wenn Frauen und Männer ihre Persönlichkeit, Möglichkeiten und Tätigkeiten entwickeln können?	6
Elmar Klinger, Der Laienkatholizismus - die Kirche der Laien. Das Problem der Rezeption des Konzils in Deutschland	13
Stefan Knobloch, Die Arbeitsgruppen des Symposions (Bericht)	25
S t e l l u n g n a h m e n z u d e n L i n e - a m e n t a :	
Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den 'Lineamenta' für die ordentliche Bischofssynode 1987	29
Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den 'Lineamenta' der Bischofssynode über die Laien 1987	57
Reactie van Nederlandse Bisschoppenconferentie op Lineamenta voor Bisschoppensynode van 1987 (Stellungnahme der Niederländischen Bischofskonferenz zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987)	70
Stellungnahme des Bundesvorstandes des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zu den Lineamenta 'Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil"	75
Vernehmlassung zu den Lineamenta der Bischofssynode 1987. Auswertung der Eingaben aus der Schweiz (Marie-Louise Gubler/ Ernst Spichtig)	80
Stellungnahme des Ausschusses der Laientheologen/innen des Bistums Chur zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987	89

"Volkskirche. Bedeutung für Kirche und Theologie in Polen". Symposium mit Dozenten der Katholisch-Theologischen Akademie Warschau und der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster am 10./11.6.85 94

K.Richter, Volkskirche - Bedeutung für Theologie und Kirche (Einführung) 95

Theo Mechtenberg, Der volkscirchliche Charakter der polnischen Kirche 97

Janusz St. Pasierb, Volkskirche: Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur 116

Jan Charytanski, Polnische Katechese zwischen Volkskirche und Weltkirche 128

Helmut Juros, Volkskirche: Ort des christlichen Ethos (?) 141

A r t i k e l

Jean Pierre Bagot, Pastorale 167

Stefan Knobloch, Missionarische Gemeindebildung. Optionen für eine Reform der Mission 172

I n f o r m a t i o n e n

Personelles, Tagungen, Vorgänge, Hinweise 186

Zu diesem Heft

Zwei thematische Teile hat dieses Heft: "Laien" und "Volkskirche". Es bringt zunächst im Anschluß an das Symposium zur *Laienfrage* des Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen vom 12. bis 14. Juni 1986 in Würzburg die von dort vorliegenden Referate. Das Thema wurde nicht zuletzt im Blick auf die Bischofssynode gewählt. Wir dokumentieren daher auch einige Stellungnahmen zu den Lineamenta "Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil" für die Bischofssynode 1987.

Ein zweiter Teil gibt Vorträge eines Symposions mit Warschauer Theologen an der Münsterschen Fakultät zum Thema *Volkskirche in Polen* wieder. Prof. Dr. K. Richter, Liturgiewissenschaftler in Münster und Organisator des Symposions, hat sie zusammengestellt. Das Thema hat durchaus pastoraltheologische Aktualität (z.B. Vergleich der Volkskirchen-Diskussion in Polen-Lateinamerika-Bundesrepublik, Auseinandersetzung mit Theologie und Kirchenbild des Papstes, Spätaussiedlerpastoral).

Nicht selbstverständlich erscheint der Abdruck eines fremdsprachigen Artikels: *Pastorale* von J.P. Bagot - aus dem neuesten Faszikel der seit den 40er Jahren erscheinenden Enzyklopädie *Catholicisme*. Er gestattet es nämlich, einen Blick über die Grenzen nach Westen zu werfen - und zurück, spiegelt er doch zugleich in seiner Rezeption die deutsche praktisch-theologische Diskussion.

Heft 2/1986 bringt u.a. Darstellungen und Materialien zur Praxis und Konzeption pastoraler Fortbildung.

Hartmut Heidenreich

Presstext

Symposion zur Laienfrage

Beirat deutschsprachiger Pastoraltheologen tagte in Würzburg

Vom 12. bis 13. Juni 1986 wurde in Würzburg vom Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologen ein Symposion zur Laienfrage in der Kirche abgehalten. Vorsitzender des Beirats ist Professor Dr. Rolf Zerfaß, Würzburg. Dem Beirat gehören Pastoraltheologen und im weiteren pastoralen Feld Tätige aus der BRD, Oesterreichs, der Schweiz und den Niederlanden an. Die Diskussion wurde eingeleitet mit Impulsreferaten von Dr. Bärbel de Groot-Kopetzky, Heerlem/NL, zum Thema "Wie gestaltet sich die Kirche unter Beteiligung der Frau?", von Prof. Elmar Klinger, Würzburg, zum Thema "Laien-Katholizismus in Deutschland" und von Prof. Ludwig Bertsch, Frankfurt, zu "Heildienst - Weltdienst - eine falsche Alternative?". Eine weitere Grundlage für das Gespräch bildete die am 30. April 1986 veröffentlichte "Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den 'Lineamenta' für die Ordentliche Bischofssynode 1987" zum Thema "Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt".

Ausgangspunkt der Überlegungen war die Feststellung, daß neben der Kirchenkonstitution (Lumen Gentium) mit ihrer Betonung der gleichen Würde aller Getauften im Volk Gottes (Kap. 1-2) besonders auch die Pastoralkonstitution Kirche und Welt (Gaudium et Spes) die Grundlage für das Verständnis der Laien bildet. Die Gemeinschaft der ganzen Kirche ist Anfang und Einladung der Menschheit zu allumfassenden Communio mit Jesus Christus. Dabei muß die Kirche allerdings das, was sie in der Einleitung zur Pastoralkonstitution über die Würde und Gleichheit aller Menschen aussagt, noch deutlicher auch auf sich selbst anwenden. Für das Leben der Kirche bedeutet das u.a., daß Männer und Frauen als Subjekte der Kirche, als Mitglieder dieser Gemeinschaft ihre Fähigkeiten und Charismen entfalten, in das Leben der Kirche einbringen und für die Sendung zum Dienst an den Menschen fruchtbar machen können. Die existentiellen und geistlichen Erfahrungen, die von zahlreichen Christen in den verschiedenartig-

sten sozial-caritativen Diensten gemacht werden, haben bisher noch kaum das Selbstverständnis der Kirche und ihre Option für die Armen bestimmt.

Der Beirat begrüßte die Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz, weil sie klar von der gemeinsamen Berufung aller Glieder des Volkes Gottes in Taufe und Firmung ausgeht. Die Grundaussagen haben für konkrete Einzelbereiche jedoch noch mehr Konsequenzen, als sie in der bischöflichen Stellungnahme ausgesprochen werden. Wenn z.B. Frauen als Subjekte der Kirche wirklich gleichrangig zur Sprache kommen sollen, müßten sie als Trägerinnen der Glaubensvermittlung, vielfältiger diakonaler Dienste, als aktive Mitglieder der Gemeinde und des kirchlichen Lebens in der Kirche ausdrücklich anerkannt werden. Die faktische und rechtliche Ungleichheit der Frau sollte nicht nur in der Gesellschaft sondern in der Kirche selbst restlos überwunden werden. Die Zulassung der Frau zum geistlichen Amt gehört mit zur Problematik der Frau in der Kirche, die ebenso offen diskutiert und nicht nur als Engführung der Frauenfrage apostrophiert werden sollte. Nach dem Ausweis der Geschichte und heutigem theologischen Verständnis können Frauen zum Diakonat zugelassen werden. Der Beirat erinnert an den schon von den deutschsprachigen Synoden ausgesprochenen Wunsch, daß Frauen auch tatsächlich zu Diakoninnen geweiht werden sollen, zumal sehr viele Frauen seit langem in diakonalen Diensten tätig sind.

Der Beirat erwartet, daß die Grundaussagen der bischöflichen Stellungnahme über die *Communio* und *Missio* des ganzen Volkes Gottes das "Instrumentum laboris", den unmittelbaren Vorbereitungstext der Bischofssynode über die Laien, mitbestimmen werden.

Bärbel de Groot-Kopetzky

Wie gestaltet sich die Kirche, wenn Frauen und Männer ihre Persönlichkeit, Möglichkeiten und Tätigkeiten entwickeln können?

"Ein exakter Vergleich von Mann und Frau, welcher die wirklichen angeborenen Geschlechtsunterschiede aufdecken will, fordert als erste Vorbedingung eine neue Vergleichsbasis. Es dürfen nur Geschlechter verglichen werden in völlig gleicher Lage, also Männer bei männlicher Vorherrschaft mit Frauen bei weiblicher Vorherrschaft, oder Frauen bei männlicher Vorherrschaft mit Männern bei weiblicher Vorherrschaft oder Männer und Frauen bei völliger Gleichberechtigung der Geschlechter."

Mathilde Vaerting¹

Vorbemerkung

Die mir gestellte Frage fordert mich heraus zu bedenken, wie es denn nun wäre, wenn Frauen (und Männer) in die Lage versetzt wären, ihre Persönlichkeit, Möglichkeiten und Tätigkeiten im Raume der Kirche zu entwickeln. Sie könnte mich verleiten, anfangen zu träumen und ein Idealbild der Kirche zu entwerfen. In einem Schlage wäre alles besser: Die Kirche wäre lebendiger, naturverbundener, wärmer, mutiger, glaubensstärker, geselliger, sozial engagierter und im guten Sinne 'evangelisch' oder 'katholisch'. 'Volk Gottes' wäre dann nicht länger eine Sollaussage oder eine eschatologische Aussage über die Kirche, sondern beschriebe ihr Sein. In einer solchen Kirche würde Gott 'Geistes-gegenwärtig' und beziehungsreich zur Sprache gebracht werden. Und dies alles, wenn es der Kirche wirklich gelänge, Frauen und Männern Raum und Gelegenheit zu ihrer Subjektwerdung und Selbstentfaltung zu bieten.

Wahrscheinlich bin ich zu praxisbezogen, um mich mit Zukunftsbildern zu befassen; darum will ich mich auf einige konkrete Schritte beschränken, die auch unter den heutigen Möglichkeiten zu verwirklichen sind, wobei ich versuchen werde, feministische Kritik an den heutigen "patriarchalischen" Verhältnissen ernstzunehmen. Trotzdem ist es nicht ausschließlich meine Praxisbezogenheit, die mich dabei leitet. Es ist auch die Gefahr, die immer wieder droht, Frauen zu idealisieren und das Heil von ihnen zu erwarten. Gerade die Idealisierung der Frau hat zu einer Festschreibung ihrer Rollen und zu stärkerer Stereotypisierung von Frauen geführt, woran die erste Frauenbewegung, aber auch die Romantik nicht ganz unschuldig gewesen sind.² Ich erwarte nicht das Heil von einer feministischen Spiritualität³, von der 'Ekklesia of women' (wie Elisabeth Schüssler Fiorenza)⁴, von der 'Goddessmovement'⁵ oder von der/den Frau(en), sondern ich weiß, daß das Verhältnis von Über- und Unterordnung der Geschlechter nicht nur Frauen, sondern auch Männer an ihrer Personwerdung hindert, was sich letztlich an den Phänomenen von Frauenhaß und Angst vor Frauen und der psychischen Erkrankung der sehr 'weiblichen' Frau zeigt.⁶ Es geht mir letztlich um die Vision, die in dem Tauftext von Gal 3,28 dem/der Neugetauften verheißen und in der kirchlichen Gemeinschaft antizipiert wird, nämlich die Gleichheit von Mann und Frau als das Ende geschlechtlicher und Überordnung. Es geht nicht um das Verschwinden biologischer und psychischer Geschlechtsunterschiede. Auf diese Weise wäre der Friede (und nicht die Ordnung) Gottes in der Gemeinde verwirklicht, von dem Paulus 1 Kor 14,33ff spricht, aber dann nicht länger auf Kosten der Frauen, die er oder einer seiner Nachfolger zum Schweigen und Gehorsam verurteilt.

1. Subjektwerdung von Frauen

Daß Frauen (und Männer) in der Kirche auf ihrem Weg zur Selbstwerdung stimuliert, unterstützt und begleitet werden, ist auch heute noch eher ein Wunschdenken und -sprechen als die kirchliches Handeln bestimmende Option. Bewußt und unbewußt werden Frauen aufgrund ihres Verhältnisses zu anderen benannt als 'Frau des ...' und 'Mutter der/des ...' Werden Frauen nicht immer noch verängstigt, daß sie ihr Aufkommen für ihre eigene Individualität mit der Aufgabe ihrer Beziehungen zu anderen, zu ihrem Mann, zu ihren Kindern, zu ihrem Chef, im Frauenkreis, im Pfarrgemeinderat usw. zu bezahlen hat? Subjektwerdung von Frauen heißt nicht Beziehungslosigkeit oder Absolutierung des Subjektes; es heißt vielmehr Selbstwerdung in Beziehung zu anderen, wobei diese Selbstwerdung aber nicht in den Beziehungen zu anderen aufgeht.⁷ Sie setzt freie Wahl und Mitgestaltung dieser Beziehungen voraus. Daß das nicht immer spannungsfrei geschieht, ist selbstverständlich. In der Verkündigung und Pastoralarbeit müßten diese Spannungen benannt, erprobt und verarbeitet werden.

2. Möglichkeiten für Frauen

In beinahe allen - abgesehen von einigen wenigen Reservaten, wie z.B. die Bischofssynode - Gremien auf niedrigster und höchster Ebene sind Frauen vertreten. Die Hoffnung der Feministinnen, daß Frauen parlamentarische Gepflogenheiten, aggressive Gesprächstechniken und patriarchalen Herrschaftsstil ändern würden, ist bisher unerfüllt geblieben. Abgesehen von einzelnen herausragenden Frauen fallen Frauen kaum ins Auge, es sei denn durch ihre Massalität bei den Grünen. Man(n) sagt, daß Frauen weniger interessiert sind und oft gar nichts zu sagen haben.

Bei dieser nur oberflächlich richtigen Beobachtung bleiben aber folgende Tatsachen unberücksichtigt:

- daß Frauen oft andere Prioritäten stellen als Männer;
- daß Frauen sich in Besprechungen mehr aufgabengerecht verhalten, als daß sie unbedingt ihre Meinung, die bereits von anderen vertreten wurde, vortragen müssen;
- daß sie immer wieder erfahren haben, daß sie keine Gelegenheit bekommen, sich zu Wort zu melden (ihre höhere und schwächere Stimme ist ein unüberhörbarer Nachteil);
- daß sie, wenn sie sprechen, sehr viel häufiger unterbrochen werden;
- daß ihre Vorschläge zur Lösung eines Problems abgelehnt werden, jedoch oft am Ende einer Besprechung von einem Mann aufgegriffen und dann aufgrund seiner Autorität angenommen werden!⁸

Die oft zu konstatierende Sprachlosigkeit der Frauen ist keine Naturerscheinung, sondern hängt u.a. mit unserer androzentrischen Gesprächskultur und der geringeren weiblichen Erfahrung in Leitungsaufgaben zusammen.

Es wäre wichtig, in den verschiedenen Gruppen in der Kirche, in denen Frauen mitarbeiten, zu ermitteln, welche Probleme sie selbst sehen und nicht, welche sie erachtet werden zu sehen. Gerade als diejenigen in einer untergeordneten Stellung sehen sie sich dazu gezwungen, ihre Umgebung und ihre Gesprächspartner sehr genau zu kennen und die hinter rationalen Argumenten versteckten emotionalen Untertöne zu hören. Im Hinblick auf Erneuerung und Vitalisierung der Kirche auf Ortsebene ist die scharfe Beobachtung der Frauen von großer Bedeutung. Sie könnte die vorhandenen Tragkräfte in der Gemeinde besser einschätzen und künftige Enttäuschungen über zu hoch gegriffene Pläne vermeiden helfen. Viele Möglichkeiten und Fähigkeiten von Frauen (und Männern) bleiben im Raum der Kirche ungenutzt, weil sie unerkannt bleiben. Das gesellschaftliche Rollenverständnis von Mann und Frau wird ungeprüft übernommen und auf die Arbeitsverteilung im kirchlichen (Ehren-)Amt angewendet: Versorgung der Kranken und Alten sowie Katechese und Gruppenarbeit mit Kindern ist für Frauen reserviert; Leitung, Verkündigung

Repräsentanz und politisches Engagement für Männer. Es ist kaum auszudenken, wie viele Talente, männliche und weibliche, frustriert und nie geweckt werden.

Frauen haben die Möglichkeit (wie auch Männer für ihr Geschlecht, aber das wird in unserer Kultur immer schon geleistet), Sprachrohr der Ängste und Nöte ihrer Geschlechtsgenossinnen zu werden. Sie können und müssen frauenspezifische Probleme und Situationen sichtbar und hörbar machen, wie z.B. die Einsamkeit älterer Witwen, die nachmittags in den Städten die Cafés bevölkern.

Wegen ihrer untergeordneten Stellung sind Frauen weniger abhängig von Statussymbolen, da sie sich mit deren Fehlen für ihre Aufgabenbereiche abgefunden haben, abgesehen von den typischen Jubiläumsansprachen, in denen die unersetzliche Arbeit der Frau gelobt wird, für die aber schnell ein Ersatz gefunden wird. Sie sind mehr dazu geneigt, ihre Fähigkeiten ehrenamtlich zu gebrauchen. Der Zweck ihrer Tätigkeit, die gemeinsame Arbeit und die Kontakte, motiviert sie mehr als damit verbundene Vorrechte.

Es ist wichtig, die Möglichkeiten von Frauen, andere bei der Arbeit miteinzubeziehen, zu nutzen. Gerade im Umgang mit Kindern und Zuversorgenden haben sie gelernt, deren Fähigkeiten zu entwickeln und sie aufeinander abzustimmen. Es geht ihnen nicht so sehr darum, so schnell wie möglich das beste Resultat zu erreichen, sondern um das Bestmögliche unter Einbeziehung aller.

Schließlich müßten die Möglichkeiten, die Frauen zur Erneuerung der Symbolsprache in der Kirche erbringen könnten, genutzt werden. Die Experimentierfreude und Kreativität der Frauengruppen, in denen die religiöse Phantasie sensibilisiert wird, sollten begrüßt und bestätigt und nicht mit einem Blick ins dogmatische Lehrbuch disqualifiziert werden. Eine kritische Rückbesinnung auf die Androzentriertheit kirchlicher Sprache sollte von Frauen und Männern geleistet werden.

3. Tätigkeiten von Frauen und Männern

Zwar wird die religiöse Sozialisierungsarbeit für Kinder noch immer von Frauen geleistet, aber sehr viele jüngere Frauen entziehen sich diesem Auftrag. Auf die Dauer ist dieser Entzug für die Kirche lebensgefährlich. Es hilft aber wenig, immer wieder Appelle an Frauen und Mütter zu richten, mit dem Hinweis auf ihre unersetzliche Funktion. Frauen weigern sich, diese Erziehungsarbeit zu leisten, weil sie die christliche Tradition erfahren haben als ein religiöses System, das ihnen half, das irdische Tränental im Hinblick auf die Ewigkeit zu erleiden. Das Evangelium als beglückende Erfahrung der Befreiung zum Selbst in Beziehung zu Gott und zum Menschen in seinem sozialen Kontext blieb unausgesprochen. Es wäre wesentlich wichtiger, daß die Kirche Männer und Väter in den Familien, Kirche und Schule zur religiösen Unterweisung miteinbeziehen würde. Erziehungsarbeit ist nicht das Privileg der Frauen. Erfahrungen zuverlässiger Väterlichkeit und Mütterlichkeit ist für Kinder von großer Bedeutung, aber auch für die Väter und Mütter selbst.⁹ Die Einseitigkeit der Bindung an die Mutter mit allen inhärenten Gefahren wäre aufgehoben in einer triadischen Verbindung.¹⁰

Anmerkungen

- 1 Mathilde Vaerting, Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib, Bd. I, Karlsruhe 1921, in: Zur Psychologie der Frau. Die Frau in der Gesellschaft. Frühe Texte, hg. von Gisela Brinker-Gabler (FTB 2045), Frankfurt 1979, 71.
- 2 Siehe Diane Tennis, Is God the Only Reliable God? Philadelphia 1985, die schreibt: "In short, much of the first wave of feminism had the effect of reinforcing roles and stereotypes of women." (29) Siehe auch Kurt Lüthi, Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion, Wien-Köln-Graz 1985.
- 3 Siehe Carol P. Christ, Diving Deep and Surfacing. Women Writers on Spiritual Quest, Boston 1980; Elga Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum (Kohlhammer TB 1038), Stuttgart u.a. 1985.

- 4 Siehe Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983; vgl. auch Bernadette J. Brooten, Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext, in: Einwürlfe 2 (1985) 62-93.
- 5 Siehe Naomi R. Goldenberg, Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions, Boston 1979; Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, München 1980.
- 6 Siehe Phyllis Chesler, Women and Madness, Garden City NY 1972.
- 7 Siehe Carol Gilligan, In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development, 1982 (dt.: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München-Zürich 1984).
- 8 Siehe Carol Gilligan, ebd.; Senta Trömel-Plötz (Hg.), Gewalt durch Sprache (FTB 3725), Frankfurt 1985.
- 9 Siehe Diane Tennis, a.a.O. 114: ihr Appell an die Väter.
- 10 Siehe Margarete Mitscherlich, Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter, Frankfurt 1985.

Elmar Klinger

Der Laienkatholizismus - die Kirche der Laien.
Das Problem der Rezeption des Konzils in Deutschland⁰

Die Laienfrage ist vor allem eine Frage an den Laien; denn nirgendwo kann jemand eine Position innehaben, die er nicht ausfüllt. Man kann niemandem etwas einräumen, das ihm nichts sagt, das er gar nicht will und mit dem er sich auch nicht identifiziert. Denn niemand kann etwas besitzen, das er nicht vorher erwirbt.

Das Konzil hat die Stellung des Laien in der Kirche umfassend bestimmt. Er ist Träger ihrer Aufgaben und hat Anteil an der Sendung Christi selber. Er hat Anteil an seinen Ämtern. Aber es gibt nicht nur die Aussagen des Konzils über die Stellung des Laien in der Kirche. Es gibt noch die Aussagen des Laien selber über seine Stellung in der Kirche des Konzils.

Dieser Beitrag befaßt sich mit repräsentativen Aussagen der zweiten Art. Sie betreffen nicht die Kirche überhaupt, sondern die Kirche in Deutschland. Wer ist der Laie in ihr? Identifiziert er sich mit dem Konzil? Ist er Träger der Kirche oder Funktionär?

Solche Fragen kann man selbstverständlich allen Gruppen in der Kirche stellen. Sie sind ein gesamtökologisches Problem. Dennoch und gerade wegen dieses ihres umfassenden Charakters ist und bleibt es sinnvoll, sie unmittelbar der betroffenen Gruppe zu stellen.

Daher befaßt sich mein Beitrag mit dem Laienkatholizismus in Deutschland. Er ist eine sehr einflußreiche Gruppierung. Seine Stellungnahmen sind profiliert, in einem hohen Maß repräsentativ und ohne großen Aufwand für jedermann leicht

zu erreichen. Denn er besitzt im Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine mächtige Organisation. Diese hat einen unbezahlbaren Vorteil: Sie spricht alles Falsche klar und deutlich aus.

Die Frage ist also: Was sagen diese Laien von ihrer Stellung in der Kirche und wie verhält sich das, was sie von ihr sagen, zur Aussage des Konzils?

In einem ersten Kapitel wird von mir die Position dieses Laienkatholizismus in einer These dargestellt, und in einem zweiten wird sie theologisch bewertet.

1. Die These

Der Laienkatholizismus in Deutschland versteht sich als Gruppierung in der Kirche, aber nicht als Gruppierung der Kirche. Er ist eine Gruppierung, die weder von sich noch von einer anderen Laiengruppierung behauptet, daß sie selber Kirche ist. Er vertritt die These, Laien haben in der Kirche eine Funktion, aber sind nicht ihre Träger. Sie haben die Funktion eigenständig in ihr tätig zu sein, aber nicht sie zu verkörpern. Sie sind keine ihr Wesen bestimmende Kraft.

Dieses funktionshafte Verständnis der Aufgabe des Laien durchzieht alle Dokumente des Laienkatholizismus in Deutschland und wird von seinen Vertretern auch theoretisch untermauert; denn sie unterscheiden prinzipiell zwischen Kirche und Katholizismus. Die Kirche ist eine geistliche Einrichtung,

der Katholizismus hingegen eine welthafte Kraft.

Ich möchte zunächst auf Eigenarten des Sprachgebrauchs der Dokumente dieses Katholizismus verweisen und dann seine Theorie erläutern.

Im Sprachgebrauch fällt auf, daß man das Wort Kirche fast ausschließlich in einem statushaften Sinn verwendet. Sie ist eine Größe, der man untersteht. Man spricht von ihr so gut wie nie in einem seinshaft-personalen Sinn. Es gibt niemand, der annimmt, daß er so, wie er zu ihr gehört, sie auch selber wirklich ist. Man identifiziert sie nie mit Personen, immerzu jedoch mit Institutionen.

Die Synode ist keine Versammlung von Bischöfen und Laien, sondern der Bistümer in Deutschland. Die Amtspersonen sind in diesem Sprachgebrauch nicht die Träger des Auftrags Christi, sondern nehmen ihn lediglich wahr. Sie wirken auch nicht mit anderen Personen zusammen, sondern lediglich mit ihren Diensten.¹ Man spricht von einer Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, sagt aber vom Gottesvolk nie, daß es die Kirche selber ist. Sie ist nicht die Gemeinschaft des Volkes Gottes, sondern die ihm vorgeordnete Instanz.²

Dieser personenfeindliche statushafte Sprachgebrauch beherrscht die Erörterung aller Detailprobleme. Es gibt einen Beschluß "Kirche und Arbeiterschaft", der indessen nichts von der Kirche der Arbeiterschaft enthält. Man bringt ein solches Wort selbst dann nicht über die Lippen, wenn man von der kirchlich organisierten Arbeiterschaft redet,

obwohl man doch sogar von der Kirchengauffassung der Arbeiter sagen muß, daß Kirche darin die Kirche der Arbeiter ist. Es gibt diesen personbezogenen Sprachgebrauch jedoch auch in anderen Zusammenhängen nicht. Man spricht nie von einer Kirche der Lehrlinge, der Schüler, der Studenten, der 13jährigen. Bei den Jugendlichen fällt dieser Mangel besonders auf; denn es gibt ein Dokument über Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Es enthält ausschließlich Anweisungen für die Jugendarbeit, aber nirgendwo eine Botschaft für die Jugend selbst. Sie ist das Objekt, nicht das Subjekt einer Erziehung durch die Beauftragten der Kirche.

Das Gegenstück zu solchem statushaften Gebrauch ihres Namens, nämlich den seinshaft-personalen Gebrauch, findet man im Schlußdokument der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla.

Dort heißt es in der Nummer 1184 nach deutscher Zählung: "Der Jugendliche in der Kirche. Die jungen Menschen müssen fühlen, daß sie die Kirche sind, indem sie die Kirche als Stätte der Gemeinschaft und Mitwirkung erfahren. Daher akzeptiert die Kirche ihre Kritik, denn sie kennt die Grenzen ihrer Mitglieder und führt sie zur allmählichen Verantwortung bei ihrem eigenen Aufbau hin, bis sie sie als Zeugen und Missionare insbesondere zur großen Masse der Jugendlichen, aussendet. In ihr fühlen sich die Jugendlichen als neues Volk, als das Volk der Seligpreisungen, das keine andere Sicherheit besitzt als Christus."² a

...

Der Schlüssel zu dieser personalen Verwendung des Namens Kirche ist der Volk-Gottes-Begriff. Denn alle Menschen des Volkes Gottes sind dazu berufen, die Gemeinschaft dieses Volkes in Christus zu bilden. Sie können daher als Mitglied und Träger dieser Gemeinschaft auch selbst die Kirche sein.

Puebla spricht daher von der Kirche Lateinamerikas. Sie ist fähig, heißt es in der Nummer 234, ihre eigene "Realität als Volk Gottes freudig zu bestätigen.". Sie ist "ein universales Volk, das die übrigen Völker durchdringt, um ihnen zu helfen, sich zu verbrüdern und zu einer großen Gemeinschaft zusammenzuwachsen, so wie sie Lateinamerika zu ahnen begann."³ Sie ist "ein universales Volk, dazu bestimmt, das Licht der Völker zu sein."⁴

Die Kirche in Deutschland indes spricht statushaft von sich und sie entwickelt auch eine Theorie dieses ihres eigenen Begriffs von sich. Man findet sie in einem Interview der Herderkorrespondenz vom Januar 1985, S. 23. Dort vertritt Prälat B. Hanssler, geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken von 1957-1970, auf die Frage nach der Präsenz des Katholizismus in der westdeutschen Gesellschaft heute, folgende Auffassung:

"Für mich ist klar, daß die Kirche als Repräsentation der transzendenten Wahrheit auf den Staat hin sprechen muß, da ist der Adressat der Staat. Aber zur Beantwortung Ihrer Frage ist für mich die Unterscheidung Kirche - Katholizismus sehr wichtig. Kirche ist das Volk Gottes, das aus der Offenbarung lebt. Katholizismus hingegen ist für mich ein kultureller Begriff und in keiner Weise

identisch mit Kirche, der Katholizismus ist ein Element der Gesamtheit von Gruppen, die die Gesellschaft bilden und in ständigem Gespräch, im Ringen miteinander, in der Konfrontation wie im Dialog sich miteinander einigen. In diesem Sinne ist der Katholizismus Partner in der Gesellschaft, die Kirche ist Partnerin des Staates... Die Kirche ist Verkünderin und Zeugin des Glaubens in den kirchlichen Binnenbeziehungen, aber zur Bestimmung ihrer Präsenz in der weltlichen Gesellschaft kann man auf die genannte Formel nicht verzichten, wenn nämlich festgestellt werden soll, was Offenbarungswahrheit im Gegenüber zur profanen Gesellschaft überhaupt bedeuten kann. Ich muß das ja auch einem Politologen vermitteln, der pfeift auf eine rein innerkirchliche Begriffswelt. Er braucht eine klare Beschreibung der Begründung des Gesellschaftsbezuges, damit er würdigen kann, was die Kirche will und wofür sie ist...."⁵

Diese Auffassung von Kirche und Katholizismus vertritt auch der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Maier. Er sagt in einem Aufsatz über die Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus unter der Überschrift: 'Kirche oder Katholizismus': "Doch gibt es Bereiche, in denen man auch heute von Katholizismus sprechen kann, ja muß, nämlich überall dort, wo katholische Einzelne und Gruppen sich anschicken spezifische Aktivitäten in der Welt zu entwickeln, ja sogar schon dort, wo sie in der Gesellschaft als spezifische, als unterscheidbare Gruppen sichtbar werden. Die Katholische Arbeiterbewegung (KAB) ist selbstverständlich nicht die Kirche, aber sie ist ein Teil des deutschen Katholizismus: das Zentralkomitee ist nicht die Kirche, aber es repräsentiert den organisierten Katholizismus."⁶ Er ist auch der Meinung, daß Theologie

etwas Innerkirchliches ist. Sie hat nach seiner Auffassung niemals säkularen Rang.⁷

Diese Analyse zur Stellung des Laien im Laienkatholizismus der Kirche in Deutschland möchte ich jedoch nicht abschließen, ohne eine Definition von dem gegeben zu haben, was nach meiner Auffassung ein Verbandskatholik ist. Er ist ein Katholik, der nicht fähig ist, von der katholischen Kirche zu sagen, daß sie die Kirche der Katholiken ist. Ein Träger der Seelsorge wird er in dem Augenblick, wo er anfängt, diese Meinung zu vertreten.

2. Bewertung

Die Mängel des Sprechens von der Kirche im Laienkatholizismus sind offenkundig. Sie sind das Problem der Rezeption des Konzils durch diesen Katholizismus. Diese Rezeption ist daher auch nicht schöpferisch, sondern restriktiv. Sie unterliegt statushaften Einschränkungen.

Das Konzil hat ja zwei Kirchendokumente verfaßt: Die Konstitution über die Kirche - *Lumen gentium*, und die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute - *Gaudium et spes*.⁸

Eine Rezeption dieser Dokumente hat nur in einem sehr begrenzten Umfang stattgefunden. Jenes über die Kirche ist nur in einer Vorform bis zu uns gelangt, nämlich in der Fassung zwei, wo zwischen Kirche und Volk Gottes unterschieden wird und das Volk Gottes mit Laien und die Kirche mit

.....

Priestern und Bischöfen identisch ist. Eine Rezeption des zweiten Dokuments, nämlich der Pastorkonstitution, hat indessen überhaupt nicht stattgefunden. Sie ist eine Konstitution, die man verschweigt; denn sie spricht im Namen der Kirche des Volkes Gottes überhaupt. Und sie nennt zudem das Prinzip ihres Werdens, nämlich die Berufung des Menschen durch Gott in Christus, ein Prinzip, an das weder der Katholizismus noch offenbar die Kirche in Deutschland glaubt. Daher ist auch der Gedanke nicht populär, daß man den Weltdienst des Laien als einen Heilsdienst der Kirche selbst begreifen muß und den Heilsdienst der Kirche nicht auf die Priester beschränken darf. Denn er ist ein Dienst am Menschsein überhaupt, ein Dienst am Volk Gottes in Christus.

Die Rezeption des Konzils in Deutschland ist daher unzureichend. Sie hat sein Zentrum noch nicht erreicht, nämlich den pastoralen Auftrag der Kirche selbst. Daraus entsteht eine Situation der Unglaubwürdigkeit. In ihr befinden sich Laien, Priester und Bischöfe.

Man unterstützt auf breiter Front, in vielen ihrer Mitglieder und durch Vertreter auf allen ihren Ebenen, einen Verrat am Zweiten Vatikanischen Konzil.⁹

Die Kirche in Deutschland steht daher vor zwei Problemen, nämlich vor jenem der Personalität und jenem der Säkularität. Denn sie hat die Aufgabe, sie selbst zu sein in den Mitgliedern, die zu ihr gehören. Sie ist ohne deren Trägerschaft in den meisten Lebensbereichen der Gesellschaft überhaupt nicht existent. - Das Problem der Säkularität betrifft

die Arbeit ihrer Mitglieder; denn sie hat von ihrem kirchlichen Wesen her befreiende Kraft. Ein Katholizismus, der nicht wirklich die Kirche ist, verliert seine innere Legitimation. Er ist auch ohne jegliche Ausstrahlung nach außen. Am Ende steht er vor dem Problem, daß er sich nicht einmal den Katholiken selber mehr vermitteln kann. Er wird zu einem sterilen Phänomen.

Die Bekehrung zum Konzil ist für den Katholizismus in Deutschland daher überfällig. Sie ist seine einzige Chance.

Anmerkungen

- 0 Dieser Beitrag wird demnächst veröffentlicht in dem Buch: E. Klinger / R. Zerfaß (Hg.), Kirche der Laien, Würzburg 1986.
- 1 Vgl. die im Auftrag des Präsidiums der gemeinsamen Synode herausgegebenen Beschlüsse der Vollversammlung; Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1976, 654.
- 2 Vgl. ebd. 653 (1,4): "An der Aufgabe der Kirche, Träger der Heilssendung Christi zu sein, haben die ganze Gemeinde und jedes ihrer Glieder Anteil. Von der gemeinsamen Verantwortung kann niemand sich ausschließen oder ausgeschlossen werden. Kraft der Taufe und Firmung wirken alle in ihrer Weise mit am Auftrag Christi, seine Botschaft zu verkünden, seine Gemeinde aufzubauen und sein Heil in der liturgischen Feier zu vergegenwärtigen und im Leben zu bezeugen."

Dies bedeutet: Die Gemeinde und ihre Mitglieder haben Anteil an den Aufgaben der Kirche, die ihrerseits Träger der Heilssendung Christi ist. Subjekt dieser Aufgaben ist folglich die Kirche und nicht ihr einzelnes Mitglied. Man spricht daher auch von einer gemeinsamen

Verantwortung für die Heilssendung der Kirche. In Wirklichkeit aber haben das Volk Gottes und sein einzelnes-Mitglied nicht an der Sendung der Kirche, sondern an der Sendung Christi selber teil. Sie sind daher beide mehr als die Kirche. Durch die Teilnahme beider an den Ämtern Christi wird die Kirche erst überhaupt konstituiert. Sie ist die Kirche Jesu Christi kraft der Sendung ihrer Mitglieder durch Christus selber. Diese sind nicht das Objekt ihrer Betreuung, sondern das Subjekt ihrer Existenz. Sie lebt in ihrem Leben, sie leidet an ihrer Not und schöpft Hoffnung aus ihrer Berufung. Daher ist die Kirche ohne ihre Mitglieder gar nicht Kirche. Denn sie ist als Kirche selber das Volk Gottes. Sie ist das Volk Gottes in Christus.

Ein Laie, der nicht behauptet, daß er an der Sendung Christi teilnimmt, kann auch nicht die Kirche bilden. Sie ist nicht seine Berufung. Er ist ihr vielleicht gehorsam. Aber er ist nicht ihre Kraft. Er verläßt sich nicht auf sie und sie verläßt sich nicht auf ihn. Beide sind einander entfremdet.

Hinter der pastoralen Situation der Kirche in Deutschland steht folglich ein schwerwiegender theologischer Irrtum, nämlich die Leugnung der Teilnahme des Laien an den Ämtern Christi als eines Prinzips der Kirche selbst.

- 2 a Hervorhebung von mir.
- 3 Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8). Bonn 1979, Nr. 233.
- 4 Ebd. Nr. 237.
- 5 Man vgl. den prinzipiellen Gegensatz zur Pastoralkonstitution. Dort heißt es in der Nr. 40 von der Kirche, daß sie "der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft ist." Zum prinzipiell neuen Licht des Konzils zu Fragen von Staat, Kirche und Gesellschaft vgl. man den Kommentar von Y. Congar, in: LThK

Erg. Bd. III, Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg 1968, 397-422.

Die Kirche ist als Kirche Gesprächspartner der Gesellschaft; denn sie existiert ja in den Menschen, die zu ihr gehören und nicht nur auf der Ebene des Staates. Ist der Katholizismus der Träger des Gesprächs der Kirche mit anderen Gruppen der Gesellschaft, was er ja tatsächlich ist, dann muß er fähig sein als Kirche zu sprechen. Denn ohne diese Kompetenz verliert das Gespräch der Kirche mit der Gesellschaft sowohl für die Kirche, wie auch für die Gesellschaft ihren Sinn, für die Kirche, weil sie in ihm gar nicht vertreten ist, für die Gesellschaft, weil sie gar nicht mit der Kirche spricht. Sie begegnet lediglich inkompetenten Mitgliedern von ihr. Nichts, aber auch gar nichts kann sich in einem solchen Gespräch bewegen. - Die Trennung von Kirche und Katholizismus im Sinne Hansslers ist eine hierarchistische Perversion der Gesamtekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

- 6 H. Maier, Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus, in: Schriften zu Kirche und Gesellschaft 1. Freiburg 1983, 175.
- 7 H. Maier erweitert den hierarchischen Unterschied von Priestern und Laien; denn er dehnt ihn auf die Laien selber aus. Er sagt, daß es Laien gibt, die im Namen der Kirche handeln - nämlich die Mitglieder von Räten - und Laien, die nicht in ihrem Namen handeln - nämlich die Vereinsmitglieder und die Mitglieder der politischen Parteien. Sie sind in der Kirche aber handeln nicht in ihrem Namen. Vgl. zu dieser funktionalistischen These: H. Maier, a.a.O. 182-183.

Die These, die H. Maier vertritt, ist in vieler Hinsicht eigenartig und falsch. Sie ist eigenartig, weil er sie mit der Stelle des Konzils begründet, wo es ausdrücklich erklärt, daß Christen im Namen der Kirche handeln können: Pastoralkonstitution Nr. 76. Es gibt ein Handeln im eigenen Namen, kraft einer Gewissensentscheidung, und

Handeln im Namen der Kirche. Maier interpretiert dieses zweite Handeln rein funktional, weil es ein Handeln zusammen mit den Bischöfen ist. Wer im Namen der Kirche etwas tut, tut es im Namen des hierarchischen Amtes.

Das Konzil jedoch sagt weder, daß Mitgliedschaft in den Räten genügt, um für die Kirche zu handeln, noch sagt es, daß ein kirchliches Handeln an eine kirchliche Funktion oder Beauftragung gebunden sei. Es sagt vielmehr das Gegenteil: Laien sind als Laien nicht die Träger eines Amtes der Kirche, sondern der Ämter Christi selber. Sie können und müssen auch kraft eigener Sendung im Namen der Kirche handeln; Eigenverantwortlichkeit gehört zu den Prinzipien kirchlicher Existenz, nicht zu deren Grenzen.

Solches Handeln kann standesspezifisch sein, ist aber nicht an einen Stand gebunden; denn selbst Heiden, die nicht zur Kirche gehören, können in ihrem Namen handeln, z.B. kann ein Heide taufen.

Die hierarchistische Reduktion des Kirche-seins der Laien auf eine innerkirchliche Betätigung nimmt der Kirche als Kirche ihren gesellschaftlichen Horizont und der Gesellschaft ihren Charakter, primärer Ort der Verwirklichung des Christ-seins der Kirche zu sein. - Der Katholizismus kann bei einer solchen Spaltung seiner Existenz unmöglich die befreiende Botschaft des Konzils vertreten.

8 Vgl. E. Klinger, Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan Kardinal Suenens, in: Die Kraft der Hoffnung. Festschrift für Alterzbischof J. Schneider (hrsg. von der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg). Bamberg 1986, 142-150.

9 Aufschlußreich sind viele Stellungnahmen wichtiger Vertreter des Laienkatholizismus zur Theologie der Befreiung. Sie erfährt eine bisweilen neurotische Ablehnung; denn sie ist die Theologie der Kirche des Volkes Gottes.

Stefan Knobloch

Die Arbeitsgruppen des Symposions

DIE FRAU IN DER KIRCHE

Eine erste Arbeitsgruppe hatte sich, angeregt durch das Impulsreferat von Frau Groot-Kopetzky, mit der Unternummer 2.6 der DBK-Stellungnahme zu den Lineamenta befaßt. Die kritischen Anmerkungen der Gruppe lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Es fehlt zunächst die positiv-kritische Aussage darüber, was Frauen in der Kirche bedeuten; daß ohne sie Kirche nicht als Kirche zu denken ist. M.a.W., das Kirchenverständnis des II.Vatikanums wäre hier einzuholen und anzuwenden gewesen. Statt dessen spricht die DBK-Stellungnahme sofort von der Abnahme der Identifikation der Frauen "mit der Kirche" (drängt sich hier möglicherweise ein vorvatikanisches Kirchenverständnis erneut in den Vordergrund?).
2. Im Zusammenhang ihrer Aufforderung, sich der besonderen Bedeutung der Frau für das Apostolat der Kirche bewußt zu werden, warnt die DBK-Stellungnahme vor der Einführung, "die Problematik der Frau in der Kirche vor allem auf die Frage ihrer Zulassung zum geistlichen Amt zu fixieren". So sehr diese Warnung berechtigt ist, darf das nach der anderen Seite nicht heißen, das geistliche Amt für Frauen erst gar nicht zu einem Diskussionspunkt zu machen. Diese Frage gehört vielmehr zum Gesamtkomplex der zu diskutierenden Probleme. Daß dabei von "Zulassung" zum geistlichen Amt die Rede ist, ist möglicherweise wieder ein Indiz einer nur halbherzigen Orientierung am Kirchenverständnis des II.Vatikanums.
3. Frauen könnten und sollen sich schon heute in das Amt des Diakonates teilen (also zum Amt des Diakonates "zugelassen" werden).

4. Es genügt nicht, zur Überwindung der faktischen und rechtlichen Ungleichheit der Frau in der Gesellschaft aufzurufen, wie das in einer Stellungnahme der DBK von 1981 "Zu Fragen der Stellung der Frau in der Kirche und Gesellschaft" geschah, sondern diese Ungleichheit muß auch in der Kirche selbst gesehen und verringert werden.

ZUR BEGRIFFSHERMENEUTIK VON "COMMUNIO UND MISSIO"

Der zweiten Gruppe ging es um die Vertiefung der Problematik, die sich in dem von der DBK-Stellungnahme verwendeten Begriffspaar "Communio und Missio" zur Beschreibung zweier wesentlicher Grundvollzüge der Kirche widerspiegelt. "Die Communio, als welche die Kirche lebt, ist gleich ursprünglich und gleich wesentlich Trägerin der Missio für die Welt. Entsprechend hängt die Sendung des Laien in der Welt mit seiner Berufung zur Communio der Kirche unlösbar zusammen".

1. Die Unterscheidung in "Communio und Missio" als zwei Grundvollzügen der Kirche darf nicht so gehandhabt werden, daß dabei eine Einheit in einer dritten Größe gesucht wird. Hier ist das eine jeweils das andere, die Communio ist Missio und die Missio ist Communio.
2. Die Unterscheidung hat nur partiell etwas zu tun mit der Unterscheidung von "Priester und Laie"; denn sowohl die Communio wie die Missio wird von allen mitgetragen.
3. Der Dualismus zwischen Priester und Laie in der Kirche muß aufgrund eines funktionalen Verständnisses des Amtes überwunden werden. In der Taufe vollzieht sich die ontologische Teilnahme am dreifachen Dienstwerk Jesu. Das Amt dagegen ist viel eher eine (sakramentale) Funktion - eine ministeriale Funktion, wie das Dekret über Leben und Dienst der Priester (Nr.2) sagt. Die Funktion des Amtes ist es in besonderer Weise, die übergreifende Einheit der

Kirche zu repräsentieren. Daß dabei aus dem Presbyterium der "Klerus" geworden ist (im Sinne eines "Standes"), darin beruht das Problem.

4. Die bisherige Ortsbestimmung von Amtsträgern und Laien unterliegt einer offenkundigen Veränderung. Es ist wichtig zu sehen, daß in diesem Wandel ein Ruf des Gottesgeistes in unsere Zeit liegt. Hier verwirklicht sich etwas von dem, was im II.Vatikanum gesät worden ist. Die Diskussionen darüber stellen ein Hoffnungs-, nicht ein Gefahrenpotential der Kirche dar.
5. Es muß in der Kirche plurale Communio-Erfahrungen geben dürfen. Die Angst um die Communio muß "bestanden" werden im Sinn einer positiven Auseinandersetzung zwischen Amt und Laien. Die Communio in den Mittelpunkt zu stellen, bedeutet also nicht, aus falschen Harmonisierungstendenzen heraus die gegebenen Pluralismusaspekte der Communio zu unterdrücken und auszumerzen.

KONKRETE ANSATZPUNKTE

Die dritte Gruppe dachte über konkrete Ansatzpunkte nach, in denen etwas getan werden könnte zur Stärkung des Basisbewußtseins (in) der Kirche.

1. Die vielen im diakonischen Sektor tätigen Christen machen Erfahrungen, bisweilen Grenzerfahrungen, die theologisch bedeutsam, in den Kirchengemeinden aber kein Thema sind. Solche Erfahrungen an die Gemeinden rückzukoppeln, könnte ein Weg zur basiskirchlichen Bewußtseinsbildung sein (vgl. Diakonie und Evangelium in der Dritten Welt).
2. Die Gremienarbeit (PGR u.a.) orientiert sich am Vereinskommment und hat vergessen, daß Rotationen innerhalb sol-

cher Gremien wichtig sind, um andere Leute und Ideen zum Zuge kommen zu lassen. Es müßte überprüft werden, ob sich ein PGR aus Leuten zusammensetzt, die etwas tun, oder aus Leuten, die wie eine abstrakte Obergruppe über allem stehen (wollen).

3. Es ist zu arbeiten an der Kompetenzoptimierung der Hauptamtlichen, damit sie mit Menschen und Gruppen besser umzugehen lernen. Ihre schnelle "Entmachtung" in den letzten Jahren hat Wunden und Kränkungen hinterlassen, die sich zu gern in Vetorechten zu Wort melden, während die erforderliche Fähigkeit, in der heutigen Situation mit Menschen und Meinungen umzugehen, unentwickelt geblieben ist.
4. Den freien Gruppenbildungen in der Kirche ist das freie Fluten der Kirche anzumerken. Die Gemeindeftheologie sollte sich also nicht nur um die "Gemeinde" bemühen, sondern sich im Sinn einer Doppelstrategie auch den freien Gruppen als einem sensiblen Unternehmen der Subjektwerdung vor den Augen Gottes zuwenden.
5. Die Liturgie ist als die "Feier des Gottesvolkes" ins Bewußtsein zu heben. Über Taufe und Firmung wird die Befähigung zu dieser Feier mitgeteilt.
6. Die Verkündigung sollte sich an einen "indikativen Stil" halten. Dieser hat das Selbstwertgefühl der Beteiligten zu heben. Das hätte Bedeutung für den freien Umgang der Leute miteinander. Wie anders ist es, wenn man im Gottesdienst normalerweise "um 5 cm kleiner" wird?

Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den "Lineamenta"
für die Ordentliche Bischofssynode 1987

Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt - 20 Jahre nach
dem II. Vatikanischen Konzil

verabschiedet bei der 61. Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen
Bischofskonferenz am 28. April 1986 in Würzburg-Himmelspforten

Vorbemerkung: Die nachfolgende Stellungnahme wiederholt nicht in
allem die bereits in den "Lineamenta" zusammengetragenen Aussagen
und Gesichtspunkte. Vielmehr will sie die aus deutscher Sicht
vordringlichen Einzelprobleme auf dem Hintergrund des in den
"Lineamenta" gegebenen Fragerasters in einen umgreifenden, nach
drei Feldern gegliederten, theologisch begründeten Zusammenhang
einfügen.

Dabei ist, um das Erbe und den Auftrag des II. Vatikanischen
Konzils in seinen Aussagen über den Laien in angemessener Weise
wahrzunehmen, von der Ekklesiologie der Dogmatischen Konstitution
über die Kirche "Lumen Gentium" auszugehen, da hierin nach dem
eigenen Selbstverständnis des Konzils eines seiner tragenden und
bestimmenden Dokumente vorliegt. (Vgl. die Botschaft der
Außerordentlichen Bischofssynode 1985). Deshalb treten auch erst
von LG aus die verschiedenen Sichten und Schichten der Theologie
des Laien, wie sie in den übrigen Konzilstexten formuliert sind,
in eine innere Ordnung und erhalten so ihren eigentlichen
Stellenwert und Sinn.

Entscheidend ist vor allem, daß in LG die Berufung und Sendung
des Laien in Kirche und Welt mit der Berufung und Sendung der
Kirche selbst unzertrennbar verbunden und damit eine Bestimmung
der Identität des Laien über die in den "Lineamenta" gemachten
Ansätze hinaus möglich ist.

Der erste Abschnitt der folgenden Stellungnahme sucht die Identität des Laien von der Identität der Kirche her theologisch zu bestimmen.

Der zweite Abschnitt wendet sich der Stellung und dem Beitrag des Laien innerhalb der kirchlichen Communio und damit jenem Begriff zu, in dem sich das zentrale Anliegen des konziliaren Kirchenbildes in hervorstechender Weise kristallisiert. (Vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 II,C,1)

Der dritte Abschnitt lenkt den Blick auf die Welt. Denn Kirche als Communio schließt sich gerade nicht in sich selbst, sondern ist "in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Sie ist "für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (LG 9).

Die Communio, als welche die Kirche lebt, ist gleichursprünglich und gleichwesentlich Trägerin der Missio für die Welt.

Entsprechend hängt die Sendung des Laien in die Welt mit seiner Berufung zur Communio der Kirche unlösbar zusammen.

1. Vom Herrn - für die Welt: Ortsbestimmung der Kirche - Ortsbestimmung des Laien

1.1 Der Ansatz von "Lumen Gentium"

"Das Licht der Völker", dieses Einleitungswort von LG, weist nicht auf die Kirche, sondern auf Jesus Christus hin. Von ihm her ist die Kirche zu sehen, von ihm her hat sie ihren Bestand, ihre Sendung, ihre Bedeutung. Seine Heilssendung für die Menschheit nimmt er wahr in der Kirche und durch die Kirche; sie ist sozusagen der Spiegel, der das Licht Christi auffängt und es weiterstrahlt in die Welt. Aus ihr, aus den Völkern ist sie zusammengerufen, um in Jesus Christus geeint zu werden. Und gerade als solche "Communio", als das "aus der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk" (LG 4), ist sie wesensnotwendig "Missio", Heilszeichen und Heilswerkzeug für die Welt (Vgl. LG 1).

Communio und Missio sind somit die Grundvollzüge aller, welche die Kirche sind (vgl. besonders LG 10 und 32). Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ihrer Verwirklichung bedeuten gemäß der vom Konzil (LG 12) unterstrichenen paulinischen Charismenlehre Fülle und Reichtum: Die unterschiedlichen Gaben und Dienste, die der Kirche vom einen Geist gegeben sind, dienen sowohl ihrem inneren Aufbau (Communio) als auch ihrer Sendung nach außen (Missio).

Um Sendung und Berufung der Laien theologisch im Sinne von LG angemessen zu verstehen, genügt es weder, erst beim 4. Kapitel über die Laien anzusetzen, noch aus diesem Kapitel nur einzelne Aussagen herauszugreifen. Sowohl die Aussagen des 4. Kapitels wie auch die anderer konziliarer Dokumente (besonders jene von AA, AG, GS, aber auch PO und CD) können sinnvoll nur von der inneren theologischen Ordnung her verstanden werden, welche in den ersten vier Kapiteln von LG insgesamt gegeben ist.

Hier geht es aber gerade darum, Kirche nicht als zusammengesetzt aus in sich stehenden Blöcken - hierarchische Amtsträger und Laien, Weltchristen und Ordenschristen - zu sehen, sondern die Unterscheidungen auf das Gemeinsame zurückzubeziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen.

Die Ämter Christi, des Priesters, Propheten und Königs, sind auf die ganze Kirche, auf all ihre Glieder bezogen und werden je auf ihre Weise auch von allen Gliedern ergriffen und wahrgenommen (vgl. LG 10 - 13 und 34-36). Und so wie die kirchlichen Vollzüge von Communio und Missio wesentlich miteinander verbunden sind und ständig ineinandergreifen, so erwächst auch aus der Teilhabe an den Ämtern Christi für alle ohne Ausnahme die Aufgabe, sowohl am Aufbau der Kirche wie auch an ihrer Sendung in die Welt mitzuwirken. Es gibt "kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte" (PO 2). Alle sind - wie auch die "Lineamenta" Nr. 20 im Anschluß an LG 33 ausdrücklich betonen - "zur aktiven und verantwortlichen Beteiligung an der einen Heilssendung der Kirche aufgerufen".

Das 4. Kapitel von LG über den Laien (ähnlich auch das 3. Kapitel über das Amt) ist daher vom 2. Kapitel über das Volk Gottes zu erschließen, wie dies besonders auch der Einleitungsabschnitt LG 30 klar zu erkennen gibt.

Das bedeutet konkret: im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes, im gegenseitigen Empfangen des Glaubensverständnisses, das der Hl. Geist in den Gläubigen wirkt, in der gemeinschaftlichen Bezeugung und Weitergabe des Glaubens, im Miteinander der liturgischen Feier, in gemeinsamer Diakonie und gläubiger Weltgestaltung: überall steht die gemeinsam empfangene Gabe und Aufgabe vor allem - noch so bedeutsamen - Unterscheidenden.

Dies gerade heute wieder zu betonen, dürfte von nicht geringer Bedeutung sein. Denn hatten in unseren westeuropäischen Ländern nachkonziliare Entwicklungen, die das Besondere von geistlichem Amt und geistlicher Autorität zu nivellieren drohten, als Reaktion die pointierte Konturierung des geistlichen Amtes notwendig gemacht, so kann diese absolut legitime und von der Situation her geforderte Akzentsetzung in ihr Gegenteil umschlagen, wenn darüber die gemeinsame Basis in den Hintergrund oder gar aus dem Blickfeld gerät. Falsche Polarisierungen, wie sie sich etwa in den Schlagwortpaaren "Kirche von oben - Kirche von unten" oder "Amtskirche - eigentliche (Laien-)Kirche" äußern, ein unkirchliches Konkurrenz- und Kompetenzdenken, das zum Verlust des gegenseitigen Vertrauens und zur Aufkündigung des Dialogs führt, sowie ein unangemessener Stil des Mitein角度ehens sind dann die unseligen Folgen. Darum ist auf der Linie des Konzils die gemeinsame Berufung aller neu ins Bewußtsein zu rufen sowie in Lehre und Praxis neu anzuerkennen. Es muß deutlich werden, daß erst auf dem Boden dieser gemeinsamen Berufung die qualitativ unterschiedenen Gnadengaben, die besonderen Aufgaben und Dienste, darunter auch die des geistlichen Amtes erwachsen.

1.2 Der Laie nach "Lumen Gentium"

Die in LG 31 gebotene Begriffsbestimmung des Laien ist ausdrücklich eine praktisch-deskriptive "Ad-hoc-Definition", die nicht "ontologisch" gemeint ist (1), wie auch das "hic" verdeutlicht: "Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle

1) So die Relationes der jeweiligen Vorbereitungskommissionen zum Schema I und Schema III. Es ist eine "typologische Deskription" (Acta Synodalia = Asyn III, II, 282), "de illis, qui sensu vulgato 'laici' vocantur" (Asyn I, IV, 45).

Christgläubigen verstanden, mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben".

Wenn hier von den Christgläubigen einerseits die Amtsträger, andererseits die Ordenschristen subtrahiert werden (siehe auch die entsprechenden Präzisionen in CIC can 207, § 1 und § 2), so ist vor allem daran festzuhalten: Die solchermaßen durch Subtraktion des Besonderen von Amt und Ordensstand herausgestellte Identität des Laien beruht auf der in Taufe und Firmung gründenden Gemeinsamkeit und Gleichheit aller Glieder der Kirche.

Das heißt aber: ursprünglicher und tiefer als das durch Differenzierung von Amt und Ordensstand charakterisierte (engere) Verständnis des Laien, liegt der theologisch umfassendere und bedeutungsreichere Begriff vom Laien als Glied des durch Christus erlösten und vom Hl. Geist erfüllten "laos Theou". Die Konzilstexte und auch der CIC 1983 gebrauchen hierfür die Bezeichnung "Christifideles" (vgl. z.B. can 204 CIC). Dies stellen auch die "Lineamenta" heraus, indem sie die Definition des Laien von LG 31 verkürzt, nämlich ohne die hier gegebenen Einschränkungen zitieren und kurz und bündig formulieren: "Laien sind dort 'alle Christgläubigen, die durch die Taufe Christus einverleibt...' (Nr. 4)". In diesem Sinn kommt auch jedem Amtsträger und jedem Ordensmitglied der Ehrenname des Laien zu. (1) Dies heute auch im Sprachgebrauch der Kirche herauszustellen - im Bewußtsein, daß die Bezeichnung Laie im Laufe der Kirchengeschichte ohnehin zahlreiche tiefgreifende Wandlungen erlebt hat -, dürfte nicht unwichtig sein, soll nicht weiterhin das Laie-Sein allein durch negative Merkmale (Nicht-Amtsträger,

1) So auf dem II. Vatikanischen Konzil in ihren Diskussionsbeiträgen Kardinal P.M. Richaud (Bordeaux) und Tit.Erbz. G.-M. Sensi (Jerusalem).

Nicht-Ordensmitglied) bestimmt und die dem Wort Laie mindestens in den mitteleuropäischen Sprachen anhaftende Negativassoziation (laienhaft = nichtkompetent, nichtprofessionell) weiter tradiert werden. (vgl Kath. Erwachsenen Katechismus, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1985, 292 f).

Erst auf dieser Basis erhält dann auch der engere Begriff des Laien seinen theologischen und kirchenrechtlichen Sinn (wie auch seine umgangssprachliche Berechtigung und Notwendigkeit). Als Spezifikum der Identität des Laien im engeren Sinn nennt LG 31 dessen "Weltcharakter" (indoles saecularis).⁽¹⁾

Zum rechten Verständnis dieser Bestimmung ist allerdings a limine davor zu warnen, daß diese spezifizierende Differenz zwischen Laie und Amtsträger zu sehr vereinfacht und dadurch verfälscht wird.

Dies geschieht, wenn der Eindruck entsteht, das "Geschäft" der Laien sei die gläubige Gestaltung der Welt, das "Geschäft" der geweihten Amtsträger dagegen sei der Aufbau der Kirche. Denn auch der Dienst des geistlichen Amtes bezieht sich auf die Sendung der Kirche als ganze und kann "bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben" (LG 31), so wie umgekehrt die Laien neben dem Apostolat in der Welt und in der weltlichen Ordnung - wie die Lineamenta Nr. 23 zu Recht ausdrücklich sagen - "ihr Apostolat in der Kirche ... in der geistlichen Ordnung" ausüben. Auch die Laien haben Teil an der einen Heilssendung der Kirche" (Lineamenta Nr. 20 im Anschluß an LG 33) und damit auch an der "Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (LG 32). Dies betont auch das Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, II, A, 4: "Alle Laien sollen ihr Amt in der Kirche und im täglichen Leben ... erfüllen". Deshalb sagt GS 43 ausdrücklich, daß die Herausstellung der weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten zwar den "eigentlichen" Zuständigkeitsbereich des Laien thematisiert, daß dies aber "nicht ausschließlich" gemeint ist.

1) Ähnlich auch: LG 26, 35; AG 21; AA 2,4,7,17,29; GS 43; ebenso nachkonziliare Dokumente wie EN 70-73.

Dennoch: der "Weltcharakter" ist dem Laien eigentümlich; denn die Missio des ganzen Volkes Gottes in die Welt verwirklicht sich gerade dort, wo in den verschiedensten Lebensbereichen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Soziales, Medien vom Geist des Evangeliums erfüllt und an der Lehre der Kirche ausgerichtet (vgl. CIC can. 227) sachgemäß gehandelt wird. Diese Möglichkeit ist vorrangig den Laien gegeben, deren Tun nicht durch spezifische Berufungen und Dienste - wie sie für die Kirche notwendig sind - charakterisiert ist.

So gehört es z.B. zum spezifischen Dienst des geistlichen Amtes, in bestimmten amtlichen Vollzügen das Communio stiftende Handeln Christi sakramental zu vergegenwärtigen und als beauftragter Hirte nicht nur "die Kirche Gottes zu weiden" (Apg 20,28; 1 Petr 5,2), sondern auch die "forma gregis" (1 Petr 5,3): die "Identifikationsgestalt" der anvertrauten Gemeinde zu sein, worin sich eine essentielle Unterscheidung der Berufung ausdrückt (vgl. LG 10). Deshalb aber muß für den Amtsträger der uneingeschränkte und unmittelbare Dienst der Weltgestaltung aus dem Geiste Christi hinter seinem Dienst an der Einheit des Leibes Christi und an der Zurüstung seiner Glieder für ihre jeweilige Aufgabe zurücktreten. Vom Träger eines geistlichen Amtes darf die Gemeinde erwarten, daß er durch Zurückhaltung in konkreten Fragen des Weltdienstes, vor allem in den (legitimen!) Auseinandersetzungen um die besseren und angemesseneren Lösungen im politisch-sozialen Bereich, ein Zeichen der Versöhnung, der Einheit und der fundamentalen Gemeinsamkeit in der Pluralität der Verwirklichungen darstellt. Vergleichbares wäre vom Ordensstand zu sagen. Diese "Zurückhaltung" ist aber nicht als ein seinshafter "Verlust" der allen Getauften und Gefirmten gemeinsamen Aufgabe der Sendung in die Welt zu verstehen, sondern als ein aus dem Dienst am Ganzen der Kirche und ihrer Einheit sich ergebender andersartiger Schwerpunkt.

Demgegenüber steht es gerade dem Laien zu, den Weltdienst der Kirche in unmittelbarer Weise darzustellen und auszuüben. Angesichts dessen, daß das Ziel der Dynamik des Heilshandelns Christi nicht der Einzelchrist und auch nicht die Kirche, sondern die ganze Welt ist, werden gerade durch den Christen, der "nichts als" Laie ist, die verschiedenen Bereiche der Welt, in denen er jeweils steht und wirkt, durch die ihm geschenkte Gnadengabe geheiligt und in den Machtbereich Christi und seines kommenden

Reiches einbezogen.

Es zeigt sich also die scheinbare Negativbestimmung des Laien (Nicht-Amtsträger, Nicht-Ordensmitglied) als ein positives An- Licht-Heben dessen, was Kirche insgesamt auszeichnet und was sie als ihre Aufgabe in der Welt empfangen hat. Der Laie im engeren Sinn ist also jener Christ, welcher das Kirche-Sein und die Sendung der Kirche in der Welt exemplarisch verdeutlicht. Er ist "kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst 'nach dem Maße der Gabe Christi' (Eph 4,7)" (LG 33). Er ist gewissermaßen der "Ernstfall" des Christen in der Welt.

Nachfolgend geht es um den Laien im engeren Sinn. Deshalb werden in dieser Stellungnahme auch jene Fragen nicht eigens behandelt, die sich aus der Zugehörigkeit von Laien zu Ordensgemeinschaften oder Säkularinstituten noch zusätzlich ergeben.

Somit ist festzuhalten: Das 4. Kapitel von LG behandelt nicht einen seinshaft vom "Christgläubigen" durch Sonderqualifikation abgehobenen Christen, sondern ganz einfach diesen selbst, sofern er als Nicht-Amtsträger und Nicht-Ordenschrist in einer Situation steht, die für die Berufung und Sendung der Kirche exemplarisch und wesensnotwendig ist: es geht darum, Kirche und darin und dadurch Christus und den Anbruch seines Reiches in der Welt präsent zu setzen.

2. Kirche als Communio: der Laie in der Communio

2.1 Mitwirkung am Aufbau und Leben der kirchlichen Communio. - Zum Grundsätzlichen

Immer wieder rücken die Konzilsdokumente die Gemeinsamkeit des ganzen Volkes Gottes in der Sendung und Berufung der Kirche inmitten der Welt in den Vordergrund. Diese Gemeinsamkeit erschöpft sich nicht darin, daß die unterschiedlichen Aufgaben und Berufungen dem einen Ziel dienen und auf dem einen Grund beruhen. Auch in ihrem Inhalt und in der tragenden Haltung haben Amtsträger und Laien, Ordenschristen und Weltchristen die wesentlichsten Züge ihres Lebens und Zeugnisses gemeinsam. Wo aber Unterschiede in den spezifischen Berufungen bestehen, da bedeuten sie nicht nur Fülle, Reichtum und Fruchtbarkeit, da können sie auch nur begriffen

werden als eine je unterschiedliche Sendung mit dem je anderen und für den je anderen, und damit für das Ganze. Dies gilt besonders im Blick auf den Unterschied zwischen Amtsträger und Laien. Das Konzil hebt hervor, daß die Gleichheit zwischen "Lehrern, Ausspendern der Geheimnisse und Hirten" einerseits und Laien andererseits nicht nur "in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde", sondern auch in der ihnen gemeinsamen "Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" besteht (LG 32). Auch wenn dem geistlichen Amt dabei die besondere Aufgabe des Hirtendienstes und der sakramentalen Christus-Vergegenwärtigung zukommt, darf nicht übersehen werden, was in AA 3 ausdrücklich betont wird: "Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt", denn sie werden "vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut". Darüber hinaus wird an vielen Stellen des Konzils zum Ausdruck gebracht, daß Jesus Christus, der Herr seiner Kirche, in und durch all ihre Glieder, mithin auch durch die Laien handelt und daß deswegen auch den Laien die Aufgabe zukommt, "aktiv am Aufbau des mystischen Leibes Christi mitzuwirken" (CD 16).(1)

Das bedeutet aber: die Betonung des Weltdienstes der Laien (siehe 1.2) darf nicht als eine Relativierung des Ranges der Mitarbeit von Laien beim Aufbau der Kirche selbst verstanden werden. Hierzu bietet weder die Herausstellung des Laienapostolates in AA noch erst recht LG irgendeinen Anlaß. Beide Grundvollzüge der Kirche: das Leben der Communio und die Missio in die Welt sind grundsätzlich ineinander verwoben, so daß LG 33 ganz allgemein formulieren kann: "Es soll daher auch ihnen (Laien) in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilzunehmen". Diese Teilnahme am integralen Heilswirken der Kirche und mithin auch das Mitwirken am Aufbau der Communio ist nicht "Ersatz" des Tuns der Amtsträger, es kommt vielmehr den Getauften und Gefirmten genuin und originär zu. Denn durch Taufe und Firmung sowie durch die je vom Hl. Geist verliehenen Gaben

(1) Siehe auch LG 30-31, 33, SC 14, AG 14,21,36,41; AA 1,2,5,9,10,16,25; GS 43.

"sind alle berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte... zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen" (LG 33; siehe auch PO 9). Entsprechend heißt es auch im Beschluß "Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1.4: "Kraft der Taufe und Firmung wirken alle in ihrer Weise mit am Auftrag Christi, seine Botschaft zu verkünden, seine Gemeinde aufzuerbauen und sein Heil in der liturgischen Feier zu vergegenwärtigen und im Leben zu bezeugen".

Dabei verdiente das theologische Nachdenken über die Firmung, die in den "Lineamenta" Nr. 18-22 im Vergleich zur Taufe nahezu ganz übersehen wird, zum Thema Berufung des Laien eine besondere Aufmerksamkeit. Sie müßte hinsichtlich ihrer genauen theologischen Sinnrichtung und der Durchführung des hinführenden Katechumenats bedacht werden. Gegenüber den allgemein bleibenden Formulierungen von LG 11, 33; AA 3 sowie von CIC can 879, die sich auf eine bloß komparativische Steigerung des schon von der Taufe Gesagten beschränken, sollte auf einheitlichere Konturen dieses Sakraments hingearbeitet werden.

Jedenfalls ist die Firmung zusammen mit der Taufe und der Eucharistie die Grundlage für alles Mitwirken in *Communio* und *Missio*. Eben dadurch und nicht erst durch etwas, das zu dieser charismatischen und sakramentalen Grundlage hinzukäme, wirkt der Laie beim Aufbau der Kirche mit.

Allerdings kann dieses Berufensein zum Aufbau der Kirche zugleich Grundlage für ein mögliches weiteres Berufenwerden sein: entweder dazu, am spezifischen Heilsauftrag des geistlichen Amtes durch Übernahme vielfältiger Aufgaben unmittelbar mitzuarbeiten oder auch dazu, "von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen" (LG 33, siehe auch AA 24).⁽¹⁾

1) Dazu Näheres unter 2.3 und 2.4.

Blickt man von dieser grundsätzlichen Erörterung aus auf deren Realisierung in der Kirche Deutschlands, so läßt sich feststellen, daß sich seit dem II. Vatikanischen Konzil die Mitwirkung der Laien noch am weitesten bei der Feier der Liturgie verwirklicht und bewährt. Durch die konziliare Lehre von der participatio actuosa (SC 7, 11, 14, 26, 31; AA 10, 24) hat nicht nur die in Deutschland schon lange lebendige Liturgische Bewegung Anerkennung, sondern auch weiteren Auftrieb erhalten. So ist mehr und mehr ein neues Bewußtsein entstanden, daß auch der Laie die liturgische Feier mitträgt. In vielen Gemeinden wirken darüber hinaus Laien verantwortlich an der Vorbereitung des Gottesdienstes mit und übernehmen darin zahlreiche Dienste und Funktionen. Auch der Bereich der Sakramentenkatechese (Vorbereitung auf Taufe, Erstkommunion- und Firmung) stellt in vielen Gemeinden für Laien wichtige Tätigkeitsfelder dar.

In vielen Bereichen des Aufbaus und der Verwirklichung der kirchlichen Communio jedoch steht eine weitere Wandlung des Bewußtseins bei vielen Amtsträgern und Laien sowie eine stärkere Beteiligung der Laien am Leben der Kirche als Aufgabe der Zukunft noch vor uns.

Solche Aufgaben seien in den folgenden Abschnitten kurz vorgestellt.

2.2 Die Familie als Hauskirche

Vor allem anderen realisiert sich die Communio der Kirche als Lebensraum auch und gerade der Laien innerhalb der Familie. Wenn auch Ehe und Familie unter schöpfungstheologischem Aspekt eine eigenständige Größe darstellen und als solche der kirchlichen Wirklichkeit vorgegeben sind, so ist die Familie für den Glaubenden doch sowohl die Urzelle, aus der sich die Communio der Kirche aufbaut und in der sie sich verwirklicht, wie auch primärer Ort der Weitergabe des Glaubens und der christlichen Durchdringung der Welt.(1)

1) Vgl. besonders LG 11, 35, AA 11, GS 48, 52, EN 71, FC insgesamt, sowie der Beschluß der Gemeinsamen Synode "Christlich gelebte Ehe und Familie".

In kaum einem anderen Feld werden freilich die Distanz zwischen säkularen Leitbildern und Realisationen auf der einen und christlichen Maßstäben und Zielvorstellungen auf der anderen Seite sowie die vielfachen Konflikte, die aus der gewandelten demographischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Situation entstehen (vgl. GS 8) so schmerzlich spürbar wie in dem der Familie, weil hier sozusagen auf engstem erfahrbaren Raum die verschiedensten Antagonismen aufeinanderstoßen. Man wird nüchtern anerkennen müssen, daß angesichts dieser Spannungen derzeit der einzelne Gläubige wie auch die Kirche als ganze vielfach Ohnmacht und Hilflosigkeit erfahren. Dennoch wird im Bereich der Familie wie in kaum einem anderen Feld das Eigene des Charismas des Laien sichtbar, der in Treue zu den Weisungen des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes doch gemäß FC 70-73 das Charisma und die aus ihm stammende Weisheit zu haben vermag, die Gestaltung der Familie als Herausforderung des Glaubens zu erkennen und zu verwirklichen. Darum sind die Familien - wie es schon die Gemeinsame Synode nachdrücklich getan hat - erneut zu ermutigen, daß sie ihren "Stil der Spiritualität", Kirche im Kleinen zu sein, den Glauben gemeinsam zu leben und zeitgemäße Formen der Spiritualität zu verwirklichen, suchen, finden und pflegen. ("Christlich gelebte Ehe und Familie" 2.4.1 und 2).

Weil sich dabei die - zudem noch oft auf kleinste Ausmaße reduzierte - Einzelfamilie nicht selten überfordert sieht, verdient aus unserer Sicht gerade der Zusammenschluß von christlichen Familien zu Familiengruppen, -verbänden und -bewegungen, die auf einen geistig-geistlichen Austausch ihrer Erfahrungen und auf gegenseitige Hilfe im Glauben ausgerichtet sind, besondere Ermutigung und nachdrückliche seelsorgliche Hilfe.

2.3 Mitwirkung durch Mitberatung

In LG 37 wird als Weise der Mitwirkung der Laien besonders ans Licht gehoben: die Beteiligung am gemeinsamen Leben der Kirche durch Meinungsäußerung und Rat. Gerade in diesem Bereich müssen sich die jeweilige spezifische Eigenverantwortung und das Hören aller Glieder der Kirche aufeinander gegenseitig ergänzen. Daß in diesem Dialog auch dem Laien Kompetenz zusteht, ist nicht Folge einer "zusätzlichen Gunst" und bedeutet schon gar nicht Angleichung an bloß säkulare Macht- und Mitbestimmungsmodelle, vielmehr gründet solche Beteiligung in der jedem eigenen Geistesgabe sowie in der

allen Christen gemeinsamen Würde und Beauftragung zur Sendung in Kirche und Welt.

Wenn dabei in LG 32 das Miteinander und Füreinander von Hirten und Gläubigen und die Brüderlichkeit zwischen beiden, wenn in LG 37 das vertrauensvolle Hören aufeinander herausgestellt werden (vgl. auch PO 9), so liegen hier nicht einfach nur "fromme Ermahnungen" vor, sondern es ist auf die unentbehrliche Grundlage hingewiesen, auf der alle formalisierten Bahnen und Regelungen der Zusammenarbeit aufruhen, nämlich auf jenen "familienhaften Beziehungen", in denen die "Lineamenta" (Fragen I,6) einen wichtigen Punkt der Botschaft des Konzils zusammengefaßt sehen.

Nichtsdestoweniger bedürfen die Fruchtbarkeit, das rechte Maß und die Gewährleistung der Teilhabe aller an der einen Sendung der Kirche der institutionellen Regelung.

In den Konzilstexten finden sich hierzu wichtige Impulse, die teilweise, aber nicht insgesamt eingegangen sind in die Regelungen des neuen CIC. Zum Teil stehen die Anregungen des Konzils auch in einer gewissen Spannung zueinander, die keineswegs durch eine weltweite einheitliche Regelung einfachhin beseitigt werden soll, für die es im Gegenteil sogar sinnvollerweise verschiedene Modelle geben kann. Hier ist zum einen auf die in CD 27 und AG 30 empfohlenen diözesanen Pastoralräte (vgl. CIC can. 511-514; auf Pfarreiebene 536) aufmerksam zu machen; auf der anderen Seite steht der diözesane Priesterrat (PO 7), der in der nachkonziliaren Gesetzgebung und endgültig im CIC konstitutive Bedeutung erlangt hat (vgl. can. 495-502); schließlich sind auch die in AA 26 angeregten "beratenden Gremien" zu nennen, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Feldern bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen und die auf verschiedenen Ebenen eingerichtet werden sollen. Letztere Gremien haben nicht dieselbe Zielrichtung wie die Pastoralräte, nämlich die mitverantwortliche Beratung der Amtsträger in ihrer Hirtenaufgabe; sie sind vielmehr Ausdruck der Selbstorganisation der freien Initiativen des Laienapostolats und können darüber hinaus wegen ihrer Sachkompetenz in Weltfragen von den Bischöfen zur Beratung zugezogen werden.

Es sollte die Möglichkeit solcher Gremien auch weiterhin offengehalten und ihre Differenz zur Aufgabe der Beratung der Amtsträger in den ihnen eigenen Aufgaben gewährleistet werden. Andererseits ist von Belang, daß bei aller Bejahung der besonderen Verantwortung des Presbyteriums für die Leitung des Bistums, wie sie im Priesterrat zum Ausdruck kommt, doch in den diözesanen Pastoralräten das Zusammenwirken des ganzen Volkes Gottes am Werk der gemeinsamen Sendung gewährleistet bleibt.

Ohne auf konkrete und überall gleiche Regelungen zu drängen, scheint es ein wichtiges Anliegen zu sein, der Kommunikation zwischen Amtsträgern und Laien auf allen Ebenen mannigfache, aber aufeinander abgestimmte Bahnen zu ermöglichen.

2.4 Mitwirkung im pastoralen Dienst

Aus der vom Konzil herausgestellten Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der einen Heilssendung der Kirche, aus der Anerkennung und Hochschätzung der auch den Laien gegebenen Charismen und aus ihrer - ausdrücklich hervorgehobenen - Befähigung, darüber hinaus zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat des geistlichen Amtes berufen und von ihm zu bestimmten kirchlichen Diensten herangezogen zu werden (vgl. LG 33; AA 24), ergibt sich als Konsequenz: Laien auch auf vielfältigste Weise an seelsorglichen Aufgaben zu beteiligen (vgl. die Texte und Bemerkungen unter Nr. 25 und 26 der "Lineamenta"). Der neue CIC erkennt in einer Reihe von Bestimmungen diese Möglichkeiten an. Auch die Gemeinsame Synode hat in ihrem Beschluß "Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" dazu Wichtiges ausgeführt.

Es ist sinnvoll, eine fundamentale und allgemeine Mitwirkung der Laien an pastoralen Aufgaben einerseits (1) und besondere Mitwirkungsweisen (2 und 3) zu unterscheiden.

(1) Nach LG 33 "obliegt allen Laien die ehrenvolle Bürde, dafür zu wirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche. Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilzunehmen". Die unmittelbare Verbindung zwischen der Aufgabe der Laien in der Welt und ihrer Berufung zur Mitwirkung an der Evangelisierung wird in LG vor allem mit der

Teilnahme an den drei Ämtern Christi, zumal am prophetischen Amt Christi begründet⁽¹⁾.

Die Erweckung von einzelnen und von Gemeinschaften, die den Glauben weitergeben und ihn auf vielfältige Weise im Leben der Gemeinde lebendig erhalten, gehört zu den besonderen Herausforderungen und Gnadengaben unserer Epoche. Was unter Verhältnissen der Verfolgung oft Überlebensbedingung der Kirche und was in den Missionsgebieten Aufbaubedingung der Kirche ist, das wird mehr und mehr zur elementaren Notwendigkeit gerade in einer säkularisierten Gesellschaft, in der die Wirklichkeit Gottes in einem bisher unerhörten Maß verblaßt.

Die Weitergabe des Glaubens und seine Verwirklichung in lebendigen Gemeinden ist heute ohne den Einsatz der Laien kaum noch möglich. Dies ist eine Verwirklichung der ursprünglichen Verantwortung aller Getauften und Gefirmten für den Glauben und für das Heil der anderen.

Diese fundamentale Aufgabe eines jeden Getauften und Gefirmten kann in zweifacher Richtung eine besondere Ausprägung finden:

(2) Laien können spezifische Aufträge empfangen, um durch bestimmte abgegrenzte pastorale Tätigkeiten, die nicht der sakramentalen Ermächtigung durch die Weihe bedürfen, am seelsorglichen Handeln des kirchlichen Amtes mitzuwirken.

(3) Die Mitwirkung in der Pastoral kann auch Inhalt eines vom kirchlichen Amt auf Dauer eingerichteten und für gewöhnlich vollberuflichen Dienstes werden.

1) vgl. bes. Schlußabsatz v. LG 35; dem Sinn nach auch AA 6 u. AA 10.

Auf Grund der Erfahrungen in vielen unserer Diözesen ist für diese beiden besonderen Ausprägungen jedoch auf vier Rahmenbedingungen zu achten:

- Das pastorale Mitwirken hat nach entsprechender theologischer geistlicher Vorbereitung in ausdrücklicher Einheit mit dem kirchlichen Amt zu geschehen;
- Es darf kein Bild vom Wirken des Laien entstehen, das sich von dem des Amtsträgers allein durch das Fehlen der sakramental diesem vorbehaltenen Tätigkeiten unterscheidet;
- Durch die besondere Beauftragung und durch den professionellen Einsatz einzelner dürfen Anteil und Verantwortung aller in der Gemeinde für den Aufbau des Leibes Christi, die Weitergabe des Glaubens und den Weltdienst nicht zugedeckt werden;
- Das Interesse für und die Teilnahme an unmittelbar auf den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft hin orientierten Diensten darf nicht die Verantwortung der Laien für das Zeugnis in den Lebens- und Sachbereichen der Welt zurücktreten lassen.

2.5 Formen der Gemeinschaft im Apostolat der Laien

Die Teilhabe an Leben und Aufbau der kirchlichen Communio erschöpft sich nicht in dem, was Laien zum Aufbau und Leben von Familie, Pfarrgemeinde und Bistum beitragen: sie haben darüber hinaus auch das Recht, sich zu geistlichem Zweck frei zusammenzuschließen (vgl. AA 18f; CIC can. 215f). Die Formen der Zusammenschlüsse sind entsprechend den sich wandelnden Verhältnissen einerseits und den je neuen Antrieben des Geistes Gottes andererseits in Wandlung und Entwicklung begriffen.

Es dürfte wichtig sein, drei bedeutsame, sich zum Teil voneinander abhebende, zum Teil aber auch auf einander verwiesene Grundformen zur Sprache bringen, die heute bei uns wirksam sind:

(1) Da ist zunächst der klassische katholische Verband zu nennen, der meist aus einer bestimmten Lebenssituation der Mitglieder (z. B. Alter, Stand oder Beruf) oder aus bestimmten kirchlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen geboren wurde und zugleich mit der geistlichen Formung vor allem ein aus dem Geist Christi motiviertes gesellschaftliches Zeugnis und Handeln im Auge hat. Das katholische Verbandswesen kann in den deutschsprachigen Ländern auf eine alte und verdienstvolle Tradition zurückblicken; es war lange Zeit die nahezu einzige Weise, in der Laien sich (unter Mitwirkung

von Amtsträgern) frei zusammengeschlossen haben. Wegen ihrer Bedeutung verdienen die Verbände im deutschsprachigen Raum besondere Anerkennung und Aufmerksamkeit. Jedoch dürften manche Verbände sich auch in besonderer Weise herausgefordert sehen, sich auf die gewandelten Verhältnisse von Kirche und Welt zu besinnen und ihnen in neuer Weise zu entsprechen. (Siehe dazu auch die Aussagen der Gemeinsamen Synode im Beschluß "Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche", Teil II).

(2) Neben den Verbänden sind in jüngster Gegenwart eine Reihe von geistlichen Bewegungen wirksam, die zumeist von einer spezifischen Spiritualität geprägt sind und es ermöglichen, in unterschiedlichen Berufungen aus einer solchen bestimmten Spiritualität her die Verbindung von Glaube und Leben zu realisieren. Wenngleich in vielen dieser geistlichen Gemeinschaften die erste Stoßrichtung auf Erneuerung des persönlichen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft hinzielt, so sind doch auch hier gesellschaftlicher Hintergrund und gesellschaftliche Relevanz keineswegs zu verkennen: Weil in einer säkularisierten Welt der Abstand zwischen der objektiven Verkündigung und der alltäglichen Lebenserfahrung oft sehr groß ist, bedarf es konkreter Gemeinschaften und konkreter Realisationsmodelle, um diese Kluft zu schließen. Dies kann auch auf die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse bedeutsame Rückwirkungen haben.

(3) Schließlich gibt es auch bei uns Formen von ortsbezogenen Gemeinschaften, die am ehesten den "Basisgemeinschaften" in der sogenannten Dritten Welt vergleichbar sind. Wo aus inneren und äußeren Gründen die objektive kirchliche Struktur, etwa eine Pfarrgemeinde, vom einzelnen so weit entfernt oder so weitmaschig ist, daß sie das konkrete Leben hier und jetzt nicht zu erreichen vermag, fügen sich Menschen zusammen, um das Leben aus dem Evangelium heraus miteinander zu teilen, um auch menschlich beieinander und miteinander im Herrn jene Beheimatung zu finden, die die Kirche je zum Sauerteig für die Welt werden läßt (vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode II., C, 6).

Diese drei Grundformen sollten aus unserer Sicht füreinander offen bleiben und sich gegenseitig befruchten. Nur so kann entweder bloßer Funktionalismus und Aktivismus im Verfolgen bestimmter Interessen oder spirituelle Abschließung gegenüber der Welt oder

selbstgenügsamer Einschluß in die eigene Gemeinschaft und ihre Erfahrungen vermieden werden. Die genannten drei Formen der Gemeinschaft sind darauf angelegt, einander zu durchdringen, damit ein dem Hl. Geist und den "Zeichen der Zeit" gemäÙes Zeugnis von Communion heute gelingt.

2.6 Die Frau in der Kirche

Zumindest in den westlichen Industriegesellschaften zeigt sich eine rapide Abnahme der Identifikation der Frauen mit der Kirche. Zwar ist dies im größeren Zusammenhang der sich verändernden Stellung der Frau in der Gesellschaft zu sehen; doch ist es ein unübersehbares Krisensymptom, wenn sich in der Bundesrepublik Deutschland gemäß entsprechenden Umfragen im Lauf der letzten Jahre der Anteil der Frauen, die sich am kirchlichen Leben beteiligen, um die Hälfte verringert hat. Auf diesem Hintergrund ist die Aussage von AA 9 über die besondere Bedeutung der Frau für das Apostolat der Kirche neu zu lesen und zu aktualisieren. Dabei wäre es freilich eine Engführung, die Problematik der Frau in der Kirche vor allem auf die Frage ihrer Zulassung zum geistlichen Amt zu fixieren. In einer neuzeitlich von der technischen Konstruktion her geprägten Zivilisation drohen sich verschiedene Lebenssituationen und Grundeinstellungen zum Dasein zu nivellieren, so daß auf der einen Seite nur das punktuelle Individuum, auf der anderen nur das allgemein formalisierte Subjekt "Mensch" übrigbleibt, ohne daß die fruchtbare Spannung und Ergänzung von Geschlechtern und Generationen noch zum Zuge käme. In solcher Verarmung erwacht die Unzufriedenheit mit den Verhältnissen gerade bei der Frau, die das ihr Eigene nicht in Gesellschaft und Kirche einzubringen vermag.

Deshalb ist einerseits an die Appelle von LG 32; GS 29,60; Röm. Bischofssynode 1971 "Gerechtigkeit in der Welt" III; Apostolisches Schreiben "Familiaris Consortio" 22-24; Beschluß der Gemeinsamen Synode "Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" III.2 und die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz "Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981 zu erinnern, die zur Überwindung der faktischen und rechtlichen Ungleichheit der Frau in der Gesellschaft aufrufen; andererseits gilt es sich der Frage zuzuwenden: Welche Ausprägung die Sendung und Berufung des Laien gerade in der Frau heute erhält und erhalten muß.

Um dieses für die Zukunft der Kirche so wichtigen Anliegens willen sollten auch jetzt schon alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, der Frau im kirchlichen Leben den ihr zukommenden Platz einzuräumen: Das Mitwirken in den Beratungs- und Mitbestimmungsorganen sowie in den pastoralen Diensten könnte auch jetzt bereits mehr vom Erscheinungsbild der Frau geprägt sein. Aus der jahrzehntelangen Praxis der Seelsorgehelferinnen (heute Gemeindereferentin) ergeben sich ermutigende Erfahrungen. Eine verstärkte Tätigkeit der Frauen ist auch zu wünschen in kirchlicher Erwachsenenbildung sowie in Forschung und Lehre. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Forderung der Gemeinsamen Synode: "Bei der Aufstellung von (kirchlichen) Stellenplänen und Stellenbesetzungen soll Frauen der Zugang auch zu leitenden Positionen eröffnet werden" ("Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 3.2.3).

Im Blick auf die Mitwirkung der Frau in der Liturgie sollte auch die die Zulassung der Frau zum geistlichen Amt nicht berührende Frage der laikalen ministeria, die zur Zeit noch auf männliche Laien beschränkt sind: CIC can 230, § 1, bedacht werden.

2.7 Ökumenische Zusammenarbeit im Laienapostolat

Zur treibenden Dynamik des "kommunialen" Verständnisses der Kirche im II. Vatikanischen Konzil gehört auch und besonders die Leidenschaft für die Einheit aller an Jesus Christus Glaubenden (vgl. besonders LG 15 und UR im ganzen). In AA 27 ist diese Dynamik ausdrücklich auch als eine dem Laienapostolat innewohnende anerkannt und herausgestellt. Man kann nicht über den Laien und seine Teilhabe an Sendung und Berufung der Kirche sprechen, ohne die Frage zu stellen, was sein Beitrag im Blick auf den Auftrag Jesu ist, "daß alle eins seien" (Joh 17,21).

Dieser Beitrag wird, zumal angesichts unserer besonderen ökumenischen Situation, gewiß nicht darin bestehen dürfen, aus ökumenischen Gesprächs- und Begegnungskreisen "Pressure-Groups" zu machen, die sich auf eigene Faust über noch bestehende Grenzen hinwegsetzen, um eine äußere Einheit der Christen zu erzwingen. Vielmehr sollte es um das Einlösen der Forderung des II. Vatikanischen Konzils gehen, daß die Katholiken "die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern

finden". Ja, es ist "dringlich und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben" (UR 4). Solches Anerkennen aber setzt Kenntnis des andern voraus, Eindringen in dessen geistliche Vollzugsformen, Austausch geistlicher Erfahrungen. Den "Dialog der Wahrheit", der - Gott Dank! - in den letzten Jahrzehnten die getrennten Kirchen schon mehr und mehr zusammengeführt hat, leitet immer wieder der "Dialog der Liebe" ein, wie es im Tomos Agapis heißt. Überdies können und sollen alle Christen schon jetzt in Wort und Handeln gemeinsam vom Evangelium Zeugnis geben (1).

Möglichkeiten (und Schwierigkeiten) eines solchen gemeinsamen ökumenischen Austausches und solchen gemeinsamen christlichen Zusammenwirkens gerade auch der Laien sollten darum zur Sprache gebracht und reflektiert und darin die Bedeutung der ökumenischen Dimension in der Berufung des Laien herausgestellt werden.

3. Communio als Missio: Die Kirche in der Welt - der Laie in der We

3.1 Die Welt: Ort der Kirche - Ort des Laien

Im Laien wird von seiner Situation her auf zugespitzte Weise das Verhältnis der Kirche zur Welt greifbar und aktuell, im Laien vollzieht sich vorrangig ihre mannigfache Begegnung mit den Feldern des Lebens, der Kultur, der Entwicklungen und Erfahrungen der Menschheit.

Der Stellung der Kirche in der Welt widmet das Konzil eines seiner wichtigen Dokumente, die Pastorkonstitution "Gaudium et Spes". Schon der erste Satz zeigt das Verhältnis zwischen Communio und Missio als Vollzugsformen der Kirche an: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1). Denn - so lautet die Begründung - Die Kirche selber ist eine Gemeinschaft aus Menschen, "die, in Christus geeint, vom Hl. Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit

1) Gemeins. Römisch-kath./Evang.-Luth. Kommission, Wege zur Gemeinsamkeit Nr. 2.

der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (ebd.). Der letzte und tiefste Grund aber ist Jesus Christus, der Sohn Gottes selbst, "der sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat" (GS 22). Leben, wo die Menschen leben, heißt leben, wo Jesus Christus gelebt hat, eintreten in seine stellvertretende Annahme der Menschheit und der Welt im Ganzen. Indem die Glaubenden sich mit Jesus Christus verbinden lassen, werden sie nicht nur miteinander Gemeinschaft, sondern auch Zeichen der bleibenden Gemeinschaft, die Er mit allen Menschen eingegangen ist und eingehen will. So ist die Gemeinschaft der Kirche Anfang und Einladung der Menschheit zur allumfassenden Communio mit ihm. Von hier aus erhält die in LG so nachdrücklich gegebene Betonung der Weltbezogenheit des Zeugnisses der Kirche und damit gerade des Laien ihren eigentlichen theologischen Hintergrund: Die Solidarität der Kirche mit den Menschen inmitten der Welt, das Sicheinlassen in ihre Lebensverhältnisse, das Mitgestalten der einzelnen Sachbereiche wie Wirtschaft, Kultur, Politik, Soziales, Freizeit sowie das Mittragen der Schicksalssituationen unserer Welt ist nicht einfach nur eine "äußere" Aktion der Kirche und darin besonders des Laien, sondern all das gehört zur "inneren" Konstitution der Kirche selbst und damit zur kirchlichen Identität des Laien.

So deutlich "kirchlich" und "weltlich" zu unterscheiden sind, so unzerreißbar gehören sie doch zusammen. Gerade deshalb ist die "indoles saecularis" des Laien eine durch und durch kirchliche Qualifikation; sie ist ein Dienst an der Kirche als solcher.

3.2 Die vielfache Bedeutung von "Welt" und die Vielgestaltigkeit des Weltzeugnisses und -dienstes

"Welt" ist - auch im Sinne des Konzils - ein vielgestaltiges Gebilde und infolgedessen ein vieldeutiger Begriff:

(1) Welt ist die gute Schöpfung Gottes, die, verwundet und gefährdet, aber unzerstört und auf Hoffnung hin erlöst, dem Menschen übergeben ist, auf daß er darin (im Sinne von Röm 1,18 ff) Gottes Offenbarung und Zuwendung erkennt und anerkennt, sie nach dem Willen des Schöpfers und Erlösers und in seiner Kraft gemeinsam mit allen anderen Menschen gestaltet. Kritisch gegen alle Verzweiflung an ihrem Sinn wie auch gegen alle Anmaßung, den Sinn selbstmächtig in der Hand zu haben oder in die Hand zu bekommen, erwartet sie ihre Vollendung in Gottes kommendem Reich.

Weltbejahung und Weltdistanz gründen somit im Faktum, daß die Welt Schöpfung ist: sie ist nicht Gott und darin nicht das letzte Gut, und darum darf sie nicht vergötzt werden.

Die vom Glauben her gebotene Weltgestaltung steht darum unter dem zweieinen Auftrag, das Potential der Schöpfung sowohl auf das Wohl des Menschen und dadurch - gemäß dem Irenäus-Wort "Gloria Dei est vivens homo" - auf die Verherrlichung des Schöpfers hin zu entfalten, wie auch, sie bereit zu machen für das Kommen des Reiches, das die Maße dieser Welt sprengt. Wo beide Momente sich in gläubiger Weltgestaltung verwirklichen, wird hier und jetzt "die Erneuerung der Welt in gewisser Weise wirklich vorausgenommen" (LG 48). Die irdische Wirklichkeit wird damit zum "Vorraum", in dem es schon jetzt "eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt" geben kann, als auch zum "Material", das der Mensch bereiten und in das kommende Reich Gottes einbringen soll (GS 38 f).

Dieses dem Laien aufgetragene Transparent-Machen und Finalisieren der Schöpfung auf das Reich Gottes hin hat gemäß Röm 12 im "Gottesdienst des alltäglichen Lebens" zu geschehen, besonders in der Arbeit und Sorge füreinander, im Dienst am gemeinsamen Lebensraum und nicht zuletzt in caritativen und fürsorgerischen Tätigkeiten. Aber gerade heute angesichts erdrückender menschenfeindlicher Strukturen muß hinzukommen gezieltes gesellschaftspolitisches Engagement in Institutionen und Bewegungen, Parteien und Gewerkschaften, welche sich für soziale Gerechtigkeit im eigenen Land und auf der ganzen Welt einsetzen und besonders jenen Menschen zu Hilfe kommen, die durch das öffentliche Fürsorgenetz hindurchfallen oder gesellschaftlich am Rande stehen (Alleinstehende, Alte, Arbeits- und Obdachlose, Gastarbeiter und Asylanten, kinderreiche Familien). Hier öffnet sich ein gewaltiger, bei uns noch längst nicht überall wahrgenommener Raum für den Einsatz der Laien.

(2) Welt ist die konkrete Menschheit, die in der Schöpfung lebt. Für diese "Welt" hat sich der Sohn Gottes hingegeben, ihr hat er seine Heilsbotschaft und sein Heilswirken durch die Kirche vermacht, ihr will er durch die Kirche nahe sein und sie durch die Kirche in seine liebende Einheit mit dem Vater hineinführen. Deshalb stellt sich für die Kirche die Aufgabe, sich selbst an die Welt hinzugeben und offen für sie zu sein, um alle Menschen in die

eigene Communio und darin in die Communio mit dem dreifaltigen Gott einzubeziehen. Mit diesem christlichen Weltverhalten ist auch ausdrücklich die Bezeugung des Evangeliums und die missionarische Weitergabe des Glaubens untrennbar verbunden. Denn wie das Glaubenszeugnis ohne liebende Hingabe an den Adressaten leer ist, so würde Hingabe an die Welt ohne ausdrückliches Glaubenszeugnis letztlich stumm bleiben (vgl. EN 21-24). Mit der Hingabe an die Welt und der Öffnung für sie ist freilich stets auch die kritische Anfrage verbunden: Wie ist die Situation der Menschheit? Kann zwischen der Kirche und ihr, so wie sie ist, ohne "Bekehrung", d.h. ohne eine grundsätzliche Umorientierung von Werten und Zielen, Moden und Einstellungen, Communio entstehen? Von dieser Problematik her ergibt sich noch einmal neu für den Laien ein spannungsreiches Ineinander von Weltengagement und Welt-"Kritik".

(3) Welt ist - vor allem in den johanneischen Schriften - die sich absolut setzende, sich selbst behauptende und somit in der Widerpart zu Gott tretende Welt, der Jesus Christus sich und seine Kirche als Zeichen des Widerspruchs und der Unterscheidung entgegensetzt. Hier hat nicht Anpassung, sondern Zeugnis gegen den Strom zu erfolgen. Hier ist Kirche als Gemeinschaft derer, die das Heil nicht von sich selbst oder den Verhältnissen, sondern von Gott allein in Jesus Christus erwarten, zum Gegen-Zeugnis gegen die Gewohnheiten und Gängigkeiten dieser Welt aufgerufen.

Das Konzil hat diese dritte Bedeutung von Welt keineswegs übersehen, aber nach einer langen Geschichte des Mißtrauens gegenüber aller welthaften Kultur und des gleichsam apriorischen "Verdachts", Welt sei im Grunde vor allem Welt im johanneischen Sinn, setzte das Konzil den Akzent auf eine positive Sicht der Welt im ersten und zweiten Bedeutungssinn. Diese Akzentuierung war und ist immer noch von immenser Wichtigkeit, insofern die Kirche sich damit als Instanz vorstellte, die bereit und verpflichtet ist, durch Weltzuwendung, Weltgestaltung und Weltengagement auch die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung der Menschheit mitzutragen und am Prozeß ihrer Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit, Frieden und Einheit mitzuwirken.

Diese Gemeinsamkeit von Kirche und Welt zielt freilich im Sinn des Konzils weder auf die "Verkirchlichung" der Welt, noch auf die "Verweltlichung" der Kirche. Es geht vielmehr darum, daß durch die Tätigkeit der Kirche (konkret: der Laien) jeweils "ein Stück Welt" in die integrierende Bewegung Christi einbezogen und auf das Reich Gottes hin ausgerichtet wird. Diese - sozusagen - "eschatologische Integration" (nicht: Integralismus) von Kirche und Welt ist keineswegs abgeschlossen. Immer noch und immer neu gibt es in der sozialen und kulturellen Entwicklung der Menschheit ungezählte Faktoren, die offen dafür sind, von der Einheit stiftenden Bewegung Christi und seiner Kirche aufgegriffen und unter das Licht des kommenden Reiches gestellt zu werden. Rückzug von dieser Bewegung in ein neues Getto wäre zumal auch aus unserer Sicht fatal.

Dennoch treten heute mehr als zur Zeit des Konzils die Grenzen solcher Integration zu Tage. Immer deutlicher sind in den letzten Jahren sowohl die Grundproblematik einer neuzeitlichen, evolutiven, von Technik und wissenschaftlicher Rationalität bestimmten Welt, wie auch die Ambivalenz fortschreitender Weltgestaltung zu Tage getreten. In unserer den christlichen Grundwerten und Grundhaltungen immer fremder werdenden Gesellschaft, aber auch angesichts einer neuen Religiösität bei uns, die nicht zum Glauben durchstößt, sondern sich eher in mythischen Fluchtbewegungen aus der Wirklichkeit realisiert, ist gegenüber aller Anpassung das gemeinsame Gegen-Zeugnis der Christen in Lebensstil und Lebensart von höchster Bedeutung. Dazu befähigt sie das Gewissen, durch das der Geist die Gefirmten leitet.

Heute wird sich oft nicht in Anpassung, sondern in kritischer Unterscheidung das "andere" des Angebots der Liebe Christi der Welt werbend und überzeugend verständlich zu machen haben. Christliche Existenz und christliches Zeugnis nehmen so den Charakter der Kreuzesgestalt an. Die Zeichen der Nähe Gottes zu dieser Welt werden faktisch zu "Zeichen des Widerspruchs". So sieht sich die Kirche bei uns und zumal der Laie in ihr weit mehr als noch vor zwanzig Jahren in die Spannung zwischen "Dialog und Martyrium" gestellt.

3.3 Konsequenzen für eine Laienspiritualität

Aus dieser Situation ergeben sich einige spirituelle Aufgaben und Schwerpunkte von größter Wichtigkeit und Dringlichkeit:

(1) So sehr es auch der einzelne Christ ist, der an seiner je spezifischen Stelle die oben genannte Spannung von Dialog und Martyrium im Glauben auszuhalten, ja zu durchleiden hat, so bedarf es doch auch gemeinschaftlicher kirchlicher Realisierungen, in denen jeweils ganz konkret die Einheit von Dialog und Martyrium gelebt und für die Welt erfahrbar werden kann.

Deshalb stellt sich den Christen gerade angesichts einer säkularisierten Gesellschaft die Frage nach einer gemeinsamen Außerung von Werten und Überzeugungen, nach gemeinsamen Verhaltensnormen und Sprachformen, die sich von denen der übrigen Gesellschaft abheben gemäß dem Herrenwort "Bei euch soll es nicht so sein" (Mt 20,26), nicht so, wie es sonst in der Welt zugeht. Solche kommunialen Realisierungen können sich auch z.B. beziehen auf einen gemeinsamen Stil, den Sonntag zu begehen, Ehe und Familie zu leben, mit dem Überflußangebot von Waren und Sachgütern fertigzuwerden (Konsumverzicht), mit Zeit und Freiheit umzugehen u.dgl.

Um solche gemeinsamen Formen zu finden und zu leben, bedarf es eines intensiven Dialogs und Zusammenstehens innerhalb der Kirche selbst. Hier wäre vor allem auf die bereits genannten (2.5) drei Formen laikaler Zusammenschlüsse hinzuweisen, die solche Formen gemeinsamen Zeugnisses zu suchen und vorzuleben hätten.

(2) Die unabdingbare Voraussetzung gerade einer Spiritualität, die in der so schwer konkret zu bestimmenden Spannung von Dialog und Martyrium, Weltzuwendung und (Gegen-)Zeugnis im Zeichen des Kreuzes ihren Weg sucht, ist die private und/oder gemeinsame geistliche Übung der "Unterscheidung der Geister". Aus der Erfahrung des Hl. Geistes heraus hat die Kirche von Anfang an eine Vielzahl von "Regeln" gefunden, welche helfen können, in komplexen individuellen und gesellschaftlichen Situationen und angesichts nur schwer durchschaubarer Herausforderungen den Willen Gottes und das Drängen seines Geistes zu entdecken. Mindestens in Deutschland spielte in der Glaubensunterweisung der letzten Jahre die Thematik "Unterscheidung der Geister" kaum eine Rolle.

Deshalb müßten Lehre und Praxis einer solchen "Unterscheidung" in Zukunft ein Schwerpunkt kirchlicher Verkündigung und kirchlichen Lebens sein, gerade angesichts der dem Laien aufgetragenen Missio in eine zunehmend komplexe und für den Glauben ambivalente Welt; hier liegt eine wichtige Aufgabe der Wissensbildung.

Hand in Hand damit ist eine Sensibilität des Glaubenden für die Gegenwart Gottes in der konkreten Weltwirklichkeit einzuüben. Das Ziel aller Mystik: Gott in allen Dingen zu finden, bezieht sich nicht nur auf den Bereich der vorgegebenen Schöpfung, sondern auch auf den der geschehenen Geschichte. So wie Jesus selbst nicht nur in den geschaffenen Dingen (z.B. Mt 6,26 ff) Gott am Werke sah, sondern auch in den Ereignissen seiner Zeit einen Anruf Gottes erkannte (z.B. Lk 13,1 ff), so ist es auch heute für den Laien eine spirituuell vordringliche Aufgabe, sensibel zu werden für die Transparenz allen Geschehens in der Welt auf Gott und sein Wirken hin. Selbst ihre Sünden- und Todesgestalt kann den Glaubenden durchsichtig werden für den Gott, der in seinem Sohn sich alles zu eigen gemacht hat, um alles zu erlösen. Nicht zuletzt ist Gott in den Menschen zugegen, welche die Sünden- und Todesgestalt der Welt in besonderer Weise erfahren (vgl. Mt 25). Es gilt "nur" die Augen und Ohren des Geistes offen genug dafür zu haben, um sich nicht mit der Oberfläche des Weltgeschehens zu begnügen.

Solche geistliche Aufmerksamkeit und Tiefensicht setzt Einhalten und Stille, Gebet und gläubiges Nachdenken über den Alltag (Revision de vie) voraus - unabdingbare Schwerpunkte einer heutigen Laienspiritualität, die es mehr und mehr zu entdecken und zu verwirklichen gilt.

(3) Eine solche vertiefte Spiritualität ruft nach einer neuen Weise kompetenter "geistlicher Führung" oder "geistlicher Begleitung". Diese zwar nicht ausschließlich, aber faktisch doch meist dem Amtsträger zukommende Aufgabe müßte um der Missio der Kirche in einer immer komplexeren Welt willen neu wahrgenommen werden. Die Befähigung dazu sollte in der Vorbereitung auf den pastoralen Dienst von Priestern und Laien einen besonderen Schwerpunkt bilden.

3.4 Einheit und legitime Pluralität. Die relative Autonomie irdischer Sach- und Lebensbereiche

Die Spannung, in welche das Zeugnis und der Auftrag der Christen inmitten der Welt heute gestellt sind, hat noch eine andere, ebenfalls theologisch begründete Dimension. Zwar gibt es keinen Welt- und Lebensbereich, der sich vom Anspruch und Angebot der Liebe Gottes in Jesus Christus ausschließen und "neutralisieren" könnte. Alles, was ist, hat mit dem zu tun, in dem alles geschaffen und erlöst ist. Doch ist die Kenntnis des Geschaffenen und Geschichtlichen nicht deduktiv, allein aus der Heilsbotschaft und ihrer gläubigen Reflexion zu gewinnen. Erfahrungen mit dieser Welt müssen allererst gemacht, ihre Strukturen und die Probleme, die ihr aufgegeben sind, müssen im unmittelbaren Umgang mit ihr ertastet, ihre Zusammenhänge erlernt werden. Diese unmittelbare Sach- und Erfahrungskompetenz einerseits und die Glaubenskompetenz andererseits lassen sich nicht durch einander ersetzen oder auf einander zurückführen, wenn auch beide ihren letzten Grund in jenem Wort haben, welches Gott selber ist und in welchem Gott alles erschaffen hat.

Das II. Vatikanische Konzil hebt diese Wirklichkeit ins Bewußtsein, indem es von der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche spricht (vgl. besonders GS 36).

Daraus resultieren zwei wichtige Konsequenzen:

- Einmal kann es unter Christen, die, gestützt auf das Evangelium, sich mit derselben Gewissenhaftigkeit einer Sachfrage zuwenden, durchaus legitimerweise zu unterschiedlichen praktischen Konsequenzen kommen, ohne daß nur die eine oder die andere den Anspruch erheben dürfte, die Lösung des Glaubens zu sein.
- Zum anderen liegt es in der Natur der Sache, daß bei solchen Fragen, die vom Glauben her keine eindeutige Lösung gestatten, auch durch das Lehramt der Kirche keine verbindliche Weisung vorgelegt werden kann. Konsequenterweise können darum auch von einzelnen Laien und von Laienverbänden verschiedene "Optionen" und Handlungsmodelle unter dem Dach der einen Kirche vorgelegt und verwirklicht werden. Eine solche mögliche Pluralität christlichen Weltengagements z.B. in politischen Fragen (wie in denen der Friedenssicherung, Entwicklungspolitik, der parteipolitischen Mitarbeit u.dgl.) darf sich weder gegenseitig

blockieren noch eine Ausrede dafür sein, überhaupt als Christ eine Option zu treffen und sich lieber "herauszuhalten".

Es ist eine geistliche Aufgabe von höchster Wichtigkeit, eine legitime Pluralität von Meinungen und Praxen zuzulassen und auszuhalten, wobei freilich nach der Gemeinsamkeit des Zeugnisses auch in dieser Pluralität zu streben ist und gerade das geistliche Amt die gemeinsame Basis des Glaubens und der ihm entsprechenden Prinzipien herauszustellen hat. Exemplarisches, aus dem Glauben genährtes Handeln von einzelnen Laien sowie von Gruppen und Gemeinschaften kann prophetische Bedeutung haben, doch ist dies zu unterscheiden von allgemeinverbindlichen Weisungen. Die Unterscheidung zwischen Handeln (und Sprechen) im Namen der Kirche und Handeln (und Sprechen) als Kirche ist hier zu beachten. Das Aushaltenkönnen der dadurch entstehenden Spannungen ist ein wesentlicher Testfall dafür, ob Kirche sich als Communio, d.h. als Einheit in und trotz Verschiedenheit versteht und solche Communio zu leben vermag.

Schlußbemerkung:

(1) Abschließend stellt die Deutsche Bischofskonferenz fest: Die Lineamenta tragen wichtige Gesichtspunkte für die Synode zusammen. Vorliegende Stellungnahme hat, auch wenn sie nicht im einzelnen deren Aufbau folgt, die sachlichen Impulse aufgegriffen und ergänzt. Dabei wird deutlich, daß die Erstellung des "Instrumentum laboris" im Duktus und Aufbau sich nicht unmittelbar dem Gang der Lineamenta anschließen sollte (vgl. dazu Lin.2).

(2) Unbeschadet ihres Charakters als Bischofssynode, sollte bei dieser auf die Auswahl der Laienberater und Laienberaterinnen und die Weise ihrer Mitwirkung besondere Sorgfalt verwendet werden, um dem breiten Spektrum des Themas, das hier behandelt wird, Rechnung zu tragen. Wenn schon bei der Vorbereitung der Synode "von der Befragung der Laien eine wertvolle Hilfe erwartet" wurde (vgl. Lin. 3), gilt dies gleichermaßen für deren Durchführung.

Würzburg, den 28. April 1986

Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den "Lineamenta" der Bischofssynode über die Laien 1987

Die im Zentralkomitee der deutschen Katholiken organisierten Diözesanräte und Verbände begrüßen es, daß die nächste ordentliche Bischofssynode sich mit der "Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil" als einem der dringlichsten und aktuellsten Probleme der Kirche weltweit befassen will und durch die vorgelegten "Lineamenta" eine breite Diskussion gerade auch unter Beteiligung der Laien selbst ermöglicht. In der Tat haben die "Lineamenta" in unserem Lande eine engagierte Diskussion über Aufgabe und Sendung des Laien auf den verschiedenen Ebenen des organisierten Laienapostolates ausgelöst, wie dies so seit dem Konzil, der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und vielleicht dem Besuch Johannes Paul II. in unserem Lande nicht mehr der Fall gewesen ist. Die deutschen Katholiken erwarten, daß auch nach Erscheinen der Synodenvorlage ("Instrumentum Laboris") und während der Synode selbst nicht nur über die Laien, sondern mit ihnen gesprochen wird, sind sie doch durch die ihnen eigentümliche welthafte Berufung in besonderer Weise befähigt, die Zeichen der Zeit gerade für ihre Sendung in Kirche und Welt zu erkennen und zu deuten.

Es geht in dieser Stellungnahme, die das Ergebnis einer breiten Umfrage unter den Verbänden und Räten des Laienapostolates zusammenfaßt, nicht um eine umfassende Würdigung der nachkonziliaren Entwicklung in unserem Lande, sondern um die Fragen, die das Laienapostolat betreffen und die im Blick auf die Bischofssynode auch weltweit von Bedeutung sein dürften. Es werden die positiven Entwicklungen nach dem Konzil gewürdigt, es werden aber auch Defizite und Entwicklungen beim Namen genannt, die sich zugleich als kritische Anfragen an die Kirche und damit auch an das Laienapostolat in unserem Lande verstehen. Dabei ist sowohl auf gesellschaftliche Veränderungen in den letzten 20 Jahren wie auf innerkirchliche Akzentverschiebungen zu achten. Schließlich sollen im Blick nach vorne konkrete Anregungen und Wünsche formuliert werden.

1. Kritische Anfragen an die "Lineamenta"

Die Grundaussagen der "Lineamenta" versuchen die Lehre des Konzils über die Stellung und Aufgabe des Laien in Kirche und Welt im Zusammenhang wiederzugeben und bieten als solche eine Grundlage der Diskussion über die theologische Gestalt des Laien nach dem II. Vatikanischen Konzil. Dieser notwendigerweise unvollständige Versuch der "Lineamenta" macht die Dringlichkeit um so deutlicher, eine Theologie des Laien vor dem Hintergrund des Kirchenbildes von "Lumen Gentium" zu entwerfen, die seiner eigentümlichen Stellung am Schnittpunkt von Kirche und Welt gerecht wird. Hängt es doch wesentlich von ihm ab, ob Kirche als ganze ihrer eigenen Definition gerecht wird, "sacramentum mundi" zu sein. Eine solche Theologie müßte noch die nachkonziliare "Fortschreibung" der Konzilstexte, weltkirchlich durch die Bischofssynoden und die päpstlichen Verlautbarungen, teilkirchlich etwa durch Medellin und Puebla oder durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in unserem Lande, stärker berücksichtigen. Im Blick auf das zu erstellende "Instrumentum Laboris" wird empfohlen, sich um eine durchsichtigere Gliederung des Papiers zu bemühen, die Wiederholungen und Überschneidungen vermeidet, ebenso wie um eine einfachere und dem Leben nähere Sprache.

Von der Intention der "Lineamenta" her sollte primär auf die 16 Fragen geantwortet und nicht auf den Text als solchen reagiert werden. Nun waren die Fragen freilich zum Teil so allgemein gestellt, oder die verwendeten Begriffe so vielsagend (z.B. der Begriff "Elite"), daß häufig mit Ja und Nein geantwortet werden kann. Da sich die Fragen außerdem überschneiden und die Diskussion zu sehr in die Enge führen, muß notwendigerweise auf den Text als ganzen geantwortet werden.

An einzelnen Defiziten ist anzumelden: Die Zusammenfassung der Konzilstexte sollte um wichtige Passagen aus der Liturgiekonstitution (vgl. Nr. 14), aus der Konstitution über die göttliche Offenbarung (vgl. Nr. 10) sowie aus "Familiaris Consortio" (vgl. Nr. 5; 73) ergänzt werden. Völlig unberücksichtigt bleiben die besondere Situation der Frau und die ökumenische Dimension des Laienapostolates (es ist an einer Stelle lediglich von der Zusammenarbeit mit Nichtchristen die Rede). Der Bereich der Diakonie als einer der drei Grunddienste der Kirche ist zu wenig organisch in die Darstellung des Laienapostolates integriert und kommt wesentlich zu kurz. Nicht nur für die besondere Situation des deutschen Katholizismus, auch für die weltkirchliche Ebene kommt das Thema der Verbände bzw. der internationalen katholischen Organisationen zu kurz (es wird im wesentlichen nur nach dem Grad ihrer Kirchlichkeit gefragt). Dasselbe gilt im Blick auf

die Räte der Mitverantwortung (der Diözesanpastoralrat wird nur mit einem Satz gestreift). Die Räte der Koordinierung des Laienapostolats, von denen das Laiendekret in Nr. 26 spricht, werden überhaupt nicht erwähnt.

Die Frage schließlich, die immer wieder gestellt wird, ist die nach dem Geist des Dokumentes: Atmet es wirklich den Geist des Konzils, oder ist der Text von allzu ängstlicher Sorge bestimmt, etwa die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes zu wahren (vgl. den Gebrauch des sehr unscharf verwendeten Begriffes "pastoral") und auf dem Weg über eine Zweiteilung den Laien in seinen Bereich des Weltendienstes zu verweisen, kirchliche Mitverantwortung und Teilhabe an der Sendung des kirchlichen Amtes aber eher klein zu schreiben oder lediglich als Notlösung zu verstehen. Es wird in den "Lineamenta" zu wenig deutlich, daß Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt sich letztlich aus der einen Berufung und Sendung der Kirche als sacramentum mundi ableiten, daß innerer Aufbau der Kirche und Sendung nach außen dem ganzen Volk Gottes aufgetragen sind, und die einem jeden Christen geschenkten Gaben sowohl für den Dienst in der Kirche wie auch an der Welt befähigen. Es wird in den "Lineamenta" nicht klar genug gesagt, daß der Heilsauftrag der Kirche und ihr Dienst an der Welt nicht zwei voneinander getrennte Bereiche sind, sondern daß es der Kirche als ganzer um das Heil der ganzen Welt geht. Ist dies einmal grundgelegt und steht fest, daß von der im Konzil verankerten Mitverantwortung der Laien für die ganze Sendung der Kirche nichts zurückgenommen werden soll, dann kann man sich der Grundtendenz der "Lineamenta" nur anschließen, daß sich die Laien wieder entschiedener dem eigentlichen Auftrag der Kirche, nämlich dem Dienst an der Welt zuwenden.

2. Hat sich die Lehre des Konzils über Gestalt und Aufgabe der Laien in Kirche und Welt bei uns durchgesetzt?

Die Frage, ob sich die entscheidenden Aussagen und Impulse des Konzils bezüglich der Laien in unserem Lande durchgesetzt haben, kann zunächst sicher bejaht werden: Dies gilt für das Bewußtsein der dem Laien eigenen Würde, aber auch seiner Eigenverantwortung in dem Stück Welt, in das er gesandt ist. Ein ausgeprägtes Laienbewußtsein hat es freilich in Deutschland schon seit langem gegeben. Aufgrund der spezifischen Entwicklung in unserem Lande seit der Mitte des letzten Jahrhunderts, als Laien für die Freiheit der Kirche kämpften und sich damit auch selbst einen Freiraum in der Kirche schufen, existierten bereits drei bis heute den Katholizismus prägende Faktoren: eine große Zahl starker und profilierter katholischer Verbände, die Zusammenfassung der Kräfte des Laien-

apostolates im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Deutschen Katholikentage als Ort der gemeinsamen Behandlung und Stellungnahme zu aktuellen Zeitproblemen. So wie das - aufgrund der gesellschaftlichen Freiheitsrechte in Deutschland öffentlich durchgesetzte - Koalitionsrecht der Laien durch Konzil und CIC ekklesiologisch aufgewertet wurde, wurde auch das natürliche Selbstbewußtsein der Laien in Deutschland durch das Konzil theologisch begründet und vertieft; die diesbezügliche Lehre des Konzils ist durch Verkündigung, Katechese, Erwachsenenbildung und konkrete Mitarbeit schon zum Allgemeinut in unseren Verbänden und Gemeinden geworden. Es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß dies nur für den Bereich der zahlenmäßig allerdings zurückgehenden sogenannten praktizierenden Katholiken gilt, insbesondere jener, die engagiert mitarbeiten. Verstärkt wurde dieses positive Selbstbewußtsein der Laien durch den Gedanken der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes, wie er durch das Konzil grundgelegt, in der nachkonziliaren Gesetzgebung und insbesondere durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in Strukturen der Mitverantwortung Gestalt gefunden hat.

Noch deutlicher wurde für viele die Aufwertung der Laien durch die neuen Möglichkeiten liturgischer Mitwirkung und die Eröffnung kirchlicher Berufe im Bildungsbereich, im sozialen und pastoralen Dienst. Eine Verschiebung der Gewichte brachten insbesondere die neuen kirchlichen Berufe der Gemeinde- und Pastoralreferenten und -referentinnen. Nun hat es gewiß gerade in Deutschland den wertvollen Dienst der Seelsorgehelferin schon seit über fünfzig Jahren gegeben, der von Anfang an einen genuinen Laiendienst darstellte, sodaß das Bewußtsein von der Unersetzbarkeit des Laien auch in der pastoralen Sendung der Kirche bei Priestern und Laien bereits vorhanden war. Als nun nach dem Konzil u.a. aufgrund der bestehenden allgemein zugänglichen theologischen Fakultäten und sicherlich auch aufgrund des Bewußtseins der Bedeutsamkeit der Laien für den Dienst in der Kirche eine größere Zahl junger Männer und Frauen Theologie studierten, um einen Dienst in der Kirche zu übernehmen, entstand eine neue Situation, die von der Deutschen Bischofskonferenz durch Grundsätze und entsprechende Rahmenstatuten und Rahmenordnungen aufgegriffen wurde. Der entscheidende Punkt dabei ist, ein Bild pastoraler Dienste zu entwerfen, das nicht von der Priesternot und auch nicht vom Gedanken der Delegation gewisser Aufgaben des geistlichen Amtes ausgeht, sondern von dem in Taufe und Firmung begründeten Auftrag der Laien, an der Heilssendung der Kirche teilzunehmen.

Laienbewußtsein ist zutiefst Taufbewußtsein. Gerade durch die wachsende Beteiligung von Laien im Bereich der Gemeindekatechese, insbesondere in der Tauf- und Firmvorbereitung in der Zeit seit dem Konzil, aber auch durch die selbstver-

ständig gewordene "actuosa participatio" des Volkes Gottes bei der Mitfeier der Liturgie ist ganz gewiß das Bewußtsein von Taufe und Firmung als Grundlage und Triebkraft für die Beteiligung aller an der Sendung der Kirche gewachsen. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, ein differenziertes Bild der liturgischen Erneuerung in unserem Lande zu zeichnen, bei dem auch auf Einseitigkeiten und Defizite aufmerksam gemacht werden müßte. Außerdem dürfen die positiven Zeichen eines verstärkten Laienbewußtseins nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Besuch des Sonntagsgottesdienstes insgesamt rückläufig ist, und der Sonntag selbst durch eine neue Wochenend- und Freizeitkultur für viele immer mehr seines Inhalts entleert wird. Es gibt weniger praktizierende Katholiken, aber die wenigen sind engagierter und motivierter geworden.

Kritisch darf schließlich im Blick auf die Entwicklung nach dem Konzil gefragt werden, ob in demselben Maße, in dem das Bewußtsein von der Eigen- und Mitverantwortung des Laien gewachsen ist, auch die andere Seite des Priestertums aller Gläubigen, nämlich die allgemeine Berufung zur Heiligkeit ins Bewußtsein gerückt wurde. Neben einem breiten Angebot an geistlicher Vertiefung etwa durch Exerzitien und neben der bewährten Institution der Säkularinstitute und apostolischen Gemeinschaften ist hier in letzter Zeit insbesondere auf den steigenden Einfluß der neueren geistlichen Bewegungen hinzuweisen, etwa im Bereich der Jugendarbeit, der Familienpastoral, nicht zuletzt auch bei der Verlebendigung von Pfarrgemeinden. Sie bringen eine wertvolle Ergänzung und Befruchtung der bisherigen Verbandsarbeit; ihre Einbindung in das organisierte Laienapostolat ist ihrer Natur und Vielfalt entsprechend eher locker.

Insgesamt kann gesagt werden, daß es gerade die gute Zusammenarbeit zwischen den Kräften des organisierten Laienapostolats und den Bischöfen in der Zeit nach dem Konzil und insbesondere bei der Synode der Bistümer war, die einen relativ ruhigen Verlauf der nachkonziliaren Entwicklungen ermöglicht hat. Das Spektrum der kritischen Kräfte, die sich durch die bestehenden Strukturen des Laienapostolates nicht repräsentiert und integriert fühlen, ist zahlenmäßig relativ gering. Dies gilt auch für jene Schichten und Gruppen, die sich nicht an der Zusammenarbeit beteiligen, weil sie der konziliaren Entwicklung skeptisch gegenüberstehen. Man darf dabei freilich nicht vergessen, daß es breite Ablehnung katholischer Normen und Wertvorstellungen gibt, die sich nicht in einer eigenen kritischen Position verfaßt.

3. Positive und problematische Entwicklung in den letzten 20 Jahren angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen

"In Glaubensvermittlung und Weltdienst habt auch Ihr heute Eure vornehmste Aufgabe als Laien", sagte Johannes Paul II. den Katholiken bei seiner Begegnung in Fulda anlässlich seines Pastoralbesuches in Deutschland 1980. In beiden Bereichen, die sich zudem gegenseitig durchdringen, stoßen Kirche und Christen heute auf besondere Schwierigkeiten.

Die Gesellschaft und die öffentliche Meinung haben sich zunehmend von der Kirche und den von ihr verkündeten christlichen Wertmaßstäben entfernt. Der Prozeß der Säkularisierung ist auch an der Kirche und ihren Organisationen nicht spurlos vorübergegangen. Das christliche Zeugnis tut sich schwer gegenüber einer verbreiteten Konsumhaltung und dem Denken eines praktischen Materialismus. Die Frage nach Gott und der Zugang zur Wirklichkeit Gottes in unserem Leben ist für viele heute verschüttet. Trotz einer breiten religiösen Suche unter der jungen Generation, wie es sich z.B. an Katholikentagen zeigt, nehmen der Kirchenbesuch und die Identifikation mit der Kirche ab. Auf das Sonntagsverhalten in diesem Zusammenhang wurde bereits hingewiesen. Unter den Katholiken klappt die Differenz zwischen persönlicher moralischer Einstellung oder zumindest praktischem Verhalten und den von der Kirche verkündeten ethischen Maßstäben etwa im Bereich der Sexual- und Ehemoral weit auseinander.

Das an erster Stelle genannte Problem - dies hat die Umfrage zum Thema eines neuen, bundesweiten Beratungsvorganges gezeigt - ist das Problem der Glaubensvermittlung. Religionsunterricht und Katechese haben aus mannigfachen Gründen nicht immer die an sie gerichteten Erwartungen erfüllen können. Der Priester-mangel wird im Blick auf Katechese und Jugendarbeit besonders spürbar. Insbesondere aber tun sich viele Eltern schwer, den eigenen Glauben an Kinder und Jugendliche weiterzugeben mangels Glaubensbildung und Glaubenserfahrung; Sprachlosigkeit über religiöse Fragen in den Familien ist weit verbreitet.

Gerade in der Familie, der Urzelle der Kirche und dem ursprünglichen Ort von Glaubensvermittlung und christlicher Durchdringung der Welt, wird die Distanz zwischen christlichen Wertvorstellungen und den Verhaltensweisen unserer säkularen Gesellschaft besonders deutlich erfahrbar. Die Lebendigkeit der Kirche hängt wesentlich von der Lebendigkeit der christlichen Familie ab. Die christlichen Eheleute erwarten deshalb mit Recht auch von der kommenden Bischofs-synode eine erneute Bekräftigung des ihnen geschenkten Charismas (vgl.

Familiaris Consortio 70/72) und eine verständnisvolle Begleitung durch die Seelsorger sowie Hilfe durch Familienorganisationen und durch das gezielte Angebot von Familiengruppen in unseren Gemeinden.

In diesem Zusammenhang ist auf die veränderte Rolle der Frau in unserer Gesellschaft und auf ihr neues Selbstverständnis in der Kirche zu verweisen. In unserem Bericht an Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Deutschland-Besuches 1980 heißt es: "Es wäre fatal, wenn eine zunehmend gesellschaftliche Anerkennung der Frau mit dem Gefühl ihrer bleibenden "Diskriminierung" in der Kirche einherginge. Obwohl die Mehrzahl der Dienste in der Gemeinde und im sozialen Bereich von Frauen getragen werden, gibt es verhältnismäßig wenig Frauen in verantwortlichen kirchlichen Stellen. Auch das Votum der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für den Diakonat der Frau fand bisher in Rom noch keine befriedigende Antwort." Der wachsende Anteil der Frauen in den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche, von dem das Laiendekret des Konzils spricht (Nr. 9) darf z.T. als erfreuliche Tatsache festgestellt werden, doch bleibt die Aufgabe dringender denn je, daß die Frau noch deutlicher und gerechter in die Verantwortung aller Christen für das kirchliche Leben einbezogen wird, wie dies die deutschen Bischöfe mit Recht schon vor fünf Jahren in ihrem Wort "Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" gefordert haben.

Was den Bereich gesellschaftlicher Verantwortung angeht, wurde die Stimme der Katholiken etwa in konkreten Fragen des Eintretens für eine dem Menschen gerechte Entwicklungspolitik oder für benachteiligte Gruppen unserer Gesellschaft gehört. Z.T. haben sich hier auch Formen der ökumenischen Zusammenarbeit bewährt. Die zentrale Frage unserer Zeit nach einem umfassenden Schutz und nach der Zukunft des Lebens hat eine Bündelung aller Kräfte des Laienapostolates im Zusammenwirken mit den Bischöfen bewirkt. Bei den großen Zukunftsthemen der modernen Lebenswelt wie Friede, Umwelt, Arbeitswelt und Freizeit, Zusammenleben mit Ausländern, Sicherung der Menschenrechte, ist ein ebenso intensives Zusammenwirken aller Kräfte dringend erforderlich. Tragfähige Lösungen können nur gefunden werden, wenn es gelingt, auf der Grundlage gemeinsamen Glaubens die Orientierungshilfen der christlichen Gesellschaftslehre, Fachverstand und politische Erfahrung miteinander zu verbinden. Daran mangelt es derzeit ganz erheblich. Zwei Gefahren verbinden sich dabei oft miteinander: ein vordergründig spontanes Anpacken der Probleme ohne größere Begründungszusammenhänge (etwa aus der katholischen Soziallehre) und die unmittelbare Berufung auf Einzelaussagen des Evangeliums zur Dogmatisierung der eigenen Position. Es gilt, erneut auf die Pluralität möglicher politischer Optionen hinzuweisen, d.h. daß Christen

"bei gleicher Gewissenhaftigkeit" in gleichen Fragen aus ihrer christlichen Schau der Dinge zu verschiedenen Urteilen kommen können. Auch die Unterscheidung des Sprechens "im Namen der Kirche" und im eigenen Namen als einzelne und Gruppen ist manchen zu wenig bewußt. Beides, die Eigenverantwortung der Laien aufgrund der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche wie die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes gerade für die theologischen und ethischen Fragen sollte innerkirchlich noch deutlicher gewußt und praktiziert werden, muß aber auch dem Druck einer Öffentlichkeit gegenüber, die allzu schnell nach pragmatischen Äußerungen, nach dem eindeutigen Wort "der Kirche" ruft, durchgehalten werden.

Die Räte des Laienapostolates und die katholischen Verbände als gesellschaftliche Strukturen in der Kirche sind der privilegierte Ort, an dem der Laie als "Medium" der Welterfahrung für das Handeln der Kirche als ganzer ernstgenommen wird. Ist auch die Repräsentanz welthafter Kompetenz in der Kirche eine Bedingung für die kompetente Repräsentanz der Kirche in der Welt. Am Testfall "Arbeitswelt" oder "Kirche und Wissenschaft" zeigt sich beispielsweise, wie schwer sich die Kirche mit der Fremdprophetie dieser Lebensbereiche tut.

Als vorrangige Felder des Laienapostolates werden neben Glaubensvermittlung als Prioritäten genannt: umfassender Schutz des Lebens (einschließlich Friedens- und Umweltfragen), christliche Gestaltung von Ehe und Familie, ethische Fragen im Zusammenhang des technischen Fortschritts etwa auf dem Gebiet der Bio- und Gentechnik, Präsenz der Kirche in Kultur, Freizeitwelt und in den neueren Medien, Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft.

4. Positive Errungenschaften und kritische Anfragen angesichts der innerkirchlichen Entwicklung in Deutschland seit dem Konzil

Nicht nur ist die Lehre des Konzils über Berufung und Sendung des Laien positiv aufgenommen und schrittweise in die Wirklichkeit des Alltags unserer Verbände und insbesondere der Gemeinden übersetzt worden, es wurden in der Entwicklung der letzten zwanzig Jahre auch keine substantiellen Änderungen gegenüber dem Konzil vorgenommen. In Deutschland bewährte Formen und Strukturen des Laienapostolates, wie sie vielleicht in anderen Ländern nicht existieren, basieren nicht nur auf langjährigen Erfahrungen vor dem Konzil, sie wurden, wie etwa die Räte des Laienapostolates auf diözesaner Ebene oder die Pfarrgemeinderäte, im Sinne des Konzils weiterentwickelt. Dabei hat sich im Laufe der Umsetzung des Konzils das Spektrum des Laienapostolates verändert, was sicher zu einer stär-

keren Motivierung und Beteiligung der Laien geführt hat, z.T. aber auch zu einer Akzentverschiebung und zu einer Konzentration auf innerkirchliche Prioritäten, die auf Dauer wieder ausgeglichen werden muß.

Bei aller grundsätzlichen Bejahung des Weltauftrags der Laien brachte eine zu beobachtende stärkere Konzentration auf pastorale Einheiten wie die Diözese und insbesondere die Gemeinde (sicherlich auch in der Aufwertung der Ortskirche durch das Konzil mitbegründet) nach einer ersten Zeit der Selbstbesinnung im Zuge der Liturgiereform und der innerkirchlichen Strukturdebatte ein Bewußtwerden der missionarischen Aufgabe der kirchlichen Gemeinde mit sich - beispielsweise im Blick auf die Pastoral der Fernstehenden -, der Gedanke der Durchdringung der irdischen Wirklichkeit und damit gesellschaftlichen Gestaltung traten freilich auf das Ganze des Laienapostolates hin gesehen mehr in den Hintergrund oder wurden vorrangig im sozialen Bereich angesiedelt (z.B. in einer verstärkten Aufmerksamkeit für Randgruppen unserer Gesellschaft). Pastoral geschieht auch in den Verbänden, und Weltdienst wird auch in der Gemeinde wahrgenommen. Doch darf die Unersetzbarkeit funktionaler Strukturen wie der Verbände in einer differenzierten und auch funktional gegliederten Gesellschaft nicht aus dem Auge verloren werden. Hätte nicht die neue Weltzugewandtheit unmittelbar nach dem Konzil auch zu einer neuen Blüte der Verbände führen müssen, oder hat sie eher Unsicherheit in ihrer kirchlichen Rückbindung und ihrem spezifisch christlichen Einsatz befördert? Kann missionarische Kirche auf die Fachkompetenz und Beweglichkeit der Verbände verzichten, um die Fernstehenden zu erreichen, die in der regulären Gemeindeseelsorge nicht mehr erfaßt werden können? Gelingt es Verbänden nicht noch am ehesten, in jene Lebensbereiche einzudringen, in denen Kirche kaum oder gar nicht mehr präsent ist? Es gilt, die Chance der Verbände für unsere Kirche wieder neu in den Blick zu nehmen. Freilich müßte die durch die Bildungsarbeit der Verbände tradierte Fachkompetenz in den jeweiligen Milieus und spezifischen Aufgabenbereichen noch stärker durch geistliche Begleitung von seiten der Seelsorger ergänzt werden.

Durch die Einführung der Pastoralräte (und ihre Bestätigung durch den CIC 1983) ist ein Instrument der Mitverantwortung in der Kirche geschaffen worden, das von den Laien nicht allein nach dem Grade seiner Effizienz beurteilt wird, sondern auch als Gradmesser dafür, wie weit ihr "Rat" gefragt ist und ernstgenommen wird. Insgesamt darf sicher gesagt werden, daß sie sich als Strukturen des Dialogs bewährt haben. Gleiches gilt für die Gemeinsame Konferenz zwischen Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Doch scheint sich im Augenblick in einigen Diözesen gerade im Blick auf den Diözesanpastoralrat eine Gremienmüdigkeit zu verbreiten; in einigen Bistümern wurden

die Seelsorgeräte seit längerem nicht mehr einberufen. Jede Revision der Rätestruktur in einer Diözese sollte nicht nur vordergründigen Argumenten der Praktikabilität gehorchen, sie sollte auch bedenken, daß es sich hier um die einzige Struktur der vom Konzil und Synode geforderten gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes handelt, und daß gerade deshalb die Sensibilität der Laien auf diesem Gebiet berücksichtigt werden muß.

Von ähnlich zeichenhafter Bedeutung für die Laien ist ihre Beteiligung nicht nur im katechetischen und diakonischen Bereich, wo sie gebraucht werden, sondern auch im liturgischen Raum. Die unscheinbare Frage der "Meßdienerinnen" ist nur ein Beispiel hierfür. Die Tatsache, daß Frauen im CIC 1983 mit Ausnahme des Ordo und der feierlichen und für ständig übertragenen Dienstämter des Lektor und Akkolythen (die in Deutschland im wesentlichen nicht für Laien eingeführt wurden, sofern sich diese nicht auf Diakonat bzw. Priestertum vorbereiten), zu allen kirchlichen Diensten und Ämtern hinzugezogen werden können, müßte sich noch stärker im Gesamtspektrum unserer Gemeinden widerspiegeln.

Die kirchlichen Berufe der Gemeinde- und Pastoralreferenten sind nicht mehr vom Bild unserer Kirche nach dem Konzil wegzudenken; ihr Dienst wird in der Allgemeinheit noch zu wenig anerkannt. Auch wenn speziell das Berufsbild des Pastoralreferenten in der kurzen Zeit noch nicht ausgereift ist, so sind diese Dienste doch ein wichtiger Träger der Seelsorge in unserem Lande.

Die Rahmenrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz sind darauf bedacht, durch diese Dienste gerade nicht den theologischen Unterschied zwischen gemeinsamen und Dienstpriestertum einzuebnen und ebensowenig den ehrenamtlichen Dienst in der Kirche zurückzudrängen (was de facto mitunter geschieht). Sollen sich diese Berufe doch in der Pastoral gerade den Sach- und Lebensbereichen zuwenden, die von der klassischen Seelsorge weniger erreicht werden, der Begleitung und Bildung von lebendigen Zellen dienen und die Weckung und Befähigung ehrenamtlicher Dienste zum Ziel haben. Auch und gerade in einer hochorganisierten und mit vielen hauptamtlichen Mitarbeitern ausgestatteten Kirche wie in Deutschland gilt: nicht nur unsere Räte und Verbände, die Kirche als ganze lebt ganz wesentlich vom ehrenamtlichen Einsatz der Laien.

5. Blick nach vorne und konkrete Anregungen

Im Blick nach vorne stellen sich einige vorrangige Aufgaben:

- Ruf nach einer Theologie und Spiritualität des Laien:

Es ist nur zu begrüßen, wenn die gegenwärtige Diskussion um die Stellung des Laien in Kirche und Welt zu einer vertieften Theologie des Laien vor dem Hintergrund des erneuerten Kirchenverständnisses des II. Vatikanischen Konzils führt. Der Ruf nach einer inkarnierten Spiritualität des Laien muß gehört werden. Über die zahlreichen Angebote der Erwachsenenbildung und der Glaubensinformation hinaus gibt es ein gesteigertes Bedürfnis nach persönlicher Befähigung und Begleitung sowie nach Gruppen des geistlichen Gesprächs und der Glaubensgemeinschaft. Christliche Existenz vollzieht sich in einem vielfältigen Spannungsfeld, das der Laie in verschärfter Form erfährt: Das Stehen in der Doppelexistenz in Kirche und Welt, im Miteinander und zugleich im Gegenüber zum kirchlichen Amt, im Bemühen um die Einheit christlichen Zeugnisses bei aller Vielfalt der Formen des Laienapostolates und bei der Offenheit für mehrere mögliche Optionen im konkreten Handeln (vgl. hierzu das Referat von Bischof Hemmerle bei der Vollversammlung des ZdK am 3. Mai 1985).

- Neuer Mut zur Weltverantwortung:

Der Weltcharakter der dem Laien eigentümlichen Sendung wird grundsätzlich von den Katholiken bejaht. Er wurde bisher neben dem persönlichen Zeugnis des einzelnen in Familie und Beruf insbesondere von den katholischen Verbänden wahrgenommen und im zunehmenden Maße auch von den Räten des Laienapostolates. Auch neuere geistliche Bewegungen stellen sich immer deutlicher dem Weltauftrag. Mag auch das Wort von der Weltflucht engagierter Laien ein ernstzunehmendes Signal in unserer Kirche sein - ebenso wie unmittelbar nach dem Konzil eine ungestüme und unreflektierte Weltbegeisterung -, es herrscht grundsätzlich Einigkeit über die Stoßrichtung des Konzils (und der "Lineamenta"), daß der primäre Ort des Laienapostolates in der Welt zu sehen ist. Dabei gilt es, die Ambivalenz und Vielschichtigkeit des biblischen Begriffs "Welt" mit zu bedenken. Dabei gilt es aber auch, offensiv gerade die Felder aufzuspüren, in denen Kirche bisher noch am wenigsten präsent ist. Es sei erinnert an die Ansprache Papst Johannes Paul II. an das ZdK am 18. November 1980 in Fulda: "... beschränken Sie sich nicht auf das bereits Erreichte. Wenn in dieser Welt das Evangelium Sauerteig sein soll, der das Mehl der irdischen Wirklichkeit durchdringt, wenn sich auch hier Christi Liebe als stärker erweisen soll, dann braucht es die Offenheit für neue Horizonte, dann braucht es das

Eingehen auf neue Entwicklungen und Sachlagen. Wie gegenwärtig ist Christentum in Ihrem Land, um nur einige Beispiele zu nennen, in der Literatur, im Theater, in der Kunst von heute? Wie präsent sind Kirche und Christen im Bereich von Presse, Funk und Fernsehen? Gibt es einen überzeugenden christlichen Beitrag im bislang ungewohnten Miteinander von Ausländern und Deutschen in Ihren Großstädten, in Ihren Betrieben? Wie selbstverständlich ist für Sie die Zusammengehörigkeit der unterschiedlichen Völker und Kulturen in der einen Welt? Wie ernsthaft engagieren Sie sich für die bedrängenden Fragen von Energie und Umwelt? ..."

- Gemeinsame Verantwortung des ganzen Gottesvolkes:

Insgesamt läßt sich sagen, daß die vom Konzil angeregten notwendigen Strukturen der Mitverantwortung geschaffen worden sind und sich auch praktisch bewähren; die Zeit der Strukturdebatten ist - hoffentlich - vorbei; die Frage nach der Effizienz der Strukturen wird weiterhin hartnäckig gestellt. Die entscheidende Frage aber, die immer wieder anklingt, ist die: Ist bei allen bestehenden Strukturen und regelmäßigen Sitzungen die notwendige Basis des Vertrauens da, geht man partnerschaftlich miteinander um und kommt es wirklich zum Dialog - eine Frage, die sicherlich von Fall zu Fall beantwortet werden muß. Das neue Bild der Kirche als *Communio* des Volkes Gottes läßt sich weder auf ein deduktives Modell zurückführen, noch geht es in einem rein induktiven, demokratischen Denken auf. Das Konzil zielt auf die lebendige *Communio* des Leibes Christi, die nur im Zusammenwirken aller zustande kommt, indem die verschiedenen Gaben zusammenspielen, in eigener Verantwortung, in Mitverantwortung oder in gemeinsamer Verantwortung.

Folgende konkrete Wünsche, die in ähnlicher Form auch von Laiengremien unserer Nachbarländer formuliert wurden, verbinden sich deshalb im Blick auf die kommende Bischofssynode über die Laien:

- Eine Intensivierung des Dialogs auf allen Ebenen zwischen Bischöfen, Priestern und Laien in unserem Land, zwanzig Jahre nach dem Konzil, zehn Jahre nach der Synode etwa im Sinne der ins Gespräch gebrachten gemeinsamen Studientagung zwischen Bischöfen und Mitgliedern des Zentralkomitees. Angesichts eines deutlich erkennbaren Auseinanderdriftens der Entwicklung der Rätestruktur in den einzelnen Diözesen zeigt sich die Notwendigkeit, sich wiederum bundesweit um einen Konsens in den grundlegenden Fragen des Laienapostolates zu bemühen.

- Die Wahrung des legitimen Freiraums für teilkirchliche Entwicklungen und Regelungen in der Folge des II. Vatikanischen Konzils, um der vom Konzil und vom Papst gewünschten Inkulturation der Kirche und der Vielfalt ihrer Entwicklungen, soweit sie sich vom Konzil leiten lassen, genügend Raum zu geben im Sinne wahrer Katholizität. Dies entspricht auch der Offenheit der Bestimmungen des neuen kirchlichen Rechtsbuches im Bezug auf die Strukturen des Laienapostolates.
- Eine Beteiligung von Laien am Beratungsprozeß der Bischofssynode 87 in welcher Form auch immer, entsprechend dem Statut der Synode, wobei es uns insbesondere darauf ankommt, repräsentative Vertreter des organisierten Laienapostolates aus den einzelnen Ländern oder Ländergruppen (über die Bischofskonferenzen) zu delegieren. Dies zu fordern ermutigt uns nicht nur die Einladung der "Lineamenta" (Nr. 3) zu einer umfangreichen Befragung der Laien aufgrund des ihnen geschenkten Charismas, sondern auch die Botschaft der außerordentlichen Bischofssynode vom 7. Dezember 1985 an die Christen in aller Welt, in der es heißt: "Indem wir Euch anspornen, diesen Weg zu gehen, blicken wir schon auf die Synode des Jahres 1987 'Über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt, 20 Jahre nach dem Konzil'. Diese Synode geht die ganze Kirche an: Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und Laien. Sie soll auch ein entscheidender Schritt dazu sein, daß alle Katholiken die Gnade des II. Vaticanums annehmen."

Verabschiedet vom Geschäftsführenden Ausschuß
am 14. Februar 1986

II Reactie van Nederlandse Bisschoppenconferentie op Lineamenta voor Bisschoppensynode van 1987

1. De Lineamenta beschrijven de themata, waarover de Bisschoppensynode, sprekend over roeping en zending van gedoopte en gevormde leken en wel uitgaande van de documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie, zich zou moeten buigen. Echter, de taal en de stijl waarin dit gebeurt doet ons vragen zich helderder te uiten en vooral de toehoorders en lezers/essen meer 'nabij' te komen in de betoogtrant. Velen verstaan de geladen formuleringen van de Lineamenta en van de geciteerde teksten uit de conciliedocumenten niet zonder meer. Deze dienen zowel verduidelijkt als geconcretiseerd te worden. Ook zouden wij willen pleiten voor een meer uitvoerige en aansprekende basering van het betoogde op teksten uit de heilige Schrift. Een en ander zou reeds in het instrumentum laboris tot uitdrukking moeten komen.

2. De themata die de Lineamenta aangeven zijn ons inziens in twee hoofddelen onder te brengen, die duidelijk afgebakend dienen te worden:

- a. de algemene opdracht tot evangelisatie en apostolaat, welke alle gedoopten en gevormden is meegegeven, of het nu priesters, diakens en religieuzen of leken betreft. Allen vormen immers „een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilige natie, Gods eigen volk, bestemd om de roemruchte daden te verkondigen van de Heer” (1 Petr. 2, 9). Als zodanig dienen allen de heilboodschap van Jezus Christus uit te dragen tot verlossing en heiliging van de wereld.
- b. de onderscheiden gaven tot verkondiging en heiliging die priesters, diakens, religieuzen en leken vanuit hun eigen roeping, begenadiging, opdracht en zending in de Kerk en in de wereld bezitten. Immers, „de geestelijke gaven, die wij bezitten, verschillen naar de bijzondere genade die ieder van ons geschonken is” (Rom. 12, 6). Een inhoudelijk-gefundeerde omlijning van de onderscheiden groeperingen in de Kerk, mét de daaruitvolgende bevoegdheden en taken van ieder van hen, én een beschrijving van hun onderlinge relaties zijn naar onze mening zeer nodig.

Deze beide themata zouden in het instrumentum laboris nader behoren te worden uitgewerkt.

3. Ter verduidelijking van de kwesties, die zich bij het overdenken van de onder 2 genoemde themata aandienen, willen wij een aantal hiervan opsommen. Wij putten ze uit de vele reacties op de Lineamenta die ons hebben bereikt en die wij u in een samenvattend overzicht als Bijlage bij ons schrijven doen toekomen.

3.1 De Kerk staat *in* de wereld en is bedoeld tot haar verlossing en heiliging. Alle leden van de Kerk dienen zowel de verlossing, door Jezus Christus bewerkt, in

woord en leven mee te verwerkelijken alsook bij te dragen tot een inrichting van de wereld op basis van deze verlossing. Dit 'in-één-zijn' van Kerk en wereld zal naar voren gebracht moeten worden, juist waar het de roeping en zending van alle Kerkleden betreft.

3.2 Voordat men over de eigen status en opdracht van de leek spreekt, zal onderstreept moeten worden, dat alle gedoopten en als christen-gelovige gevormden vanuit de éne Kerk geroepen, begenadigd en gezonden zijn om het Evangelie van de Heer te beleven en te verkondigen. Aldus krijgt zowel de eenheid van heel „de familie” van God die de Kerk is (LG., nr 6) alsook de betrokkenheid van allen op de heiliging van de wereld het nodige gewicht. Zo voorkomt men een onnodige — en onjuiste — tegenstelling tussen leken en niet-leken in de Kerk en in hun verhouding tot de wereld.

3.3 Eveneens is het noodzakelijk de wezenlijke onderscheiden duidelijk aan te geven tussen gewijden (bisschoppen, priesters en diakens), aan God en zijn Rijk verplichten (religieuzen en anderen die volgens de evangelische raden leven) en overige gedoopten en gevormden (gehuwden en niet-gehuwden). Op basis daarvan zouden ook de consequenties zijn te schetsen die deze onderscheiden hebben voor ieders inbreng in het evangeliseren en heiligen van de wereld, en voor ieders plaats, begenadiging, competentie, opdracht en taak in de Kerk.

3.4 Het bovenstaande vraagt vooral een bepaling van de autonomie van het 'wereldlijk' terrein en van de eigen verantwoordelijkheid van degenen die hierop als christenen werkzaam zijn. Tevens zal de verhouding van die autonomie tot de verantwoordelijkheid van de leiders van de Kerk moeten worden aangegeven.

3.5 Van groot belang is het te onderlijnen dat, willen alle gedoopten en gevormden hun eigen opdracht tot evangelisatie en heiliging in de wereld kunnen vervullen, zij een gedegen — catechetische en spirituele — vorming dienen te ontvangen en een voorbeeldig christelijk leven moeten leiden. Allereerst dienen zij zich daartoe bewust te zijn van de inhoud en de draagwijdte van hun doopsel en vormsel, resp. van hun gewijd-zijn en/of hun leven volgens geloften. Alleen zo kan een 'clericalisering van de leek' én een 'laicisering van gewijden en religieuzen' vermeden worden.

3.6 De realisering van de evangelisatie en de heiliging van de wereld door alle gedoopten en gevormden, ieder volgens eigen roeping, begenadiging, opdracht en zending, vraagt speciale aandacht voor:

de inbreng van de huidige wetenschapsbeoefening;
de realisering van goede overleg- en organisatiestructuren;
de eigen inbreng van de vrouw naast en in goede verhouding tot die van de man;
openheid naar de pluriformiteit van de politieke, sociale en culturele situaties in de diverse delen van de wereld en de onderscheiden landen;
openheid naar andere christelijke Kerken en kerkgemeenschappen en hun medewerking aan een christianisering van de wereld.

3.7 Dit alles zal bezien moeten worden vanuit en dienen aan te sluiten bij de betreffende documenten van het Tweede Vaticaans Concilie. Deze zijn vaak te weinig bekend, vooral in hun details, hun nuanceringen en hun onderlinge verhouding en samenhang. Er zijn op basis van gedachten van dit Concilie wel veel initiatieven genomen tot het doen doordringen van het Evangelie in de wereld en wel dankzij de inbreng en de inzet van vele gedoopten en gevormden, maar deze vragen om evaluatie, ordening en verdieping. Met name het besef van de apostolische opdracht en de verantwoordelijkheid voor de realisering van de heiliging van de wereld vanuit en binnen het geheel van de Kerk behoeven versterking.

3.8 Ten slotte willen wij bepleiten dat leken bij het synodewerk worden betrokken, zoveel en zo direct als mogelijk is. Wellicht kunnen de verschillende Bisschoppenconferenties bij de uitnodiging van de leken bemiddelen.

Wij hopen aldus een positieve bijdrage te leveren in de voorbereiding van de Bisschoppensynode 1987, die wij met name voor het uitdragen van het Evangelie en het gestalte geven van de Kerk in ons land van groot belang achten. U en uw medewerk(st)ers wensen wij bij de voorbereiding het licht van de heilige Geest en veel kracht en moed. Daartoe zijn met u in gebed verenigd

de bisschoppen van Nederland

voor dezen:

Adrianus kardinaal Simonis
aartsbisschop van Utrecht,
voorzitter van de Nederlandse
Bisschoppenconferentie.

B Lijst van binnengekomen reacties

Reacties van raden, instellingen, organisaties, enz.

- Bestuur van de Paulus Parochie te Oudenbosch
- Bestuur van het Thijmgenootschap
- Diocesane Pastorale Raad Aartsbisdom Utrecht
- Diocesane Pastorale Raad Bisdom Haarlem en de afvaardiging naar het Landelijk Pastoraal Overleg uit Haarlem
- Diocesane Werkgroep Vrouw in Kerk en Samenleving - Utrecht
- Kapittel-/dekenvergadering Bisdom Breda
- Kapucijnen (Koenraadlaan, Eindhoven)
- Katholiek Mediacentrum
- Katholiek Studiecentrum van de Katholieke Universiteit Nijmegen (op verzoek van het College van Bestuur der Universiteit)
- Katholieke Plattelandsvrouwen Nederland (KPN)
- Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving (KRKS)
- Landelijk Bestuur van de Franciscaanse Lekenorde
- Nationale Raad voor Katechese (NRK)
- Nationale Werkgroep 'Professioneel Pastoraat en zijn Samenwerkingsverbanden' (PPS)
- Nederlandse Katholieke Schoolraad (NKSR)
- Nederlandse Katholieke Sportfederatie (NKSF)
- Nederlandse Missieraad (NMR)
- Parochievergadering Mariaparochie te Breda
- Parochievergadering Parochie 'De Goede Herder' te Roosendaal
- Prelatuur van het Heilig Kruis en Opus Dei
- Radboudstichting
- Seculiere Instituten (SI)
- St. Willibrord-parochie Beekbergen (R. Blanken, Th. Driessen)
- St. Willibrord Vereniging voor Oecumene SWV)
- Stichting Bouwen aan de Nieuwe Aarde
- Stichting Katholiek Instituut voor Massamedia (KIM)
- Tochtgenoten van Sint Frans, stuurgroep Nederland
- Vakgroepen Historische en Systematische Theologie, en Pastoraaltheologie - Hogeschool van Theologie en Pastoraat Heerlen (HTP)
- Vakgroep Systematische Theologie - Groot-seminarie Rolduc
- Vakgroep Systematische Theologie - Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam (KTHA)
- Vakgroep Systematische Theologie - Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht (KTHU)
- Vakgroep Systematische Theologie - Theologische Faculteit Tilburg (TFT)
- Vereniging Vrouwen in de R.K. Kerk
- Werkgroep Landelijk Pastoraal Overleg - Bisdom Breda

Reacties van individuele gelovigen

Mevr. Van de Akker (Huize St. Bernardus, Sassenheim)

Mevr. G. Boers (J. Evertsenstraat 20, Bodegraven)

De heer G. Olthof (Eikenburglaan 33, Rosmalen)

Mevr. Pouwels - van de Pas (Tuurkesweg 5, Weert - Tungelroy)

De heer H. Smeets (Cerespark 17, Stevensbeek)

aus: 121 informatiebulletin 14. Jg., 9.5.1986, 8-11.27f.

(Hg. und Bestelladresse: Pers en Publiciteit Secretariaat,
R.K. Kerlagenuootschaap in Nederland, Biltstraat 121,
Postbus 13049, NL-3507 LA Utrecht)

In diesem Organ der Röm.-kath. Kirche in den Niederlanden
finden sich Zusammenfassungen der genannten Stellungnahmen
(S. 11-26).

Stellungnahme des Bundesvorstandes des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zu den Lineamenta "Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil"

Vorbemerkung

Der Bundesvorstand des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) begrüßt in Übereinstimmung mit anderen katholischen Verbänden in der Bundesrepublik Deutschland die Absicht der Römischen Bischofssynode 1987, sich mit Fragen der Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und der Welt auseinanderzusetzen.

Wir hätten uns gewünscht, daß durch die vorliegende "Lineamenta" eine breitere Diskussion über die Stellung und Rolle der Laien entfacht worden wäre; leider ist die theologisch abstrakte und lebensfremde Sprache der römischen Vorlage dazu wenig geeignet. Auch der Diskussionsansatz der Lineamenta kann nicht zufriedenstellen. Es drängt sich stark der Eindruck auf, daß ein Teil der Kirche, nämlich die Kleriker, die Kompetenz beanspruchen, darüber zu bestimmen, was die anderen, nämlich die Laien, zu sein haben bzw. worin ihre Stellung und ihre Aufgaben innerhalb des Ganzen bestehen. Dieser Denkansatz ist rückwärtsgewandt und geeignet, positive Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückzudrängen. Es reicht aber auch nicht aus, Konzilstexte nur ausführlich zu zitieren. Wir sehen eine wichtige Aufgabe darin, gerade im "konziliaren Geist" auf die Herausforderungen der heutigen Zeit zu antworten und durch die Weiterentwicklung der Konzilsaussagen auch die Kirche fortzuentwickeln.

Gegen die Trennung von "Heildienst" und "Weltdienst"

Der Glaube an Jesus Christus ist ein Glaube an einen Gott, der sich ganz in die irdische Wirklichkeit hineingegeben hat. Der Gott, der die Welt erschaffen hat, ist derselbe,

der sich in Jesus auf unüberbietbare Weise selbst mitgeteilt hat. Damit hat er das Verhältnis des Menschen zu Gott in eine unauflösliche Einheit mit seinem Verhalten zum Mitmenschen gebracht. Das neue Gebot der Nächstenliebe schließt Einsatz für Gerechtigkeit und Reform gesellschaftlicher Strukturen ein. So wandeln Wort und Sakrament der Kirche die konkrete Geschichte des Menschen und der Gesellschaft von innen her, daß sie bis in das Geheimnis Gottes selbst hineinreichen.

Für uns geht es um einen Glauben, der eine lebendige Beziehung zu einem Gott darstellt, der im totalen Eintauchen in die Wirklichkeit der Welt seine Schöpfung in Tod und Auferstehung befreit hat von Not und Leid, von Zerstörung und Untergang. Religion in diesem Sinne kann nicht auf liturgische Vollzüge beschränkt werden; eine dualistische Spaltung zwischen dem Glaubensbekenntnis und dem Leben, zwischen religiösem und weltlichem Bereich erscheint in dieser Perspektive unchristlich. Christsein heißt, das Werk in Befreiung und Erlösung mit seiner Hilfe fortzusetzen. Dieses Christsein läßt sich nicht leben ohne Kirche, die auch als verfaßte gesellschaftliche Organisation besteht, die von Christus prophetisch redet, sich auf ihn besinnt und seine Wirklichkeit feiert und befreiend handelt. So geht es immer wieder um die Umgestaltung der Wirklichkeit des ganzen Menschen: Wo Unrecht herrscht, wo Unfriede ist, wo die Freiheit eingeengt und Leben vernichtet wird, ist Kirche in ihrem Wirken herausgefordert.

Fundamentale Gemeinsamkeit aller christlichen Berufungen

Die Stellung der Laien ist nicht in Abgrenzung zum kirchlichen Amt, sondern nur von der Berufung und Sendung der ganzen Kirche her zu verstehen, in der es verschiedene Charismen und Dienste gibt, die alle von dem einen und selben Geist bewirkt werden.

Für uns heißt dies: Alle Mitglieder der Kirche sind durch Taufe und Firmung grundsätzlich befähigt und verantwortlich

für den Dienst in der Kirche und der Welt. Die Unterscheidung zwischen Priestern und Laien gelingt nicht durch die Zuweisung: Dienst in der Kirche / Dienst in der Welt.

Kriterium für die Aufgabenteilung sind vielmehr die verschiedenen Charismen, die Priester und Laien in gleicher Weise zukommen können. Das Spezifische des sakramentalen Dienstamtes liegt nach der Würzburger Synode darin, daß der Priester den der ganzen Kirche aufgetragenen Dienst im Auftrag Jesu Christi amtlich und öffentlich ausübt (vgl. Würzburger Synode "Dienste und Ämter"). Daraus ergibt sich eine fundamentale Gleichheit aller Christen.

Diesem Verständnis entspricht ein partnerschaftlicher Umgang miteinander, nicht aber ein Verständnis, wie es in den Lineamenta dargestellt ist, indem sie von dem Amtsträger ein väterliches Wohlwollen gegenüber den Laien fordern, die ihren Hirten wiederum mit kindlicher Zuneigung und Vertrauen begegnen sollten. Das Zweite Vatikanische Konzil drückt es in "Presbyterorum ordinis" so aus: "Mit allen nämlich, die wiedergeboren sind im Quell der Taufe, sind die Priester Brüder unter Brüdern, die ja Glieder ein und desselben Leibes Christi sind, dessen Auferbauung allen anvertraut ist." (PO 9.51f)

Wenn durch das Verhalten mancher Amtsträger der Eindruck entsteht, daß mit Ämtern und Diensten in der Kirche Fragen von Status, Macht und Prestige verbunden sind, so widerspricht dies jener Gleichheit. Maßstab sollte hier Mt 23,8-11 sein.

Frauen in der Kirche

Bereits vor über 20 Jahren hat Papst Johannes XXIII. den Wandel im Selbstverständnis der Frau als eines der bedeutsamen Zeichen unserer Zeit benannt. Dies gilt es auch bei der Beschreibung der Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zu berücksichtigen. Die Benachteiligung

von Frauen in der Kirche, der Ausschluß von einigen Diensten und Ämtern ist mit christlichen Grundaussagen von der Gleichheit aller Getauften nicht vereinbar und muß überwunden werden. Konkrete Schritte in diesem Sinne sollten bei der kommenden Bischofssynode unter Mitwirkung von Frauen beraten werden.

Ökumene

Ökumenische Aspekte fehlen fast vollständig. Zahlreiche Initiativen und Anstöße, die für das Leben der christlichen Gemeinden bereichernd wirken, könnten hier genannt werden. Gerade Laien der unterschiedlichen Konfessionen praktizieren seit vielen Jahren eine vertrauensvolle Zusammenarbeit in vielen Lebensbereichen. Die beiden großen christlichen Jugendverbände (die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West und der BDKJ) sind hier in vielfältiger Form engagiert, wie die Bilanz einer jüngst durchgeführten gemeinsamen Tagung bestätigte.

Die Bedeutung der Verbände

Wir bedauern, daß die Arbeit der Verbände keine annähernd hinreichende Würdigung erfahren hat. Verband sein heißt für uns, in diesem Zusammenhang:

- Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, in einem kleinen und überschaubaren Rahmen erfahrbar zu machen und den Zugang der Kirche über eine Teilgemeinschaft zu eröffnen;
- geprägt von einer spezifischen Spiritualität und Pädagogik den Glauben zu finden und zu leben;
- in diesem Glauben in selbstgewählten Sach-, Berufs- und Lebensbereichen zu wirken.

Im Verband wollen wir alters- und situationsgemäße Ausdrucksformen unseres Glaubens finden, praktizieren und somit missionarische Kraft sein; wir wollen eigenständig und

eigenverantwortlich zu kirchen- und gesellschaftspolitischen Positionen kommen und diese nach innen und außen vertreten. Dabei wird nicht der Anspruch erhoben, "im Namen der Kirche" zu sprechen, sondern als ein Teil. Notwendig verbunden damit ist eine Eigenständigkeit der Verbände. Unseres Erachtens wird die Einheit der Kirche nicht dadurch gefährdet, daß in einem Verband bzw. in der Kirche unterschiedliche politische Meinungen oder geistliche Ausdrucksweisen vertreten oder praktiziert werden. Nicht Uniformität, sondern die Fähigkeit, mit Verschiedenheiten und daraus sich ergebenden Konflikten partnerschaftlich umzugehen, ist für uns Voraussetzung der versöhnenden Einheit. Die verbindende Kraft ist der Geist Jesu, der auf vielfältige Art und Weise wirkt.

Schlußanmerkung

Der BDKJ-Bundesvorstand schließt sich ausdrücklich der Forderung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Frühjahr 1985 in Aachen an und fordert, daß Laien in qualifizierter Weise Mitsprache bei der Vorbereitung und Durchführung der geplanten Bischofsynode erhalten sollen. Ein Thema wie die Stellung der Laien in der Kirche kann heute nur dann sinnvoll bearbeitet werden, wenn Bischöfe und Laien gleichberechtigt miteinander arbeiten.

Bundesvorstand BDKJ
Düsseldorf, 22.1.1985

VERNEHMLASSUNG ZU DEN LINEAMENTA DER BISCHOFSSYNODE 1987:

"BERUFUNG UND SENDUNG DER LAIEN IN KIRCHE UND WELT ZWANZIG JAHRE NACH DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL"

AUSWERTUNG DER EINGABEN AUS DER DEUTSCHSPRACHIGEN SCHWEIZ

Marie-Louise Gubler / Ernst Spichtig

EINLEITUNG

Aus der deutschsprachigen Schweiz liegen 44 Eingaben vor.

Die Auswertung der Eingaben ist nicht leicht, denn:

- a) die wenigsten Antworten halten sich an den Fragenkatalog der Lineamenta;
- b) die Einsender sind nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen:
 - eine Eingabe stammt von einer Einzelperson, einige (wenige!) stammen von Pfarrelen,
 - einige von Gruppen, die meisten von Verbänden, Kommissionen und Arbeitsstellen;
 - c) die Eingaben sind von recht verschiedenem Umfang.

Trotz dieser Vielfalt lassen sich aber, wie wir meinen, einige klare Schwerpunkte und Tendenzen erkennen. Wir gehen in unserer Analyse so vor, daß in der linken Kolonne thesenartig acht Schwerpunkte festgehalten werden. In der rechten Kolonne werden diese Thesen durch einige Zitate aus den Eingaben (die beliebig vermehrt werden könnten) illustriert. So entsteht zugleich eine Problem- und Stimmungsanalyse. Wer wenig Zeit hat, mag sich mit der linken Kolonne und der Zusammenfassung begnügen.

1. SPRACHE UND ARGUMENTATIONSWEISE

Die Sprache und die Argumentationsweise der Lineamenta werden als schwer verständlich, kurial, formelhaft, lebensfern bezeichnet.

2. EIN DOKUMENT DER ÄNGSTLICHKEIT

Häufig begegnet das Stichwort von der Ängstlichkeit, von der Angst vor den Laien.

"Leider konnte der Text von uns 'Normalsterblichen' fast nicht oder nur sehr schwer verstanden werden."

"Zu unserem negativen Eindruck trägt auch die Art der Fragestellung bei (Suggestivfragen, Scheinfragen), sie fordert eher zum Rapport als zum Dialog auf."

"Die päpstlichen Predigtzitate werden den Konzilsaussagen gleichgestellt."

"Ich, als Betroffener, komme mir vor wie ein Schulkind, dessen Eltern mit dem Lehrer über die Probleme mit dem Kind sprechen."

"Die willkürliche Zusammenstellung der Zitate, die schwerfällige und engagementtfreie Formulierung des Textes...haben Entmutigung zur Folge."

"Insgesamt glauben wir, aus dem Dokument eine gewisse Ängstlichkeit herauslesen zu können und auch den Versuch, das aufgebrochene und neuartige innerkirchliche Engagement vieler Laien in die Schranken zu weisen."

"Welche Ängste stehen hinter dem schlimmen Schlagwort von der 'Klerikalisierung der Laien'?"

"Angst vor den Laien?"

"Keine Ängstlichkeit, mehr Glauben, mehr Hoffnung, weniger Reglementierung."

SCHWERPUNKTE

3. EIN DOKUMENT DER ABGRENZUNG

Durchgehend wird die scharfe Trennung von Klerus und Laien abgelehnt; sie entspreche weder der Erfahrung in der Kirche Schweiz noch dem Geist des Konzils (Es ist vielfach die Rede von einem Gefälle in der Kirche, einem Ständedenken, von Rangunterschieden, von einer herrschenden Klasse).

4. DUALISMUS: HEILSDIENST - WELTDIENST

Durchgehend wird die Trennung von Heiltsdienst und Weltdienst, wie sie in den Lineamenta geschieht, beanstandet; ebenso die exklusive Zuordnung des Heiltsdienstes an den Klerus und des Weltdienstes an die Laien. Eine solche Zuordnung entspreche weder dem Geist des Konzils noch den Erfahrungen unserer Ortskirchen.

BEISPIELE

"Wir befürchten, daß der Graben zwischen Klerus und Laien wieder größer werden soll."

"Es ist zu bedauern, daß neben den Amtsbezeichnungen (Bischöfe, Priester) nur Begriffe wie 'Hirten', 'Väter' vorkommen, nicht aber 'Brüder', 'Schwestern'."

"Die Zusammenarbeit in der Kirche ist heute eine Überlebensfrage."

"Dieser herrschaftliche Wille zur Abgrenzung saugt den Geist des Konzils - einen Geist gegenseitiger Ermutigung zur Auf erbauung der Glaubensgemeinschaft gleichsam auf."

"Die Betonung des Trennenden zwischen Hirten und Gläubigen entspricht nicht generell den Aussagen des Konzils."

"Priester wie Laien sind sowohl für den Heiltsdienst als auch den Weltdienst zuständig, wenn gleich in der ihnen als Priester und Laien eigenen Weise."

"Die Laien haben daher ein angestammtes (nicht: von der Hierarchie gewährtes!) Recht, diesen Doppeldienst wahrzunehmen."

"Überlaßt die Kirche den Klerikern! Denn ihr habt in der Welt genug zu tun! .. Die Lineamenta 'trennen, was Gott verbunden hat.' Und das ist laut Bibel verboten."

"Dem 'Laien' wird das Apostolat in der Welt zuge-

wiesen, aber damit gleichzeitig - unausgesprochen - das Engagement an der Kirche selbst entzogen. (Statt, daß innerhalb des Volkes Gottes unterschieden wird, wird getrennt.)"

"Manches kirchliche Werk, das heute groß und stark ist ..., wurde von Laien geschaffen, nicht selten gegen den Widerstand der kirchlichen Hierarchie Und schließlich wurde im Laufe der Kirchengeschichte manche Wahrheit von Laien verteidigt. Warum sollte das heute nicht mehr möglich sein?"

"Laien und Kleriker sind berufen, in Kirche und Welt zu wirken. Und beide sind dazu von Gott berufen Darum geht es nicht an, die Aufgabe des getauften und gefirmten Laien in der Welt so zu betonen, daß daneben seine Aufgabe in der Kirche verblaßt oder zum 'Gnadenbrot' wird."

5. VOM VOLK GOTTES HER DENKEN

Die Mehrheit der Eingaben betont, daß die Einheit und Gleichheit aller Gläubigen, in Taufe und Firmung begründet, grundlegend ist, und daß die Verhältnisbestimmung von Klerus und Laien nachrangige Bedeutung hat. Diese Sicht wird in den Lineamenta vermißt.

"Es lähmt mich, zu sehen, wie wenig der Gedanke vom 'wandernden Gottesvolk', vom Unterwegssein aller und Miteinander in der Kirche ... sich gegen einen hierarchischen, statischen Kirchenbegriff durchsetzen konnte."

"Die Getauften sind nicht Fremde und auch nicht bloß Beisassen, sondern Bürger Die Hierarchie muß sie also nicht für mündig erklären und ihnen alle wichtigen Aufgaben zuteilen."

"Die fundamental gleiche Würde, Berufung und Sendung aller Glieder des Gottesvolkes wird ... verdunkelt."

"Aufgrund unserer Überzeugung, daß alle Dienste, Gaben und Verantwortungen sich gegenseitig ergänzen müssen, fragen wir uns, warum die Lineamenta nicht durchgehend von einer 'Volk-Gottes-Theologie' geprägt sind."

"Müssten nicht der gemeinsame Glaube, die eine Hoffnung und die Meinung aller Gläubigen viel stärker zum Maßstab dessen werden, was in der Kirche entschieden und festgelegt wird? Dies hätte zur Folge, daß Laien nicht nur zur Vornehmlassung beigezogen, sondern auch in den Prozeß und den Abschluß von Entscheidungen verantwortlich hineingenommen würden."

"Die Amtskirche versucht, die Frau ins Haus und in die sozialen Dienste zurückzudrängen (das würde den Auszug der Frauen aus der Kirche fördern) ... Einige Priester haben nie gelernt, mit der Frau zu arbeiten. Oft haben sie Angst vor ihr."

"La question de la femme dans l'Eglise n'est guère posée, alors qu'il s'agit là d'une question existentielle et fortement actuelle (bouche-trou)."

"Es ist stets von den Laien die Rede. Damit wird die Tatsache übergangen, daß Mann und Frau im Leben der Kirche nicht gleichberechtigt sind."

"Die Frau kommt nirgends vor. Es scheint auch keine wesentlichen Aufgaben für die Frau in der Kirche zu geben."

6. FRAUEN

Vielfach wird darauf hingewiesen, daß die Lineamenta mit keinem Wort die Frauen erwähnen, obschon wichtige katechetische, katechetische und seelsorgliche Dienste von diesen engagiert und kompetent getragen werden.

"Wir bedauern, daß die Stellung der Frau in der Kirche kaum angesprochen wird."

"Wir vermessen in den Lineamenta eine selbst-kritische Aufarbeitung des Verhältnisses der Kirchenleitungen zu den Frauen ... Gerade sie tragen in unserer Arbeit entscheidend mit am Aufbau der Kirche ... obwohl sie noch immer am Rande der kirchlichen Entscheidungsstrukturen stehen."

"(Zurückdrängung der Laien) Dies gilt in ver-mehrtem Maß für die Frauen, die nach unserem Eindruck nicht ernst genommen werden. Seit Jahrhunderten erfahren sie Seelsorge ausschließ-lich aus männlicher Sicht."

"... Die wieder verstärkte Trennung von Frauen und Männern weist auf den vermehrten Rückgang von Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit hin."

7. LAIENTHEOLOGEN

Die Lineamenta reden vom Laien als ei-nem Abstraktum und klammern dabei ne-ben der Frage der Frau auch die Frage der Laientheologen/innen aus. Gerade in diesen Eingaben ist der Ausdruck der Betroffenheit und Trauer deutlich spür-bar.

"Sowohl das kirchliche Leben gemäß offiziellen Verlautbarungen wie auch die Lineamenta über-sehen die Tatsache, daß auch Laien eine volle theologische Ausbildung als ihr Charisma einzu-bringen haben. Wenn das Konzil verlangt, die Laien in ihren Charismen ernst zu nehmen, so würde dies auch als eine solche Begabung gel-ten ... Die Tatsache, daß ohne die Dienste der Laien die heutige Seelsorge in unseren Bistü-mern unmöglich wäre, verdient Erwähnung."

"Die Laientheologen verlieren ihre 'Lückenbüsser-Funktion', sobald ihre Berufung und Sendung in den Dienst der Kirche ernst genommen und akzeptiert wird aufgrund des Pauluswortes in 1 Kor 12, 1-11 ... Es hat uns betroffen gemacht, daß in den Lineamenta sofort von Problemen gesprochen wird, wenn Laientheologen erwähnt werden."

"Mir kommt dies wie eine Charakterisierung des ganzen Papiers vor: eine schulmeisterliche Ordnung des Laien, der aus vielen Bereichen offenbar zurückgepfiffen werden muß ... Ich bekomme das Gefühl, 'über den Hag zu grasen' ... Aus diesem Text strahlt ein Geist der Obrigkeit, die den Untertanen ihren genau umrissenen Platz zuweist."

8. POSITIVE ERFAHRUNGEN IN DER KIRCHE SCHWEIZ

Durchgehend wird festgestellt, daß seit dem Konzil (und seit der Synode 72) in den Schweizer Bistümern ein wachsendes Engagement von Laien im Dienst der Kirche erkennbar sei und ebenso eine grossere Bereitschaft, Verantwortung für eine lebendige und missionarische Gemeinde zu übernehmen.

"Bei uns wird in vielen Fällen von Laien verantwortlich mitgearbeitet, z. B. in Pfarreiräten und vielen anderen Gruppen ... Die Lineamenta sind aber keineswegs eine Ermutigung, in dieser Richtung weiterzugehen."

"In unseren Erfahrungsbereichen tritt uns eine wesentlich andere kirchliche Wirklichkeit entgegen. Wir erleben Pfarreien, kirchliche Räte, Gruppen und Organisationen, die sich bemühen, das Kirchenbild des II. Vatikanums zu verwirklichen, die sich als Volk Gottes sehen, das den Sendungsauftrag der Kirche als gemeinsame große Aufgabe aller betrachtet ... Ohne die Mithilfe der Laien wäre manche Aufgabe nicht mehr einzulösen ..."

SCHWERPUNKTE

BEISPIELE

"Was geschieht aber, so fragen wir uns besorgt, wenn engagierte Christen in unserer Pfarrei feststellen, daß gerade jene, die in besonderer Weise die Kirche repräsentieren - Priester und Laien - sich so mißtrauisch, verschlossen und dialogunfähig zeigen? Was geschieht, wenn sie in kirchlichen Verlautbarungen ein überängstliches Abgrenzen, klerikale Bevormundung und kleinmütiges Festklammern an überholten Strukturen und Formen herauslesen?"

ZUSAMMENFASSUNG

Die Analyse der Stellungnahmen zeigt, daß unbedingt von den positiven Erfahrungen in der Schweizer Kirche ausgegangen werden sollte (Thesen 8 und 2).

Zu den positiven Erfahrungen gehört auch das gemeinsame Suchen von Priestern und Laien in allen Bereichen des kirchlichen Lebens (Thesen 3, 4, 5).

Der Einsatz der Laien in der Ortskirche Schweiz manifestiert sich in einer Vielzahl von ehrenamtlichen Diensten, aber auch in neuen pastoralen Berufen, für deren Anerkennung unsere Bischöfe eintreten sollten (Thesen 7 und 6).

Schließlich wäre es wichtig, nicht über die Laien, sondern mit den Laien zu sprechen (These 1).

In diesem Sinn haben viele Eingaben ausdrücklich ihren Dank an die Schweizer Bischöfe für den Willen zur Befragung ausgesprochen. Ermutigung statt Mißtrauen ist dringend nötig.

ANREGUNGEN

Positive Erfahrungen: aktivere und bewußtere Teilnahme von Laien in Pfarreiräten und Verbänden, Interesse an theologischen Kursen, Engagement bes. in Katechese und Diakonie.

Gemeinsames Suchen: Taufe und Firmung sind in der Praxis noch viel ernster zu nehmen, damit sich Laien nicht als bloße Lückenbüßer mißbraucht fühlen und in einem unchristlichen Konkurrenzdenken Bereiche "abgegrenzt und zugeteilt" werden.

Neue pastorale Berufe: Viele Laien sind aufgrund ihres Charismas, ihrer theologischen Ausbildung und ihrer persönlichen Kompetenz heute in der Lage, an Aufbau und Leitung der Gemeinden teilzuhaben. Sie dürften nicht einfach ignoriert werden. Als besonderes Zeichen der Zeit ist der Aufbruch der Frauen zu werden. Ein großes Potential droht der Kirche verlorenzugehen, wenn die Frauen weiterhin zurückgebunden werden und sich nicht ernst genommen fühlen.

Stellungnahme des Ausschusses der Laientheologen/innen des Bistums Chur zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987

Da wir Laien sind, die für einen hauptamtlichen Dienst in der Kirche ausgebildet wurden und ihn nun auch an verschiedenen Orten erfüllen, hat es uns besonders interessiert, was die "Lineamenta zur Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" zur Mitverantwortung von uns Laien im innerkirchlichen Bereich meinen.

Die strikte Trennung: hier Heildienst der Priester, hier Weltdienst der Laien, hat uns sehr befremdet. Wir sehen sie nirgends biblisch begründet.

Zudem finden wir es schade, dass bei den Fragen nach den Hauptteilen fast nur die Schwierigkeiten angesprochen werden.

Es fällt uns auf, dass auch bei Zitaten die positive Würdigung weggelassen wird. Besonders entscheidend scheint uns dies im Dritten Teil, Abschnitt IV, Nr.38 der Fall zu sein, wo (nach Anmerkung 70) das Konzilsdokument über Dienst und Leben der Priester zitiert wird. Die Lineamenta lassen ausgerechnet den längeren Passus weg, in dem die Priester aufgefordert werden, den Laien Aemter zum Dienst in der Kirche zu überlassen und sie zur Mitverantwortung zu ermuntern.

Um gegenüber all der Schilderung der Probleme ein Gegengewicht zu schaffen, möchten wir hier nun unsere eigenen positiven Erfahrungen im kirchlichen Dienst darstellen.

1. Wer sind wir?

Laië und Laientheologe/in -

Wenn wir dem Begriff "Laië" im kirchlichen Recht CIC und in den Lineamenta nachfragen, gibt es den Laien als Volk Gottes, den Laien als Berufsfrau/mann, die an ihrem Arbeitsplatz das Christsein bewusst und überzeugt leben sollen. Es gibt den Laien, der sich dazu noch ehrenamtlich für Dienste in der Pfarrei einsetzen soll. Den/die Laientheologen/in (LTh) oder Pastoralassistenten/in (PA) aber gibt es nicht. Den Laien im hauptamtlichen, seelsorglichen Dienst der Kirche mit einem ausdrücklichen Auftrag durch die Bischöfe, gibt es im CIC nicht.

Aber im Leben der Gemeinden der deutschsprachigen Bistümer gibt es uns, die wir in diesem Dienst stehen:

- als ledige und verheiratete Männer und Frauen mit einem abgeschlossenen Theologiestudium, arbeiten wir in Pfarreien als PA oder in der Spezialseelsorge.
- wir arbeiten vollamtlich in der Kirche mit der Missio des Bischofs.

2. Tätigkeitsbereiche von LTh im kirchlichen Dienst in der deutschsprachigen Schweiz

Die LTh nehmen in allen Bereichen der Seelsorge Aufgaben wahr, in Diakonie, Verkündigung und Liturgie:

- Betreuung von Kranken, Betagten, Jugendlichen, allgemeine Seelsorge.
- Im Bereich der Verkündigung stehen sie im Religionsunterricht, in Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Ehevorbereitung, Vorbereitung auf die Sakramente.
- In der Liturgie gestalten sie Wortgottesdienste, halten in der Eucharistiefeier die Predigt, helfen mit bei der Gestaltung der verschiedensten Gottesdienste.

Daneben sind LTh auch in überpfarreilichen Aufgaben tätig: regionale Seelsorge, Seelsorge in Spitälern, Aufgaben in kirchlichen Verwaltungen, Leitung von kirchlichen Arbeitsstellen.

Wir dürfen mit Freude Kenntnis nehmen, dass hier bereits verwirklicht ist, was im Dekret über Dienst und Leben der Priester "Presbyterorum ordinis" des Vat. II gesagt ist: "Ebenso sollen sie vertrauensvoll den Laien Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen, ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen." (im Zitat in den Lineamenta unter 38. ausgelassen)

Aufgrund dieser Aussagen und dieser praktischen Situation scheint uns die Frage der Anerkennung des Dienstes der LTh von Seiten der Kirche eine Erfordernis der Zeit.

3. Unsere Motivation für den pastoralen Dienst

"Jeder Laie ist kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst nach dem Mass der Gabe Christi." LG 33

"In ihrer Treue zu Christus und in ihrer Treue gegenüber den Menschen, erkennt die Kirche die Notwendigkeit, verschiedene vielfältige Dienste zu schaffen." (Synode 72 der Schweizer Bistümer)

Diese verschiedenen vielfältigen Dienste, wie sie bei uns in der deutschsprachigen Schweiz seit ca. 15 Jahren gewachsen sind, sind ein Ruf unserer Zeit, sich in dieser Kirche zu engagieren. Wir verstehen unsern Dienst als Berufung. Die LTh verlieren ihre "Lückenbüsserfunktion", sobald ihre Berufung und Sendung in diesen Dienst der Kirche ernstgenommen und akzeptiert wird, aufgrund des Pauluswortes in 1 Kor 12,1-11.

"Es ist wichtig für uns, dass dieses gemeinsame Wirken in der Seelsorge grundgelegt ist, in einer gemeinsamen Ausbildung und Spiritualität von Priestern und LTh. So wird eine Basis geschaffen, für eine fruchtbare Zusammenarbeit.

Als LTh haben wir uns der Kirche persönlich verpflichtet in der liturgischen Feier

der Institutio. Wir haben dem Bischof Gehorsam und Loyalität versprochen."
(aus dem Kurzvotum der LTh beim Papstbesuch in Einsiedeln 1984)

4. Unsere Erfahrung in den Gemeinden und in der Zusammenarbeit mit den Priestern

Es hat uns betroffen gemacht, dass in den Lineamenta sofort von Problemen gesprochen wird, wenn LTh erwähnt werden.

"In unserem Beruf erfahren wir, dass wir von den Gläubigen meist positiv aufgenommen werden und vorallem, dass viele Menschen so einen neuen Zugang finden zu einer Kirche, die ihnen vertrauter geworden ist, weil auch Verheiratete und Frauen darin tätig sind.

In unserem Beruf erfahren wir in der Zusammenarbeit mit den Priestern, dass Zölibat und Ehe/Familie einander ergänzende Lebenserfahrungen sind, verschiedene Charismen, in denen wir uns gegenseitig bereichern und herausfordern in der gemeinsamen Berufung durch Jesus Christus.

Unsere Anliegen, die aus den Erfahrungen erwachsen:

Eine erste Erfahrung:

Wir erleben, dass wir als LTh von Priestern und Gläubigen gut aufgenommen wurden und dass uns der Ortsbischof in unsern Dienst eingesetzt hat.

Daher unser 1. Anliegen, dass auch die Gesamtkirche diesen neu gewachsenen Dienst des LTh bestätige und anerkenne.

Eine zweite Erfahrung:

Immer mehr Gemeinden erleben in unserem Land die schmerzliche Tatsache, dass infolge des Priestermangels die sakramentalen Dienste nur noch begrenzt erfüllt werden können. Die Priester werden einseitig und übermässig beansprucht, LTh und Diakone hingegen sind ganz oder teilweise ausgeschlossen vom sakramentalen Dienst.

Daher unser 2. Anliegen, dass erweiterte Einsatzmöglichkeiten von Diakonen und LTh im kirchlichen Dienst geschaffen werden, indem ihnen unter bestimmten Voraussetzungen die Ordination zum Priester erteilt wird.

Eine dritte Erfahrung:

Wir erleben es als Bereicherung für unsere Schweizer Kirche, dass auch Frauen als LTh und Katechetinnen in der Kirche ihren Auftrag erfüllen. Im Bereich der Diakonie sind sogar mehrheitlich Frauen tätig.

Daher unser 3. Anliegen, dass Frauen in den verschiedenen kirchlichen Berufen anerkannt werden und dass ihnen der Zugang zu weiteren kirchlichen Diensten ermöglicht wird." (aus dem Kurzvotum der Lth, Papstbesuch Einsiedeln 84)

5. Probleme, die sich aus dieser Situation ergeben

5.1. LTh als Ersatzpriester:

Der Priestermangel drängt uns, als LTh Aufgaben wahrzunehmen, die bis anhin dem Priester zustanden. Einerseits ist das eine Ergänzung, andererseits wirft es die Frage nach dem Spezifikum der einzelnen Dienste auf. Der Priester wird zum Sakramentenfunktionär, verliert den Kontakt zur Bevölkerung und gerät in eine Identitätskrise.

Der LTh gerät andererseits als "Ersatzpriester" immer wieder an seine Grenzen und wird frustriert. Einige Beispiele mögen das aufzeigen.

- In der Jugendseelsorge bespricht er mit Jugendlichen im Lager einen Gottesdienst, es entsteht ein Vertrauensverhältnis. Dann braucht er aber einen Priester, der der Eucharistie vorsteht und nur wenig oder keinen Bezug zur Gruppe hat.

- Am Krankenbett steht er dem Menschen bei. Dieser vertraut ihm seine Lebensgeschichte an, dann muss aber der Kranke doch noch zu einem Priester zur Beichte gehen.

- Das gleiche lässt sich über die Hinführung zur Taufe oder zur Trauung sagen.

Dies ist für das Sakramentsverständnis gefährlich, da die Sakramente so neben dem Leben hergehen und nicht im Leben stehen.

5.2. Zusammenarbeit zwischen PA und Pfarrer

Heute werden oft die Probleme zwischen PA und Pfarrer überbetont. Im Grunde genommen aber ist es einfach die Verlagerung der Probleme zwischen Pfarrer und Vikar oder Kaplan. Nicht selten verbergen sich hinter all den Spannungen die Fragen nach Kompetenzen und Generationenproblemen. Eine zusätzliche Spannung entsteht dadurch, dass der LTh nicht geweiht ist. Es ist eine Herausforderung an die Persönlichkeit der Betroffenen, zur eigenen Berufung zu stehen, sie durchzutragen, die Fähigkeiten und Grenzen des andern und die eigenen anzuerkennen und dazuzustehen. Der Dienst der PA ist kein halbherziger Dienst, weil diese etwa weniger verzichtbereit wären, da sie häufig verheiratet sind. Gelebte eheliche Treue und Liebe ist ein ebenso kräftiges Zeichen wie der Zölibat.

Das Zusammenspiel der verschiedenen Dienste verlangt von allen Seiten menschliche Grösse. Die Glaubwürdigkeit aller steht auf dem Spiel. Das Aushalten des Stils des andern könnte eine moderne Askese sein.

5.3. Das Recht des Volkes auf Eucharistie

Es ist die Pflicht der Kirche, dass sie ihrem Volk Gottes ermöglicht, die

Geheimnisse des Herrn in der Eucharistie zu feiern. Oft kann sie dieser Pflicht nicht nachkommen, weil zuwenig Priester da sind. Es ist wichtig, dass der Vorsteher der Eucharistiefeyer in einer lebendigen Beziehung zur Gemeinde steht. Ein Gottesdienst, in dem nur auf die Reinheit des rituellen Ablaufs geschaut wird, ist seelsorglich unbefriedigend. Aufgrund dieser Situation scheint uns die Weihe von geeigneten verheirateten Männern und von Frauen eine Notwendigkeit, damit die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden kann.

Wir hoffen, dass die Synode keine Türen zuschlägt, sondern innerhalb der Welt- und Ortskirche unsern Dienst als LTh anerkennt und unsere Erfahrungen und Anliegen hört und beantwortet. Wir vertrauen auf den Heiligen Geist, der jedem Menschen seine Gaben und Charismen schenkt, zum Wohl der ganzen Kirche.

Tony Stieger, PA 8330 Pfäffikon
Helen Gawrysz, PA 8305 Dietlikon
Franz-Xaver Herger, PA 8808 Pfäffikon
Beat Senn, PA 7000 Chur
Martha Brun, PA 8910 Affoltern a/A

VOLKSKIRCHE

BEDEUTUNG FÜR KIRCHE UND THEOLOGIE IN POLEN

Gastvorlesungen und Kolloquien mit Dozenten der Katholisch-Theologischen Akademie Warschau und der Katholisch-Theologischen Fakultät

am 10. und 11. Juni 1985

Mo 10.06.85 Aula des Schlosses

- 10 - 12 Uhr Der volksskirchliche Charakter der polnischen Kirche
Dr. Theo Mechtenberg, Gesamteuropäisches Studienwerk Vlotho
- 14 - 16.30 Uhr Volkskirche: Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur
Prof. Dr. Janusz Pasierb
anschließend Kolloquium mit Prof. DDr. Hermann Steinkamp
- 16.30 - 19 Uhr Die historische Determinanten der Kirche in Polen heute
Prof. Dr. Marian Banaszak
anschließend Kolloquium mit Prof. Dr. Arnold Angenendt

Di 11.06.85 F 2 (Fürstenberghaus)

- 9.30 - 12 Uhr Die polnische Katechese zwischen Volkskirche und Weltkirche
Prof. Dr. Jan Charytański
anschließend Kolloquium mit Prof. DDr. Dieter Emeis
- 14 - 16.30 Uhr Die Volkskirche - Ort des christlichen Ethos
Prorektor Doz. Dr. Helmut Juros
anschließend Kolloquium mit Prof. DDr. Johann B. Metz

An diesen beiden Tagen sollen alle Lehrveranstaltungen der Kath.-Theologischen Fakultät ausfallen.

Ich lade alle Mitglieder der Fakultät herzlich zur Teilnahme ein!

gez. H. Vorgrimler
Dekan

Volkskirche - Bedeutung für Kirche und Theologie

Unter diesem Thema stand ein Symposium von polnischen und deutschen Theologen im letzten Jahr an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster. Was bedeutet "Volkskirche" für das Selbstverständnis von Theologie und Kirche in Polen? Ist damit gemeint, was hierzulande oder gar in Lateinamerika darunter verstanden wird?

Die Referate der polnischen Theologen von der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau (ATK) wurden jeweils mit deutschen Kollegen intensiv diskutiert. "Die Volkskirche als Ort des christlichen Ethos" war Thema des Gesprächs zwischen Prof.Dr. Helmut Juros und Prof.DDr. Johann B. Metz, "Die Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur" Gesprächsgegenstand zwischen Prof.Dr. Janusz Pasierb, in Polen auch als Lyriker bekannt, und Prof.DDr. Hermann Steinkamp, "Die Katechese zwischen Volks- und Weltkirche" wurde von den Pastoraltheologen Prof.Dr. Jan Charytański und Prof.DDr. Dieter Emeis erörtert, "Die Volkskirche in ihrer historischen Bedeutung" war Gegenstand des Kolloquiums zwischen Prof.Dr. Marian Banaszak und Prof.Dr. Arnold Angenendt. Dr. Theo Mechtenberg, durch langjährigen Aufenthalt in Polen ein guter Kenner polnischer Kirche, hat während des zweitägigen Symposiums immer wieder die Vermittlung übernommen, wenn es zu Verständnisschwierigkeiten kam aufgrund mangelnder Kenntnis der jeweils anderen Position.

Zwar gibt es seit einigen Jahren zunehmende Kontakte zwischen polnischen und deutschen Theologen - u.a. sind hier die Fakultäten in Mainz, München und Tübingen zu nennen -, doch darf insgesamt wohl davon ausgegangen werden, daß hier noch ein erheblicher Nachholbedarf besteht, die Dichte jedenfalls längst nicht erreicht ist, wie sie auf der Ebene kirchlicher Institutionen wie auch der Pfarrgemeinden erreicht ist. Dabei mag es nicht nur an Sprachproblemen liegen, wenn die Arbeiten polnischer Kollegen im Westen kaum zur Kenntnis genommen werden, während diese umgekehrt ausgezeichnet über die Vorgänge in Theologie und Kirche bei uns informiert sind. Dabei gibt es - so jedenfalls H. Juros in Münster - "keine polnische

Theologie, nur eine Theologie in Polen". Und diese ist, zumindest was die organisatorische Ausstattung angeht, nicht schlecht dotiert. An der ATK, der Akademia Teologii Katolickiej, stehen 1700 Studierenden, davon ca. 1500 Laientheologen, etwa 135 wissenschaftliche Mitarbeiter gegenüber, die (nur hier) vom Staat besoldet werden.

Wenn im folgenden drei der polnischen Referate und eine Hinführung zum Verständnis von deutscher Seite zur Veröffentlichung gelangen, dann soll dies einmal als ein Beitrag zur besseren Kenntnis theologischen Bemühens bei unseren östlichen Nachbarn begriffen werden. Ebenso wichtig ist aber auch die Thematik, wobei gerade beim Thema "Volkskirche" die enge Verbindung von Theologie und Pastoral in Polen markant deutlich wird. Eine Beschäftigung damit mag auch den Kontext ein wenig erhellen, aus dem Johannes Paul II. kommt. Zugleich finden sich Hinweise zum Verständnis von Spätaussiedlern wie hierzulande tätigen polnischen Priestern. Und selbstverständlich können diese Beiträge dazu anregen, eigene Positionen zu überprüfen.

Klemens Richter

Theo Mechtenberg

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche¹

Ein Grundverständnis des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche kann nur gewonnen werden, wenn der schillernde Begriff "Volkskirche" zuvor einer kritischen Reflexion unterzogen wird. Dies ist nötig, um verschiedene, für die polnische Situation unpassende Interpretationen auszuschließen, die in der aktuellen westlichen Diskussion das Begriffsverständnis bestimmen. Dabei ist vorab zu sagen, daß es den Terminus "Volkskirche" im Polnischen nicht gibt. Das hat einmal grammatikalische Gründe, weil - anders als im Deutschen - die polnische Sprache nur in seltenen Ausnahmen Komposita bildet, den gemeinten Sachverhalt also in einer genetivischen bzw. adjektivischen Konstruktion aussagt. Hinzu kommt, daß das in diesem Falle sich anbietende Adjektiv "ludowy" seitens der Partei ideologisch besetzt ist, womit es als sprachliches Kriterium kirchlichen Selbstverständnisses ausfällt, auch wenn die Übersetzung des Begriffs "Volkskirche" katholischerseits in religionssoziologischen Publikationen gelegentlich begegnet.

Der Terminus "Volkskirche" (kościół ludowy) muß demnach - auf die polnische Kirche angewandt - zunächst als eine Fremdbezeichnung verstanden werden, auch wenn sein begrifflicher Gehalt einen Zugang zum Verständnis und Selbstverständnis der polnischen Kirche zu eröffnen vermag. Nur muß der begriffliche Gehalt bei der Vieldeutigkeit des Terminus exakt bestimmt werden. Dabei kann davon ausgegangen werden, daß es in einem Punkt einen breiten Konsens gibt: Bei dem Terminus "Volkskirche" handelt es sich nicht um einen theologischen, sondern um einen religionssoziologischen Begriff. Diese Voraussetzung erklärt auch die unterschiedlichen Begriffsinhalte, die - logischerweise - von den jeweiligen sozio-kulturellen Konditionen abhängig sind.

Nicht nur protestantische¹, auch katholische Theologen zeigen gegenüber dem Begriff "Volkskirche" eine deutliche Skepsis. Nach J.B. Metz^{2a} ist der "vorsichtige Umgang mit dem Begriff 'Volk'" durch seinen Mißbrauch, vor allem durch den Nationalsozialismus, bedingt, doch hält er darüber hinaus den Begriff "Volk" für das nachindustrielle Zeitalter "als Muster kollektiver Identität" für ungeeignet. Metz registriert zudem - soziologisch betrachtet - ein "Schisma zwischen Kirche und Volk", das eine Situation bedingt, in der die Kirche "zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk" hat. Den Grund für diese Krise sieht J.B. Metz in einem kirchlichen Protektionismus, der das Volk "zu wenig zum Subjekt der Kirche" werden ließ und der dazu führte, seine "Lebens- und Leidensgeschichte" kirchlicherseits zu wenig zu artikulieren. Seine Schlußfolgerung: Die Kirche darf nicht nur "Kirche für das Volk", sie muß vor allem "Kirche des Volkes" sein.

In jüngster Zeit ist die Diskussion um die Volkskirche durch die Auseinandersetzung um die lateinamerikanische Befreiungstheologie neu belebt worden. Im lateinamerikanischen Kontext meint "Volkskirche" die Option der Kirche für die Armen und ihre Präsenz inmitten der Armen. Allerdings ist die so verstandene Volkskirche innerkirchlich umstritten, wo sie als Gegensatz zur Amtskirche erscheint und eine mögliche Spaltung signalisiert.³ Bei der negativen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte des Begriffs "Volkskirche" im deutschen Sprachraum ist es erstaunlich, daß der Begriff - auf Lateinamerika bezogen - momentan eine Aufwertung erfährt, deren Konsequenz für das eigene kirchliche Selbstverständnis eigens zu untersuchen wäre. Bemerkenswert ist aber auch, daß der Begriff zwar unter den sozio-kulturellen Bedingungen der Dritten Welt neu reflektiert wird, ein ähnliches Bemühen in bezug auf die Kirchen in den Ländern des realen Sozialismus indes nicht zu beobachten ist. Dieses - westlichen Theologen wohl kaum prä-sente - Defizit ist Theologen und der kirchlich engagierten

Intelligenz in Polen durchaus bewußt. In der Einleitung einer auf mehrere Bände angelegten Situationsanalyse der katholischen Ortskirchen im kommunistisch regierten Ostmitteleuropa heißt es bei B. Gywiński: "Das Bild der modernen Welt, auf das sich die Theologen bislang berufen haben, gestaltete und gestaltet sich unter dem Einfluß zweier grundverschiedener Regionen des Erdkreises ... In der europäischen Kultur war traditionell der Westen mit seiner reichen und schwierigen, indes sehr spezifischen und regional begrenzten geistigen Problematik das privilegierte Beobachtungsfeld. In den letzten Jahren vollzog sich eine bedeutsame und charakteristische Erweiterung der Perspektive. Das Interesse für die Dritte Welt brachte in das Bild der Jetztzeit einen wesentlichen Kontrapunkt: die Erfahrung von Not, Rückständigkeit und dem ganzen dramatischen Geflecht von Problemen, mit denen jene Völker leben, die von anderen auf dem Weg der Entwicklung überholt wurden. Von diesem Moment an meinte der Universalismus der Perspektive die Fähigkeit der Konfrontation dieser beiden Bereiche menschlicher Erfahrung ... Ein dritter, durch das Spezifikum der Erfahrungen der Völker des sog. kommunistischen Blocks bestimmter Bereich blieb abseits - ein lästiges Anhängsel am zweipoligen Schema der Gegenwart."⁴

1. Mißverständnisse des volksskirchlichen Charakters der polnischen Kirche

Wenn es stimmt - wie dies B. Gywiński behauptet -, daß die westlichen Theologen, die sich mit der Präsenz der Kirche in der heutigen Welt befassen, also im weitesten Sinne der politischen Theologie zuzuordnen sind, in ihrer Mehrheit das angesprochene zweipolige Schema unreflektiert übernehmen und dabei die Erfahrungen der Völker Ostmitteleuropas außen vorlassen, dann liegt die Gefahr nahe, Polens Volkskirche ansatzhaft mißzuverstehen. Die Skepsis, mit der man im eigenen sozio-kulturellen Umfeld dem volksskirchlichen

Phänomen begegnet, wird leicht auf die polnische Szene übertragen, ohne deren sozio-kulturelle Konditionen eigens zu bedenken. Der bloße Augenschein volkskirchlicher Traditionen - reiches religiöses Brauchtum, paraliturgische Vielfalt, Wallfahrten, Marienkult - verführt dazu, diese als geschichtlich überholt und für die Präsenz der Kirche in der heutigen Welt eher belastend anzusehen. So entsteht der verbreitete Eindruck einer teils anachronistischen, teils exotischen Kirche, die mehr dem Mittelalter als der Jetztzeit zuzuordnen ist.

Bei einer solchen Bewußtseinslage mag auch der seitens der Partei in jüngster Zeit erhobene Vorwurf des "Klerikalismus" Gehör finden, womit nicht nur ein weiteres interpretatorisches Mißverständnis der polnischen Volkskirche sein westliches Echo finden würde; ein solcher Vorgang würde auch einen erschreckenden Mangel an Solidarität mit der polnischen Kirche bedeuten, für die der Vorwurf des Klerikalismus keine bloße "Verbalinjurie" darstellt, sondern den Auftakt zu einer Konfrontation mit dem real-sozialistischen System, in der die Kirche ihre traditionell vorgegebene Rolle als Manifestation und schützender Hort der Nation verteidigen und unter spezifischen Bedingungen ihre gesellschaftliche Relevanz wahren muß.

2. Der Vorwurf des Klerikalismus

In seiner Analyse der Entwicklung nach dem August '80 kommt der polnische Publizist St. Markiewicz zu dem Schluß, daß diese als "Solidarität" und "Erneuerung" bekannte Phase - selbst über die Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 hinaus - als "Rückfall in den Klerikalismus" zu klassifizieren sei: "Nach dem August 1980 wurde unser Land von einer gewaltigen Welle der Klerikalisierung überflutet, wie sie seit langem in keinem europäischen Land mehr beobachtet wurde ... Mit äußerster Verbissenheit

gingen dem Sozialismus feindliche Kräfte daran, kirchliche Institutionen, Riten und Symbole für ihren politischen Kampf gegen die Volksmacht zu instrumentalisieren und auszunutzen, die ihrerseits für die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit mehr getan hat als jede frühere Regierung in Polen. Mit der Verhängung des Kriegsrechts ließ zwar der Druck eines kämpferischen Klerikalismus nach, doch gibt es ständig neue Versuche eines Mißbrauchs der Religion zu antisozialistischen politischen Aktionen, die mit der Religion als solcher nichts gemein haben ..."⁵

Was hier mit dem Klerikalismus-Etikett versehen wird, ist nichts weniger als der genuin volkshkirchliche Charakter der polnischen Kirche. Mit seiner Polemik gegen eine Instrumentalisierung kirchlicher Institutionen, Riten und Symbole im "politischen" Kampf gegen die "Volksmacht" (*władza ludowa*) spielt der Autor auf jene religiös-nationalen Ausdrucksformen an, die in der Tat den Prozeß der Erneuerung begleiteten. Wir erinnern uns: Als die Arbeiter der Danziger Leninwerft im August '80 mit ihrem Okkupationsstreik die Regierung zu Fall brachten und das Zugeständnis freier, von Staat und Partei unabhängiger, sich selbst verwaltender Gewerkschaften erzwangen, führten sie diesen Kampf um fundamentale demokratische Rechte im Zeichen der "Schwarzen Madonna", deren Bild sie an das geschlossene Werkstor hängten, neben das des "polnischen Papstes". Vor dem Werk errichteten sie ein Kreuz zum Gedenken an die Opfer vom Dezember 1970. Die streikende Belegschaft war zugleich eine Gebetsgemeinschaft, die ihre Anliegen in Form von Fürbitten aussprach, die Priester auf das Betriebsgelände bat, um Beichte zu hören und die Eucharistie zu feiern, und die im Verhandlungsraum, in dem am 31. August die Vereinbarungen mit der Regierungsdelegation unterzeichnet wurden, das Kreuz neben den Adler anbrachte, während die Büste Lenins, des "sozialistischen Patrons" der Werft, unbeachtet, doch unbeschädigt

eine Ecke füllte. - Allein die Optik dieses Streiks macht den spezifischen und unübertragbaren Charakter der polnischen Volkskirche deutlich.

Dabei ist gegen den Vorwurf des Klerikalismus zu sagen, daß es sich bei der eigentümlichen Symbiose von gesellschaftlichem Kampf und religiöser Symbolik, wie sie für die Phase der Erneuerung insgesamt kennzeichnend ist, keineswegs um ein von der Amtskirche inszeniertes Szenarium handelt, sondern um spontane, von den Arbeitern ausgehende Initiativen, die durch ein geschichtlich vermitteltes, kollektives Bewußtsein motiviert waren und sind. Das verweist auf eine spezifische politische Kultur, in der das Christentum eine nationale Inkarnation erfuhr, deren Wirkungsgeschichte bis heute anhält. Anders als in Westeuropa blieb Polen von tiefen Traditionsbrüchen verschont. Die Reformation erwies sich als Episode⁶, ohne in Anwendung des Prinzips "cuius regio, eius religio" zu einer konfessionellen Zersplitterung zu führen. Die Einheit von (katholischer) Religion und Nation überdauerte, ohne daß Religion und Kirche im polnischen Bewußtsein als Unterdrückungsmechanismen diskreditiert worden wären. Damit waren für Polen andere Voraussetzungen für die Aufklärung gegeben als in den westeuropäischen Ländern. Während die westeuropäische Aufklärung vor dem Erfahrungshorizont der Religionskriege ein Protest der Vernunft gegen die vom Christentum bestimmte Geschichte war und - von starken religionskritischen Tönen begleitet - Gesellschaft auf die gegenüber dem Christentum als ursprünglich gedachten Fundamente von Natur und Vernunft begründen wollte, fehlten in Polen für eine derartige Intention und Tendenz die Voraussetzungen, so daß sich die polnische Aufklärung vor allem als eine moralisch-politische Erneuerung darstellt, wobei diese zugleich den Ausgangspunkt für die Zeit der polnischen Teilungen markiert. Mit dem Verlust der mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einset-

zenden und bis zum Ende des Ersten Weltkriegs währenden Periode des Verlustes der Eigenstaatlichkeit wurde - neben der Kultur und ihren Trägern - die Kirche zur eigentlichen nationalen Kraft, die der Nation ihr geschichtliches Überleben ermöglichte und ihr half, ihre Identität zu wahren.

Diese kurz umrissene geschichtliche Determinante politischer Kultur macht den gegen die polnische Kirche erhobenen Klerikalismus-Vorwurf fragwürdig. St. Markiewicz verweist selbst darauf, "daß der Terminus 'Klerikalismus' in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich auftauchte, als sich der Kampf gegen die politischen Einflüsse des Klerus verstärkte."⁷ Mit diesem Hinweis auf die terminologische Herkunft des Begriffs gibt Mariewicz, wenngleich indirekt, zu, daß er aus gesellschaftlichen Bedingungen resultiert, die zu den polnischen Verhältnissen jener Zeit im krassen Gegensatz stehen. St. Markiewicz versäumt es, den Begriff des Klerikalismus daraufhin zu prüfen, ob er bei der Eigenart politischer Kultur auf die polnischen Verhältnisse anwendbar ist. Würde er den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche reflektieren, wozu er als Marxist offenbar weder begrifflich noch ideologisch in der Lage ist, so müßte ihm selbst die Unhaltbarkeit des Klerikalismus-Vorwurfs einleuchten. Dieses Reflexionsdefizit führt in seiner Konsequenz dazu, daß seine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf einem grundsätzlichen Un- bzw. Mißverständnis der überlieferten nationalen wie gesellschaftlichen Funktion der Kirche basiert. Um den Klerikalismus-Vorwurf als substanzlos zu entkräften, ist dieses Reflexionsdefizit durch eine weitere Überlegung zum volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche aufzufüllen.

3. Kirche in Einheit mit der Nation

Im Jahre 1966 feierte die polnische Kirche nach neunjähriger Vorbereitung durch eine Große Novene ihr Millennium. Es bestand nicht allein in der Erinnerung an das historische Faktum der Taufe Miesko's I. im Jahre 966, einem Datum, das im polnischen Bewußtsein den gemeinsamen Anfang der Christianisierung und der Eigenstaatlichkeit fixiert. Mit diesem Rückbezug wurde zugleich der Einheit von Glaube und Nation gedacht, die - bei allen Wechselfällen der Geschichte - eine Jahrtausendlange Tradition besitzt und an der Schwelle eines neuen Jahrtausend als verpflichtendes Erbe zu übernehmen war.

Die Feier des Millenniums mit seinen Wallfahrten und Gelöbnissen vor der Gnadenikone der Schwarzen Madonna war eine machtvolle Demonstration eben dieser Einheit, verlief aber auch in scharfer Konfrontation mit der Partei; dies vor allem deswegen, weil - in Konkurrenz zur Kirche - die Partei ihr eigenes Millennium der Staatlichkeit Polens als "patriotische Manifestation" organisiert hatte, die allerdings gegenüber den kirchlichen Feiern eher kläglich ausfiel.

Die Tausendjahrfeier Polens machte die Kluft deutlich, die sich zwischen der Partei und ihrem Herrschaftssystem auf der einen und der mit der Nation in Einheit stehenden Kirche auf der anderen Seite aufgetan hatte und die sich seitdem durch die Wahl des Krakauer Kardinals zum Papst und die polnische Erneuerungsbewegung weiter vertieft hat. Diese Einheit von Nation und Glaube, von Volk und Kirche ist die wesentliche Determinante der polnischen Kirche. Sie rechtfertigt es, in einem expliziten Sinn von einer "Volkskirche" zu sprechen, da das Kompositum eine faktische Symbiose zum Ausdruck bringt. Diese mit den Anfängen der Geschichte Polens grundgelegte Symbiose von Volk und Kirche erhielt ihre Prägung vor allem in Zeiten staatlichen Verfalls, des Verlustes der Eigenstaatlichkeit, in

denen Identität und Existenz der Nation extrem gefährdet waren, wie dies in einer frühen Phase zwischen 1138 und 1295 sowie und vor allem in der Zeit der Teilungen (1795-1918) der Fall war. In diesen Epochen übernahm die Kirche die Rolle des defensor Poloniae.

Nichts hat die Mentalität der Polen so stark geprägt wie die sich über mehrere Generationen erstreckende Teilungen des Landes. Diese Zeit bedeutete nicht nur den Verlust der Eigenstaatlichkeit, sondern zugleich die Desintegration der Gesellschaft durch die unterschiedlichen Mechanismen der drei Fremdstaaten. Da die Polen aufgrund ihres ausgeprägten Nationalbewußtseins diesen Aufstand nicht passiv hinnahmen, sondern um ihre Identität und Souveränität zu kämpfen wußten, verdichtete sich die Einheit von Kirche und Nation zu einer Schicksalsgemeinschaft. In Einschätzung dieser Phase urteilt der polnische Publizist B. Cywiński: "In der gegen die Teilungen gerichteten Integration der Gesellschaft zählten drei Elemente: die Wahrung und Vertiefung nationalen Bewußtseins in der Breite der Gesellschaft, die Entwicklung nationaler Kultur und in ihrem Rahmen die Entfaltung freiheitlicher Werte sowie schließlich - der politische Kampf.

Auf der ersten Ebene war die Rolle der Kirche gewaltig. Sie erfüllte sie gewissermaßen aufgrund ihrer Existenz und Präsenz, durch die Dauerhaftigkeit ihrer Pfarrstruktur und durch die unter Verfolgung leidende Seelsorge. Für die Breite der Gesellschaft blieb sie ein öffentliches Zeichen beständigen Polentums. Diese Situation war nicht ohne Einfluß auf die Entwicklungsmodelle polnischer Religiosität. Die Sphären nationaler und religiöser Zugehörigkeit waren in der Epoche des souveränen polnischen Staates als getrennte Bereiche erfahren worden, wenn auch die Kriege gegen die Schweden und Moskowiter dazu beitrugen, die feindliche Nation mit dem abweichenden Bekenntnis zu assoziieren. Die Präsenz der preußischen, besonders aber der

russischen Teilungsmacht im 19. Jahrhundert sowie die - Tatsache nationaler und religiöser Verfolgungen von Pllen vertiefte das Gefühl der Verbundenheit, ja bewirkte in einem gewissen Grad die Gleichsetzung beider Sphären des geistigen Lebens in der Gesellschaft. In dieser Atmosphäre konnte eine manifeste Religiosität als patriotische Pflicht verstanden werden, und umgekehrt war die religiöse Praxis bewußt durch Inhalte geprägt, die die nationalen Gefühle belebten."⁸

Diese über ein Jahrhundert währende Solidarität der Kirche mit dem nationalen Geschick war nach der kurzen Phase der Zwischenkriegszeit für die Jahre des Zweiten Weltkriegs und der Okkupation neu gefordert. So versteht sich, daß auch in der gegenwärtigen Phase eines sozialistisch regierten Polen die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation fortbesteht und unter spezifischen Krisenbedingungen das religiös-nationale Bewußtsein auf Identifikationsmuster des 19. Jahrhunderts zurückgreift. Dieses Phänomen als Klerikalismus zu verdächtigen, heißt für einen Polen, die eigene Geschichte verleugnen.

4. Marienkult und Freiheitskampf⁹

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche besitzt seinen Kulminationspunkt: die Jasna Góra in Tschenstochau mit dem Gnadenbild der Schwarzen Madonna. Dorthin pilgert die Nation. In diesem Nationalheiligtum sind die geschichtlichen Zeugen für die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation aufbewahrt - bis hin zu der Asche ermordeter KZ-Opfer und dem Porträt von Lech Wałesa, dem einzigen Bild eines Lebenden in einer Galerie nationaler Gestalten.

Die Geschichte des Gnadenbildes, einer wertvollen Ikone byzantinischer Tradition, geht auf das Jahr 1382 zurück, als zur Zeit Ludwigs des Großen Polen auf zwölf Jahre in

enger Verbindung mit Ungarn stand, ehe mit Jadwiga, einer Tochter Ludwigs, die Dynastie der Jagiellonen begründet wurde. Die Ikone kam durch Ladislaus von Oppeln, einem Statthalter Ludwigs, nach Tschenstochau, wo sie in die Obhut der Pauliner, eines ungarischen Eremitenordens, gegeben wurde.

Zwei Ereignisse wurden für die nationale Bedeutung der Ikone entscheidend: die Schändung des Bildes im Jahre 1430, die durch die Restaurierung als sog. Wangenwunde in die Ikonographie eingegangen ist und eine Identifikation der Leiden des Volkes mit dem Bild der Madonna möglich machte, sowie die Rettung Polens aus der "Sintflut" des Schwedeneinfalls im Jahre 1655, was den damaligen König Jan Kasimir bewog, die Madonna am 1. April 1656 in der Lemberger Kathedrale feierlich zur Königin Polens auszurufen und die Nation durch Gelübde an ihre Königin zu binden. Seit dieser Zeit ist die Madonna im religiös-nationalen Bewußtsein der Polen oberste Instanz. So vermerkt die Konstitution des Sejm aus dem Jahr 1764, daß "die Republik ihrer Heiligsten Königin, der Jungfrau Maria, in dem durch Wunder berühmten Bild von Tschenstochau für immer ergeben ist und durch ihre Fürbitte alles Nötige erhält", eine Formel, die sich immer wieder zitiert findet, so in einem Telegramm Johannes Pauls II. an Kardinalprimas Wyszyński auf dem Höhepunkt der Augustereignisse des Jahres 1980.

Die Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf verdichtete sich mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, als Polen zunehmend unter russische Vorherrschaft geriet und sich die Konföderation von Bar im Kampf gegen die zaristischen Truppen in die Klosterfestung von Tschenstochau zurückzog - ohne daß sich freilich das Wunder des Jahres 1655 wiederholen sollte. In der langen Phase der polnischen Teilungen war die Jasna Góra eine Bastion nationaler Hoffnung auf Freiheit und Unabhängigkeit: einmal durch die zahllosen Wallfahrten, die - trotz mancher Verbote - aus

allen Winkeln des geteilten Landes zur Gnadenstätte der Madonna strömten, wodurch sie zum Zentrum nationaler Integration wurde; zum anderen kam es unter dem Einfluß der Romantik zu einer Synthese von Glaube und Freiheit, die - so in zahlreichen lyrischen Texten - in enger Verbindung mit der Madonna stand und das nationale Bewußtsein entscheidend prägte; schließlich fand auch der bewaffnete Kampf unter Fahnen statt, die das Bild der Madonna trugen, so daß eine zaristische Verlautbarung die Muttergottes von Tschenschow als "erste Revolutionärin" betitelt, deren Bild die Idee der Unabhängigkeit Polens beschwäre, weshalb die Truppen dafür zu sorgen hätten, daß es aus den polnischen Häusern entfernt werde. Wie stark diese Tradition im sozialistisch regierten Polen nachwirkt, kann man an dem von Primas Wyszyński noch in seiner Haft entworfenen, auf die Jasna Góra ausgerichteten Pastoralprogramm ablesen oder an dem kaum beachteten Umstand, daß auch die Gewerkschaft "Solidarität" diese Tradition der Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf fortsetzte.¹⁰

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Jasna Góra mit dem Gnadenbild der Madonna als der Königin Polens ist das Symbol der polnischen Volkskirche. Es steht für das Überleben der Nation in Zeiten der Unterdrückung, für ihre Einheit in äußerer wie innerer Zerrissenheit, für ihre Identität unter aufgezwungener Entfremdung, für ihre Kontinuität im geschichtlichen Wandel, für eine Symbiose von Christentum und Kultur und - noch uneingelöst - für eine Versöhnung von östlichem und westlichem Christentum.

5. Anmerkungen zur gegenwärtigen Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche

Die traditionelle Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation als die entscheidende volkskirchliche Determinante ließ für das Nachkriegspolen ein spannungsreiches Verhältnis von Staat und Kirche erwarten, da kaum damit zu rechnen war, daß sich die eine totale Kontrolle der Gesellschaft intendierende und vom sowjetischen Machtzentrum abhängige Herrschaft der Partei mit dem Selbstverständnis der Nation versöhnen ließ, deren Manifestation und Hort seit jeher die Kirche war. Dennoch waren nach den Erfahrungen des Stalinismus Staat und Kirche nach dem Polnischen Oktober 1956 um einen modus vivendi bemüht. In der Partei hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, daß Polen gegen die Kirche nicht zu regieren sei und man für ihre stabilisierende Funktion Kompromisse eingehen müsse. Die Kirche ihrerseits akzeptierte das sozialistische System, da ohnehin jeder Machtwechsel aus geopolitischen Gründen ausgeschlossen schien, wobei ihre Strategie darauf zielte, das System zu möglichst weitgehenden Zugeständnissen an das nationale Selbstverständnis zu bewegen. Dieser - stets labile - modus vivendi erscheint aufgrund der Ereignisse seit dem Ende der siebziger Jahre gefährdet. Zum einen sind durch die Papstwahl des Krakauer Kardinals Karol Wojtyła und seine beiden Pilgerreisen in seine Heimat das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, das nach kommunistischer Auslegung die Kirche rigoros aus den gesellschaftlichen Bereichen verbannt, durchbrochen worden, als Millionen von Polen auf öffentlichen Plätzen oder durch das Fernsehen in Identifikation mit dem "polnischen Papst" ihre nationale Einheit erfuhren - getrennt von der Partei und den staatlichen Institutionen. Zum anderen hat die Erneuerungsbewegung des Nachaugust eine Entwicklung in Gang gesetzt, in der sich weiteste Teile der Gesellschaft durch Selbstverwaltung der Kontrolle der Partei entzogen. Mit

Verhängung des Kriegsrechts wurde dieser Prozeß zwar gestoppt und unterdrückt, doch gelang es der auf Stabilisierung der kommunistischen Macht orientierten Politik des Generals Jeruzelski nicht, mit der wiedergewonnenen Kontrolle über die gesellschaftlichen Institutionen die Gesellschaft selbst zurückzugewinnen. Im Gegenteil, die Kluft zwischen der Gesellschaft und dem sozialistischen System ist so tief wie nie zuvor.

In dieser Situation ist die polnische Kirche in doppelter Weise gefordert (und möglicherweise überfordert): Sie muß weiterhin im Interesse der Nation um einen Ausgleich mit der Regierung bemüht sein, wobei sie - bisher vergeblich - auf die Wiederherstellung des Subjektcharakters der Nation durch authentische gesellschaftliche Vertretungen insiziert, zugleich aber muß sie sich - in Analogie zum 19. Jahrhundert - als Manifestation und Hort der Nation erweisen, was konkret bedeutet, den aufgrund der Machtstabilisierung des Systems ausgegliederten gesellschaftlichen Kräften der Erneuerungsbewegung innerkirchlich einen Raum zu öffnen, etwa durch die vielerorts veranstalteten "Christlichen Tage der Kultur", die u.a. bekannten Oppositionellen ein Forum verschaffen, was Partei und Regierung zum Anlaß nehmen, solchem "Klerikalismus" den Kampf anzusagen, der freilich keineswegs ein Kampf gegen die Religion sein soll, sondern im Gegenteil "mit der Verteidigung des eigentlichen Charakters von Religion und Kirche gleichbedeutend ist"¹¹. Dieser Kampf, der nach den Erfahrungen des von Sicherheitsoffizieren verübten Mordes an den mit der "Solidarität" verbundenen Priesters Jerzy Popiełuszko sowie des sog. "Kreuze-Kriegs" keineswegs nur verbaler Natur ist, beweist, daß Partei und Regierung offenbar entschlossen sind, der polnischen Kirche ein den Kategorien des Marxismus-Leninismus entsprechendes, doch ihrem volkskirchlichen Charakter widersprechendes Verständnis ihrer nationalen und gesellschaftlichen Relevanz aufzuzwingen.

6. Kritische Anfragen

Die Überlegungen verfolgten das Ziel, gegen eine mißverständliche Begriffsübertragung den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche immanent aufzuweisen und - wie im Falle des Klerikalismus-Vorwurfs - die Unhaltbarkeit einer die sozio-kulturellen Konditionen der polnischen Kirche negierenden Kritik deutlich zu machen. Damit ist aber nicht jegliche Kritik ausgeschlossen. Abschließend sollen daher einige Anfragen formuliert werden, wie sie sich aus der kritischen Reflexion des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche unmittelbar ergeben.

Eine erste Frage betrifft das Problem des Verhältnisses von "Amtskirche" und "Volkskirche". Das Problem ist aus Lateinamerika bekannt, wo P. Johannes Paul II. mehrfach vor einem Gegensatz beider gewarnt hat. In dieser Form ist es für Polen nicht aktuell, wenngleich sich in der gegenwärtigen Situation gewisse Spannungen zeigen, die aus dem volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche resultieren und in der Meinung zum Ausdruck kommen, die Kirchenleitung - in Sonderheit Primas Glemp - entferne sich mit seiner Bereitschaft zur Vermittlung zu weit von den vorgegebenen volkskirchlichen Handlungsmustern. Doch das Problem ist nicht allein taktischer, sondern grundsätzlicher Natur, weil Volks- und Amtskirche nicht deckungsgleich sind und das religiös-nationale Bewußtsein samt seinen Ausdrucksformen von der Amtskirche nicht eigentlich produziert, auch nicht nur reproduziert wird; es ist als ein nicht nur aus kirchlichen Quellen gespeister Traditionsstrom vorgegeben. Seine Quellegründe liegen u.a. in der polnischen Kultur, in literarischen und philosophischen Texten, vornehmlich der Romantik. Dies gilt insbesondere für den polnischen Messianismus, vor allem in der durch A. Mickiewicz popularisierten Form, der Polen zum "Christus der Nationen" erklärt und das polnische Schicksal in

Analogie zu Tod und Auferstehung Jesu Christi deutet.¹² Dieser Messianismus ist keineswegs ein romantisches Relikt, sondern bestimmt z.T. die Verkündigung (z.B. die des ermordeten Priesters J. Popiełuszko), oder zeigt sich in den nach Verhängung des Kriegsrechts populär gewordenen sog. "Solidaritätsgräbern". Die Kirche steht somit angesichts der nicht nur von ihr gespeisten volksgeschichtlichen Tradition vor einem spezifischen Erwartungshorizont, was ihr die Entscheidung über den Grad der Übereinstimmung bzw. Differenz abverlangt. Die Frage ist, nach welchen - auch theologischen - Kriterien sich diese Verhältnisbestimmung über die bloße Taktik hinaus zu richten hat. Es scheint, daß dieses Problem nur ungenügend erkannt ist.

Eng mit diesem Komplex verbunden ist eine weitere Anfrage: Inwieweit ist die aus der Einheit von Nation und Kirche resultierende heilsgeschichtliche Interpretation nationaler Geschichte, wie sie extrem in der Tradition des Messianismus, abgeschwächt auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen, begegnet¹³, theologisch vertretbar? Auch hier ist der polnischen Theologie ein Problem aufgegeben, das - bezüglich der unaufhebbaren Differenz von Heils- und Weltgeschichte - kaum reflektiert wird oder dessen Reflexion eine volksgeschichtlich orientierte Verkündigung nicht tangiert.

Eine dritte Konsequenz des durch die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation determinierten volksgeschichtlichen Charakters der polnischen Kirche ist das vom Katholizismus stark geprägte Kulturmodell, dessen Dominanz die Gefahr impliziert, die polnische Kultur und Geschichte auf ihr katholisches Element zu reduzieren und den faktischen Pluralismus zu negieren. Dieses Problem wird allerdings in Kreisen katholischer Intelligenz hinlänglich und mit der nötigen Offenheit für jüdische, orthodoxe, protestantische und allgemein laikale Elemente polnischer Kultur und Geschichte diskutiert, doch findet

diese Problemsensibilisierung in der volksskirchlich orientierten Massenpastoral kaum seinen Niederschlag.¹⁴

Schließlich wird die volksskirchlich orientierte Massenpastoral selbst zum Problem, wo sie eine kollektive Identifikation mit der Kirche und der Nation erstrebt und die personale Glaubensreife vernachlässigt. Auch dieses Problem wird, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität und Konsequenz, zunehmend erkannt, wobei vor allem einige kirchliche Religionssoziologen gegenüber der volksskirchlich orientierten Massenpastoral kritische Bedenken anmelden¹⁵ und für eine stärker differenzierende Gruppenpastoral eintreten.

In diesem Zusammenhang stellt sich - vor allem mit dem Blick auf die Emigrationswelle und die zahlreichen Spätaussiedler - die Frage, ob nicht die Einheit eines religiös-nationalen Bewußtseins bei nationaler Desintegration letztendlich zum Verlust des Glaubens führen muß. Die polnische Auslandsseelsorge ist sich offenbar dieser Gefahr bewußt und entsprechend bestrebt, eine nationale Desintegration zu verhindern. Die Frage ist aber, ob das Problem deutscherseits genügend gesehen wird und polnischen Emigranten wie deutschen Spätaussiedlern die nötigen pastoralen Integrationshilfen gewährt werden, um sie in dem so andersartigen sozio-kulturellen Umfeld kirchlich und gemeindlich einzugliedern. So mündet die scheinbar entlegene Frage nach dem volksskirchlichen Charakter der polnischen Kirche in eine dringliche pastorale Aufgabe, die ohne Kenntnis der hier dargelegten Zusammenhänge kaum lösbar sein dürfte.

Anmerkungen

- 1 Überarbeitete Fassung in: ThRev 81 (1985) 353-362
- 2 H.D. Wendland, Die Krisis der Volkskirche - Zerfall oder Gestaltwandel, Opladen 1971. Nach Wendland, der Herkunft und Wirkungsgeschichte des Begriffs "Volkskirche" im deutschen Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert untersucht, sind die emanzipatorischen, gegen das landesherrliche Kirchenregiment und die "Pastorenkirche" gerichteten Implikationen des Begriffs kaum zur Wirkung gekommen, wohl aber die auf die Romantik zurückgehende völkische Idee, deren äußerste Pervertierung die "Deutschen Christen" darstellen. Wendland tritt für eine Überwindung der Volkskirche durch eine "Kirche für alle" ein. Vgl. auch das Stichwort "Volkskirche" in: M.R. Müller-Schwefe, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen 1982, 1458-1462.
- 2a J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984, 120f. Auf dem Symposium äußerte sich Metz in ähnlicher Weise.
- 3 Vgl. das der lateinamerikanischen "Volkskirche" gewidmete Heft von Concilium 6/1984.
- 4 B. Gywiński, Ogniem próbowane, Bd. I: Korzenie tożsamości, Rom 1982, 9.
- 5 St. Markiewicz, Państwo i Kościół w Polsce, Warszawa 1984, 184.
- 6 A. Szulczyński, Reformacja a dzieje Kościoła w Polsce, wież 1976. Vgl. auch Th. Mechtenberg, Toleranz in Polen - ein Erbe der Reformation, in: Orientierung 8/1977.
- 7 St. Markiewicz, a.a.O. 185.
- 8 B. Gywiński, a.a.O. 58.
- 9 Vgl. Th. Mechtenberg, Der nationale Charakter der polnischen Marienverehrung, in: Orientierung 13/1976.
- 10 So weihte Lech Wałęsa am 21. Oktober 1980 sich und die unabhängige Gewerkschaft "Solidarität" vor dem Gnadenbild der Madonna. Im Weihetext heißt es u.a.: "Deiner besonderen mütterlichen Sorge vertraue ich die unabhängigen, sich selbst verwaltenden Gewerkschaften 'Solidarität' an. Lenke sie, Mutter, und wahre ihre Rechte. Ich flehe zu Dir: Nimm unser Vaterland in Deinen Schutz, daß Polen immer mehr zu einer menschlichen Wohnung werde, zu einer Wohnung der Kinder Gottes; daß Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe und Solidarität in ihm siegen." (Vgl. die zum Jubiläumsjahr von den Paulinern herausgegebene Sammlung "O Matce i Królowej Polaków", Jasna Góra/Rom 1982, 266-268.)

- 11 St. Markiewicz, a.a.O. 185.
- 12 "Die polnische Nation wurde gemartert und ins Grab gelegt, worauf die Könige riefen: Getötet und bestattet haben wir die Freiheit. Doch ihr Rufen war Dummheit. Mit ihrem letzten Verbrechen ward das Maß ihrer Untaten voll, und ihre Macht endete, da ihr Jubel am größten. Denn die polnische Nation starb nicht. Zwar liegt ihr Leib im Grab, doch ihre Seele erstand von der Erde, das heißt, sie entwich aus dem öffentlichen Leben, hin in den Abgrund, in das verborgene Leben der unter Unfreiheit leidenden Völker in der Heimat und außerhalb ihrer - um ihre Leiden zu schauen. Doch am dritten Tag kehrt die Seele in den Leib zurück und die Nation ersteht von den Toten und befreit alle Völker Europas aus der Knechtschaft." (A. Mickiewicz, Ksiegi narodu polskiego, in: Dzieła, Bd. VI, 17.)
- 13 Vgl. Beispielsweise das Hirtenwort der polnischen Bischöfe zur Vorbereitung der 600-Jahr-Feier der Präsenz des Gnadenbildes von Tschenschow "Sechs Jahrhunderte Königsherrschaft Mariens auf der Jasna Góra", in: Orientierung 13/1976.
- 14 Ein extremes Beispiel für die Reduktion polnischer Geschichte und Kultur auf ihr katholisches Element ist das sog. Panorama im Kloster Niepokalanów.
- 15 Hier vor allem die Arbeiten von W. Piwowarski, z.B. sein Beitrag "Kościoł ludowy a duszpasterstwo" in dem von ihm herausgegebenen Sammelband "Religijność ludowa, ciągłość i zmiana", Wrocław 1983.

Janusz St. Pasierb:

Volkskirche: Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur

I.

Volkskirche ist kein theologischer, sondern ein religionssoziologischer Fachbegriff, der erst seit fünfzehn Jahren ohne negativen Beigeschmack benutzt wird. Wenn man von der Volkskirche im Hinblick auf Polen spricht, muß man zuerst bemerken, daß dem deutschen Hauptwort 'Volk' in der polnischen Sprache zwei Substantive entsprechen: 'naród' als eine ethnische und 'lud' als eher soziale Kategorie. In Lateinamerika wird der Begriff Volkskirche nur im sozialen Sinn angewandt, in Polen in beiderlei Hinsicht, mehr aber in nationaler als in der sozialen Bedeutung.

In Polen hat sich die Idee der Nation in einer besonderen historischen Erfahrung entwickelt und wurde im 19. Jahrhundert stark religiös von dem alttestamentlichen Vorbild geprägt. Man kam zu der Überzeugung, daß das Volk von Gott geschaffen, von Christus erlöst und zum Dienst an anderen Völkern berufen sei.

Ich glaube, es ist hier nicht notwendig, die allgemeinen Eigenschaften der Volkskirche zu erläutern, die M. Weber und A. Troeltsch im 'idealen Modell' einer solchen Kirche dargestellt haben. Wir werden uns auf diese klassische Beschreibung berufen, wenn von den Eigenschaften der polnischen Volkskirche die Rede sein wird.

Jede Kirche war einmal eine Volkskirche. Dieser Typ der Kirche entstand in einer Situation der 'mechanischen Solidarität', die im Gegensatz zu einer 'organischen Solidarität' steht. Diese beiden unglücklichen Begriffe wurden von E. Durkheim in seinem Werk über die Einteilung der menschlichen Arbeit eingeführt. In einer mechanisch solidarisierten Gesellschaft lebt die Kirche in einer Diffusion und wird zum integralen Teil der Kultur. Die religiösen Werte und Vorbilder des menschlichen Verhaltens werden in einer solchen Situation

zusammen mit dem ganzen kulturellen Erbe von einer Generation der anderen übermittelt. Dieses Eingebettetsein der Religion in die Kultur hat R. N. Bellah mit dem Namen 'civil religion' bezeichnet. Er hat diesen Ausdruck von J. J. Rousseau übernommen. Für Bellah bedeutet 'civil religion' einen allgemeinen Konsens in einer Gesellschaft über das Minimum an gewissen Werten und Verhaltensmustern. Der polnische Religionssoziologe W. Piwowarski sieht in Polen zwei solcher Werte: den Katholizismus und den Patriotismus. In Polen wird die Religion als 'bonum commune' des Volkes angenommen, sie dient als Identifizierungsprinzip, als Grundlage des gemeinsamen Wirkens, der Verteidigung der Menschenrechte und der Rechte der Nation. Eine so verstandene Religiosität kann auch die weniger oder auch die nicht glaubenden Mitglieder der Gesellschaft zusammenführen. Nicht alle Polen praktizieren aus rein religiösen Gründen. So kommt es zu einer ambivalenten Motivation und zu einer ambivalenten religiösen und zivilen Zugehörigkeit.

Es dürfte interessant sein zu sehen, wie die Polen selbst ihren Volkskatholizismus beurteilen. In der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen wurde er sehr kritisch von den intellektuellen Kreisen und auch ohne besondere Begeisterung von der Hierarchie betrachtet. Das nach 150 Jahren wiedererstandene Polen wollte kein Museum der Religionsgeschichte sein. Der Primas August Hlond wollte einen modernisierten, mehr intellektuellen und sozial geprägten Katholizismus im Geiste der katholischen Aktion. Frankreich diente als Vorbild; Maritain und andere katholische französische Intellektuelle wurden eingeladen. Aus einem dieser Kreise kam der zukünftige Primas Stefan Wyszyński. Er arbeitete mit den christlichen Gewerkschaften und hätte ein polnischer 'Cardijn' werden können. Man hat mir gesagt: mit seinen damaligen, radikalen Anschauungen wäre er nie zum Domkapitular ernannt worden. Aber bald nach dem 2. Weltkrieg wird derselbe zum Primas interrex ernannt. Der Sohn eines Dorforganisten wird nicht nur ein Kirchenfürst, sondern sogar ein Symbol der nationalen Würde für das gedemü-

tigte Volk. Bis zu seinem Tode war er wie eine hoch erhobene Nationalfahne. Drei Monate nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Gnesen und Warschau kritisierte er die polnische Intelligenz in einer Rede scharf und verglich sie mit einem 'schwankenden Rohr'. In seinen Augen konnte die Kirche nur auf die Bauern und Arbeiter, auf das einfache Volk rechnen. In diesem Moment wurde die Volkskirche zum Modell des polnischen Katholizismus. Nicht nur der Primas hat die Werte des Volkskatholizismus entdeckt. Ebenso haben auch viele linksgerichtete, indifferente oder kirchenfeindlich eingestellte Intellektuelle und Künstler dieses erkannt.

Ein Jude, Redakteur der kommunistischen 'Literarischen Monatschrift', der Futurist Aleksander Wat, hat den polnischen Volkskatholizismus während des 2. Weltkrieges in den sowjetischen Gefängnissen erlebt. In den fünfziger Jahren schrieb er: wenn der polnische Katholizismus von Pascal oder Maritain philosophisch gestaltet wäre, immer in Frage gestellt und neu gefunden, wenn er nicht mit dem Brauchtum und den Sitten des Volkes so stark verbunden wäre, dann könnte er nie für Millionen Menschen im Kampfe mit der polizeilichen Unterdrückung ein solcher Felsen sein. Der Schriftsteller Witold Gombrowicz, der dem polnischen Katholizismus immer sehr kritisch gegenüber eingestellt war, sagte mir im Sommer 1962 in Buenos Aires: ich bin so von dem zeitgenössischen Szientismus enttäuscht, daß ich heute mehr den warmen, menschlichen, polnischen Katholizismus als den "tiefen und tragischen" Glauben der westlichen Intellektuellen schätze.

Wie sie sehen, haben erst die historischen Erfahrungen der 40er und 50er Jahre eine Annahme der Volkskirche in Polen ergeben. In diesem Zusammenhang muß betont werden, daß der Begriff 'Volkskirche' ein religionssoziologischer Begriff geblieben ist. Er ist der Volkssprache unbekannt; wenn er bekannt wäre, würde dieser Begriff ungünstige, politische Assoziationen wecken.

II.

Jetzt möchte ich in einigen Punkten die Merkmale der polnischen Volkskirche aufzeigen.

1. Sie ist aufgeschlossen für die ganze Nation, der sie dient. Dabei nimmt sie keine spezielle Rücksicht auf das Glaubensbekenntnis. Der schon erwähnte katholische Soziologe Piwowarski schreibt: Die Kirche in Polen ist eine Kirche der ganzen Nation.

2. Die polnische Volkskirche ist eine Kirche der breiten Massen. Die Pfarrseelsorge ist auf jeden durchschnittlichen Polen ausgerichtet. Dieses Merkmal ist auf der einen Seite durch die zeitgenössische 'mass-culture' geprägt und auf der anderen Seite durch die politische Lage beeinflusst.

3. Sie ist weiter gekennzeichnet durch ihre 'Amtlichkeit' (Piwowarski), in der sich Einigkeit, Gehorsam und ein gewisser Uniformismus ergeben. Fast von selbst ist dabei eine starke Rangordnung und ein gewisser Klerikalismus entstanden. Manchmal hat dieser Klerikalismus charmante Züge: ein typischer polnischer Kaplan ist oft eine Kreuzung zwischen Engel, Manager und einem kleinen Corporal. Die hohe Gesinnung erfordert öfter einen hohen Preis, wie das in neuester Zeit an Pater Popieluszkó zu sehen war. Die hohe Stellung des Klerus hat eine passive Stellung der Laien zur Folge. Man kann nicht übersehen, daß dieses Phänomen der typischen Rollenverteilung in der 'mass-culture' entspricht: auf der einen Seite fachkundige Hersteller und Manager, auf der anderen teilnahmslose Konsumenten.

4. Die Kirche in Polen hat einen expansiven Charakter. Sie stellt sich am besten dar bei den großen religiösen Manifestationen wie Pilgerfahrten oder bei den Papstbesuchen. Wenn man die Hunderttausende von Leuten in Tschenstochau sieht, spürt man, daß in solchen Fällen das Wichtigste ist, wie tief man glaubt und wie weit der Glaube die Menschen hinsichtlich der

Werte einigt. (E. Durkheim).

5. Sie ist weiter gekennzeichnet durch eine besondere Spiritualität, die sich speziell im Marienkult äußert. In der Ikone der schwarzen Madonna kristallisieren sich religiöse, geschichtliche und patriotische Werte. Sie ist eine Hodegetria, eine Gottesmutter, die den Weg zu Christus weist. Fast symbolisch ist ihre Verbindung mit dem Modell der Volkskirche und mit der 'mass-culture'. In der Mitte steht hier nicht eine Idee oder ein Buch, sondern ein Bild, welches in unserem optischen Zeitalter, in der heutigen Medienlandschaft, von besonderer Relevanz ist.

Man könnte fragen, ob nicht der Marienkult die gesamte polnische Kultur mitgeprägt hat? Sie ist doch die Kultur eines eigenartigen Matriarchats. Spürt man nicht ihre emotionale Animanhaltung? Fast alle Sprachen, auch die polnische, nennen die Heimat das 'Vaterland'. Aber eigentlich ist sie für die Polen das 'Mutterland'. Daher kommt wahrscheinlich die Wärme, Weichheit, die osmotische Milde dieser Kultur. Ihre Grenzen sind nicht starr, sondern offen. Ihre femininen Konturen bedeuten nicht Schwäche. Friedrich der Große soll gesagt haben, die einzigen Männer in Polen sind die Frauen. In diesem Wort steckt etwas Wahres. Die männlich-klerikale polnische Kirche ist dennoch eine Frauenkirche. Die Männer in diesem Lande sind oft schnell verbraucht oder frustriert. Ein Beispiel: manche gehen aus zum Kiosk, um Zigaretten zu kaufen, und kehren nie wieder zurück. Die Frauen aber verharren auf ihren Plätzen in den Familien. Die Großmütter schaukeln ihre Enkelkinder. Sie schlagen die Brücke über die arbeitenden Eltern zu den Kindern. Die erste Prägung erhält ein polnisches Kind von seinen Großeltern. In die staatliche Vorschule geht es schon mit unserer 'civil religion' gerüstet.

6. Die polnische Volkskirche trägt Sorge für die gesamte Nation. Piwowarski hat Recht, wenn er sagt, sie stehe nicht in einer Allianz mit dem Thron, was zu einer Legitimation des offiziellen Systems führen könnte. Sie vertritt die Nation und

gibt ihren Problemen Ausdruck. Sie ist Fürsprecherin, Vertreterin und Verteidigerin. Sie hat sich in allen Zeiten nie einseitig mit dem Staat oder mit einer einzelnen Klasse oder Gruppe identifiziert. Die gesamte Konfrontation zwischen Kirche und Staat bewegt sich eigentlich auf der Domäne der breit verstandenen Kultur. J. Kondziele hat richtig beobachtet, als er von dem 'sozialen und politischen Wandel in Polen und der gesellschaftlichen Position der katholischen Kirche' schrieb. Er hat bemerkt, daß die katholische Kirche in Polen "zwar eine Opposition ist, aber sich nicht als eine politische Alternative darstellt: der Sozialismus als solcher wurde vom Episkopat nie angegriffen. Die Kirche ist vielmehr eine kulturelle Widerstandskraft (cultural resistance), eine namenlose Opposition (opposition without name)". Es soll noch bemerkt werden, daß sich die Kirche in Polen weder von Feind noch Freund in eine politische Opposition hat hineindrängen lassen. Nach der Einführung des Kriegsrechtes im Dezember 1981 hat dieser Umstand in verschiedenen Kreisen zu mancher Verbitterung geführt.

Es ließen sich noch eine Reihe anderer Charakteristika aufzählen. Ich will nur noch auf ein Merkmal hinweisen. Die polnische Kirche sowie die polnische Theologie ist weniger auf die Theorie, als auf den praktischen und moralischen "Sitz im Leben" eingestellt. Es war seit dem Mittelalter immer so: P. Wlodkowic hat auf dem Baseler Konzil gesagt, die Sünden gegen den Glauben seien leichter als die Sünden gegen die Liebe. Diese praktische Ausrichtung kommt der heute vorwiegend technischen und pragmatischen Einstellung entgegen. Es ist zu erwähnen, daß die große Mehrheit der polnischen Jugend in den Fachschulen eine technische Ausrichtung erfährt.

III.

Gewisse Eigenschaften der Volkskirche werden deutlicher, wenn man sie anders gearteten Erscheinungsformen von Kirche gegenüberstellt. Man könnte auf drei solcher Gegensatzpaare hinweisen:

1. Volkskirche und Weltkirche
2. Volkskirche und Elitekirche
3. Volkskirche und Kirche des Einzelnen

ad 1. Volkskirche und Weltkirche

Zu allen Zeiten hat die Weltkirche von der Vielfalt und von der Verschiedenheit der Kirchen der einzelnen Völker gelebt. Dies bedeutet in ihrer weltkirchlichen Einheit pluralistischen Reichtum.

Ein Zitat der polnischen Schriftstellerin M. Dabrowska lautet: "Die Kirche in Polen stirbt für das Vaterland". Sie wollte damit sagen, daß bei uns das Christentum seine universellen Werte für die nationalen hingibt. Wir fragen uns aber, ob nicht Kirche und Volk dabei gewonnen haben. Sagt nicht das Evangelium, daß nur der seine Seele gewinnt, der sie verliert? Vielleicht ist gerade die Kirche in Polen ein lebendiges Zeugnis wie nirgendwo sonst in Europa!

Die Weltkirche in ihrer Universalität hat schon im Mittelalter der polnischen Kultur Breite und Offenheit gegeben. Diese Eigenschaften hat der Soziologe S. Ossowski 'polonitas ideologica' genannt. In späterer Zeit war Polen ein pluralistisches Vaterland von zwölf Völkern und vielen Religionen. Im 16. Jahrhundert wurde es von den westlichen katholischen Ländern als Asyl für Häretiker betrachtet. Erst im 17. Jahrhundert wurde diese offene Polonitas politisch von außen bedroht. Die meisten Feinde waren Andersgläubige (Protestanten, Orthodoxe). Das führte zu einer inneren Abgeschlossenheit mit einer abgeschlossenen Kultur, die in religiöser Konsequenz zu der Formel führte: 'Polnisch gleich katholisch'. Alles, was von draußen kam, auch von der Weltkirche, wurde mißtrauisch betrachtet.

Bezeichnend war die Einstellung zur tridentinischen Reform wie vier Jahrhunderte später zum Vaticanum II: reserviert und abwartend. Traditionalismus bleibt ein Merkmal polnischer Mentalität und Kultur. Sie verharret mißtrauisch gegenüber Doktrinen und Ideologien und gegenüber allem, was dem Leben und Lebensgefühl entgegensteht.

Man empfand sogar die Veränderungen in der Weltkirche als eine Gefahr für die eigene Beständigkeit und Souveränität. Der Traditionalismus festigte die Religiosität und Kultur, aber versteinerte sie auch gleichzeitig. Religion und Kultur wurden zu einem Erbe, das mehr passiv angenommen wurde als persönlich und aktiv erobert und erkämpft.

Nach dem 2. Weltkrieg befanden sich die polnische Kirche und Kultur plötzlich sehr weit entfernt von ihrem europäischen Mutterboden. Es entstand eine starke "Nostalgie". In dieser Hinsicht gewannen alle menschlichen, kirchlichen wie intellektuellen Kontakte eine sehr große Bedeutung. Auch die materielle Hilfe in schwierigsten Momenten wurde zu einem Zeichen menschlicher und christlicher Solidarität. Die mit vielen eigenen Schwierigkeiten bedrohte Kirche des polnischen Volkes blieb trotz allem offen für die Not in der Welt und in der Weltkirche. (Hilfe für Indien, Äthiopien, polnische Missionare und Ärzte in Afrika). Die Einstellung der polnischen Kirche zur Weltkirche hat sich vor allem in der Lehre Johannes Paul II. ausgedrückt, wenn er von der Menschheitsfamilie und von Europa als einer einzigen moralischen und kulturellen Größe spricht.

ad 2. Volkskirche und Elitekirche

In der Kirche gab es immer eine Spannung zwischen einer Volkskirche und einer Elitekirche, zwischen der Torheit des Kreuzes und der Weisheit der Welt. Der hl. Paulus stellt in 1 Kor 1,26 fest: "Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme", und Tertullian schreibt in seiner Apologie: "Maior semper credentium pars (...) simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae" - 'die Mehrzahl der

Glaubenden ist immer einfach, um nicht zu sagen unklug und ungebildet'. Die kulturelle Unterscheidung zwischen Alphabeten und Analphabeten führte schon in der antiken Kirche zur grundsätzlichen Ausrichtung auf zwei Mittel der Weitergabe: auf das Buch und das Bild (Gregor der Große). Als das Tridentinum den Gebrauch von Bildern verteidigte, tat es das noch im Hinblick auf die 'plebs indocta', 'rudes', also auf das Volk ohne Bildung und Kultur.

Ein großer Teil des polnischen Adels hat im 16. Jahrhundert mit dem Hintergedanken an die Säkularisierung der Kirchengüter mit Leichtigkeit den Protestantismus besonders calvinischer Prägung angenommen, ihn aber auch wieder gedankenlos verworfen. Bei der Kirche verblieb das feststehende Bauerntum, also die 'rudes', 'simplices'. Aber vielleicht gehen wir jetzt allzuweit in der Geschichte zurück! In der Zeit der polnischen Aufteilung begann auf Initiative der Kirche eine groß angelegte Bildungsaktion auf dem polnischen Dorf. Nach dem 1. Weltkrieg erkannte die polnische Hierarchie die Notwendigkeit einer Seelsorge für Akademiker und Intellektuelle. So entstand z. B. 'Odrodzenie' (Wiedergeburt), die die intellektuelle Bildung mit dem geistlichen und liturgischen Leben verband, einen 'gemäßigten Rationalismus' vertrat und das gesellschaftliche Engagement betonte. Aus diesem Kreis stammt die ältere Generation der katholischen Elite Polens.

Man sagt, daß wir in Polen eine katholische Elite besitzen, die von der Mitte unseres Katholizismus entfernt ist. Seit etwa 10 Jahren, besonders aber seit dem Kriegszustand 1981, verfügt die Kirche über ein enormes kulturelles Potential an Schriftstellern, Schauspielern und Künstlern, so daß man eine eigene Seelsorge für diesen Personenkreis betreiben mußte. Diese Elite drängt immer mehr danach, mit dem Leben verschiedener Pfarrgemeinden in Verbindung zu kommen. Seit zehn Jahren organisiert man in den Kirchen die "Kulturtage", ein Programm, in dem die christliche Kultur den einfachen Leuten nahegebracht wird.

Hier geschieht ein fruchtbarer Austausch zwischen Elite und

Volk. Das Volk gibt der Elite das Gefühl der Verwurzelung, der Geborgenheit, das Gemeinschaftserlebnis, und die oft aus verschiedenen Gründen isoliert lebenden Künstler und Intellektuellen kommen zu der Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft. Manche haben zunächst bei der Kirche nur Asyl gesucht, jetzt geben schon viele ein Zeugnis ihres persönlichen Glaubens.

ad 3. Volkskirche und Kirche des Einzelnen

Eine ungewollte Konsequenz der Volkskirche ist die Schwächung des Einzelnen in seiner persönlichen Glaubensüberzeugung, weil er den Glauben nur in der Masse - oft etwas schematisch - übernimmt und ihn sich weniger persönlich aneignet. An dieser Stelle möchte ich mich doch mit gewissen Handbuchaussagen auseinandersetzen:

Es steht dort zu lesen, daß die funktionierende Volkskirche keinen Platz für Einzelbetreuung und für die individuelle Vertiefung des geistlichen Lebens lasse, denn alles beginne und ende in großen Zeremonien. Dieser Irrtum rührt teilweise daher, daß es verhältnismäßig leicht ist, die Teilnehmer eines großen Gottesdienstes zu zählen, während es schwieriger ist, wenn nicht sogar unmöglich, die Gesinnung und innere Entscheidung zu registrieren. Doch die Religionssoziologen selbst stellen mit dem Wachstum der Religiosität in Polen auch eine Vertiefung der persönlichen Motivation fest. Ich selbst hatte während der ersten Pilgerreise des Papstes nach Polen in Nowa Huta die Gelegenheit, erschütternde Bekenntnisse individueller Bekehrungen zu hören. Seelsorger berichten, welche große Erschütterung die Peregrinatio der Kopie des Gnadenbildes von Tschenschau bei den Menschen ausgelöst hat. Es war die Zeit der sogenannten 'Großen Novene' vor der Jahrtausendfeier der Taufe Polens. Viele Menschen kehrten damals zum sakramentalen Leben zurück; es waren Akte der Wiedergutmachung und Versöhnung zwischen verfeindeten Menschen. Wenn schon große Kunstwerke moralisch so stark beeindruckend sein können, wieviel mehr erst ein heiliges Bild, eine Ikone, ein Fenster zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren! Schrieb doch Rilke in seinem

'Archaischen Torso Apollos', daß dieses Werk an allen Rändern herausbricht wie ein Stern:

"denn da ist keine Stelle,

die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern."

Im tiefsten Sinne ist es der vom Evangelium und vom Augustinismus geprägte 'Personalismus', der die polnische Kultur charakterisiert. Er schützt den einzelnen Menschen vor einer zu starken Vereinnahmung durch die 'mass-culture' und vor einem religiösen Kollektivismus der Volkskirche.

Ein eigentümlicher Protest gegen die amtliche, formalistische und ritualistische Seite der Volkskirche ist zweifellos die stürmische Entwicklung charismatischer Jugendgruppen in Polen. Diese Kirche der Jugend ist sehr differenziert und zählt viele Mitglieder. Die Bischöfe, an ihrer Spitze Primas Wyszynski, konnten sich nicht für sie begeistern. Einer aber hatte sie von Herzen gern, und das Schicksal wollte es, daß dies Karol Wojtyla war. Das hat in einem gewissen Moment den Kreis ihrer Sympathisanten unter der polnischen Hierarchie ausgeweitet. Selbstverständlich erfordert die Leitung solcher Bewegungen viel Weisheit und Klugheit. Sonst entsteht die Gefahr des Fideismus, der bereits im polnischen Katholizismus so etwas wie ein Bürgerrecht besitzt. Gefährlich ist auch der in diesen Gruppen manchmal auflebende Ghetto-Geist, die Trennung der Jungen von den Alten, von der Familie, von den Verpflichtungen in Schule und Pfarrei. Doch ist diese Kirche der Jugend ein Phänomen, das viele der von uns erwähnten antithetischen Formen des Kirchenlebens zusammenfaßt. Die Jugendkirche erbt die Wärme und Kraft von der Volkskirche und besitzt die Intimität der "Kirche des Einzelnen", ist aber auch gleichzeitig "Elitekirche". Die Kirche der Jugend hat die Tendenzen der weltweiten Jugendkultur in sich aufgenommen. Dadurch gewinnt sie eine universelle und ökumenische Dimension, die die Kirche einer einzigen Nation mit der allgemeinen, also mit der Weltkirche, verbindet.

Abschluß:

Dieser Überblick zum Thema 'Volkskirche' ergibt, daß diese nicht das einzig gültige Modell der Kirche in Polen ist, wenn auch zweifellos das dominierende. Die Kraft der Volkskirche beruht immer stärker auf Familie und Pfarrgemeinde. Ihre Zukunft ist mit der wachsenden Rolle des Laien in der Kirche verbunden. Sie muß stark in der Kultur verwurzelt bleiben, darf aber kein Teil von ihr werden. Das Modell der Volkskirche muß immer wieder kritisch befragt werden: in Richtung Weltkirche, Elitekirche und in Richtung der Kirche des Einzelnen. Großartige Erfolge und bittere Niederlagen der letzten Jahre können bei dieser Überprüfung von großem Nutzen sein. Die Mißerfolge veranlassen, den unerträglichen, triumphalistischen 'Federschmuck' abzulegen, um in Hinblick auf sich selbst eine schmerzliche Gewissenserforschung anzustellen. Gott reinigt schrittweise seine Kirche und so auch unsere Hoffnung, unseren Glauben und auch die Liebe, die dem Christen gebietet, sein Land im Herzen zu tragen. Wenn die Religion Religion bleibt, gibt sie der Kultur eines Volkes die höchste und tiefste Dimension. Man darf nicht übersehen, daß eine Volkskirche sich immer in der Gefahr eines gewissen Nationalismus und einer Folklorisation befindet. Doch in Polen verstehen wir besonders gut, daß die Spaltung von Volk und Kirche für beide Seiten das Todesurteil bedeuten würde. In unserer geschichtlichen und zeitgenössischen Erfahrung ist es deutlich, daß sich Volk und Kirche nur gegenseitig am Leben erhalten können.

Ich möchte mit dem Zitat eines Deutschen abschließen.

W. H. Riehl schrieb vor anderthalb Jahrhunderten in seinem Buch "Land und Leute": 'Die Kirche wird schwach, wenn sie sich dem Leben des Volkes entfremdet'. Darum waren Zeiten glänzender theologischer Bildung nicht selten Zeiten der Schwäche der Kirche. Sie wird stark und verjüngt sich immer wieder in der lebendigen Verbindung mit dem Volk.

Jan Charytański SJ:

Polnische Katechese zwischen Volkskirche und Weltkirche

In meinem Beitrag soll ich aufweisen, wenn ich meine Aufgabe richtig verstanden habe, ob die polnische Katechese zur Festigung des Modells Volkskirche beiträgt, und wie sie die Mentalität der Katechisierten im Einklang mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins der Kirche und ihrer Lage in der Welt zu gestalten versucht. Unter dem Begriff Katechese möchte ich vor allem die Unterrichts- und Erziehungsformen verstehen, die teilweise den deutschen Begriffen Religionsunterricht und Gemeindekatechese entsprechen. Hier wird eher über die Pfarrkatechese gesprochen. Es ist aber nötig, gleichzeitig über die Katechese im weiteren Sinn zu sprechen, denn sie umfaßt die Lebensformen der Kirche in Polen. Und hier stoße ich auf eine Schwierigkeit. Ich möchte nur von einem Aspekt der Pfarrkatechese sprechen, weiß aber allerdings nicht, wie weit ich diesen Begriff voraussetzen darf, weil ich nicht weiß, wie weit diese polnische Pfarrkatechese bekannt ist.

Ich möchte Sie zunächst auf zwei Publikationen in der deutschen Sprache hinweisen, die das Problem der polnischen Katechese näher erörtern. Es sind: Christliche Erziehung in Europa, B. 5: Polen¹; Czeslawa Skupien, Biblische Erneuerung. Die bibel-didaktische Erneuerung im deutschen Religionsunterricht der 1960-er Jahre und die bibelkatechetische Erneuerung in der polnischen Katechese der 1970-er Jahre².

1. Elemente der Volkskirchlichkeit

Wenn wir den Begriff "Volkskirche" benutzen, versuchen wir eine Wirklichkeit in ein Schema zu fassen, die sich eigentlich in kein Schema fassen läßt. Das fällt besonders bei dem Vergleich des Terminus "Die volkskirchliche Gemeinde" von Osmund Schreuder³ mit den von Ferdinand Klostermann skizzierten Modellen auf⁴. Schauen wir zuerst, in welchem Sinn man über die Volkskirche in Polen sprechen kann.

In der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen war der Katholizismus eine durch die Verfassung bevorzugte Religion. Das Pfarramt funktionierte gleichzeitig als Standesamt. In allen Schulen war Religionsunterricht ein Pflichtfach. In den Dörfern gestalteten sich die Verhältnisse so wie in der Volkskirche, in den Städten eher wie in der Versorgungskirche. Trotzdem war unter der Intelligenz, aber auch unter den Arbeitern ein gewisser Antiklerikalismus zu bemerken. In Gallizien, dem ehemaligen österreichischen Gebiet, wo sich auch die Bauernbewegung zu entwickeln begann, war der Antiklerikalismus besonders stark.

Im Jahre 1945 befand sich die Kirche in einer völlig neuen Situation. Während der sechs Kriegsjahre gab es in Polen nur das Grundschulwesen, die unzähligen Jugendlichen, die die Mittel- bzw. Hochschule besuchen wollten, machten es geheim. Hunderte von Priestern sind ums Leben gekommen oder in die Konzentrationslager verschleppt worden. Die Sakralbauten wurden auch von schweren Verlusten betroffen. Millionen von Menschen bewegten sich durch das ganze Land. Die so geschwächte Kirche befand sich plötzlich in einem marxistischen Staat mit programmiertem Atheismus.

Mit dem Religionsunterricht hat man schon im September 1945 begonnen, zunächst in den Schulen als fakultatives Fach. In den nächsten Jahren bis 1956 wurde die Religion aus den Schulen verdrängt, der Unterricht aber in den Pfarreien fortgesetzt. Nach der Übergangszeit (1956-61) schaffte man den Religionsunterricht im Jahre 1961 in allen Schulen endgültig ab. In der zweifach schwierigen Situation (politisch und verlagsmäßig) ging man zurück zu den einfachen Lehrbüchern der 'Deharbe' schen Art und den klassischen Bibelgeschichtsbüchern. Die Bücher, die in den dreißiger Jahren geschrieben wurden, konnte man nicht benutzen.

Die nach 1945 benutzten Lehrbücher stellten das Bellarminsche Bild der Kirche mit besonderer Hervorhebung der hierarchischen Struktur, die Sakramente als Instrumente und eine nur auf den Himmel gerichtete individualistische Sittlichkeit dar.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Erstkommunionfeier gewidmet. Viel geringeren Wert legte man auf die Firmung, die den Kindern im Alter von 10 bis 14 Jahren meistens anlässlich der bischöflichen Visitation in der Pfarrei gespendet wurde. Sorgfältig wurden Beichte und Kommunion am ersten Freitag jeden Monats gepflegt. Die Religionsstunden wurden also nach klassischen Methoden in der Kirche statt in der Schule durchgeführt. Man kann annehmen, daß die Katechese eine den Merkmalen der Volkskirche entsprechende Mentalität ausgebildet hat. Die sich im Leben der Kirche verwirklichende Katechese sah jedoch etwas anders aus. Von der rein soziologischen Kirchenzugehörigkeit kann man kaum reden. In der Zeit von 1945 - 1956 (die auch Periode des Stalinismus oder die der "Fehler und Deformationen" genannt wurde), wurde ein offener Kampf gegen die Kirche, also eigentlich gegen die Religion geführt. Priester, Bischöfe, Mönche und Nonnen wurden verhaftet, beim Gericht verklagt und verurteilt. Man versuchte, die weiblichen Ordensgemeinschaften aufzulösen. Die Religion wurde in den Schulen verhöhnt. Während der nur durch die Schulbehörden veranstalteten Kinderferienlager war jede Andachtsübung verboten. Die Eltern, deren Kinder die Religionsstunden besuchten, wurden schikaniert. Infolgedessen ist der Glaube zum Gegenstand der persönlichen Wahl eines jeden, auch der kleinen Kinder, geworden, die sich des übernommenen Risikos bewußt waren. Besonders schwer hatten es die Absolventen der Mittelschulen, die das Studium an einer Hochschule aufnehmen wollten.

Man kann auch nicht einfach von der Passivität der Laien sprechen. Die Laien spielten zwar keine größere Rolle bei der Verwaltung der Pfarre und bei der Liturgieplanung, fühlten sich aber von Anfang an für das Weiterleben ihrer Kirche verantwortlich. Von ihrer Opferwilligkeit war die materielle Existenz der Kirche abhängig. In den Jahren des Ringens um die Erhaltung des Religionsunterrichts in den Schulen haben die Eltern Komitees gegründet, Bittschriften verfaßt, Unterschriften gesammelt und mit den Behörden verhandelt. In den folgenden Jahren, (zunächst vereinzelt, dann aber gemeinsam und grup-

penweise) haben die Laien bei der Errichtung neuer Kirchen mitgewirkt. Durch ihre Initiative konnten Kirchen, meistens ohne Genehmigung der Behörden, gebaut werden. In jeder Pfarrei wirkten Hilfskomitees für Arme und Alleinstehende. Es stellt sich die Frage, ob wir es damals nicht mit einer "Wehr- und Festungsgemeinde", wie es F. Klostermann bezeichnet, zu tun hatten⁵. Es besteht aber ein wesentlicher Unterschied zwischen dem genannten Modell und der Kirche in Polen. Die Gläubigen bilden hier keine Minderheit, besonders was den Glauben betrifft, sie müssen nicht um Überlegenheit, sondern um die Religionsfreiheit, also im gewissen Sinne um die Menschenrechte kämpfen. Unter diesem Gesichtspunkt wurden damals die Briefe des Episkopats und die Äußerungen des Kardinals Wyszynski abgefaßt, die noch jetzt analysiert und im Ausland oft besprochen werden.

Wie in der Volkskirche, so spielt auch in Polen der Klerus und besonders das Episkopat eine wesentliche Rolle. Es erfreut sich allgemeiner Sympathie. Der Antiklerikalismus der Zeit zwischen den Kriegen ist verschwunden. Dazu trugen sicher Jahre gemeinsamer Not und Leiden, aber auch die Politik der Partei der ersten Nachkriegsjahre bei, die die Entwicklung des Atheismus durch die aufsehenerregende Bloßstellung und Verfolgung des Klerus fördern wollte. Beachtenswert ist auch, daß zur Zeit der Einschüchterungspolitik, einer primitiven Propaganda und der Ziellosigkeit des Lebens, die Pfarre und besonders die Geistlichen als Bollwerk des Vertrauens, der Freiheit und Gemeinschaft betrachtet wurden. Eine gewisse Rolle könnten hier die Traditionen des 19. Jahrhunderts spielen. Es sind damals in den drei Teilungsgebieten viele neue offene und geschlossene Ordensgemeinschaften von Männern und Frauen gestiftet worden, deren Aufgabe es war, die Erhaltung des Nationalgeistes zu unterstützen und den sich in größter Not Befindlichen zu helfen. Nach dem Wegfall der Privilegien konnte sich das Gemeinschaftsgefühl besser entwickeln. Die Geistlichen spielten eine besondere Rolle im Leben der Umsiedler. Die Gegenwart des Priesters, die ersten Anzeichen des Pfarrlebens,

gaben den Leuten ein Stabilitäts- und Einwurzelungsgefühl. Die Kirche integrierte nicht nur die territoriale Gemeinschaft, sondern auch die nationale. Deshalb setzte sie sich gegen die Deformation der Nationalkultur, gegen die dazu beitragenden Schulprogramme ein. Hier könnte man sich fragen, ob das nicht eine Art Nationalkirche war, in der sich der religiöse Faktor und das Nationalgefühl innig verbanden? Diese Erwägungen würden uns aber zum Thema der Inkulturation, die nicht nur Länder der dritten Welt, sondern auch die des abendländischen Christentums betrifft, führen.

Die am Lehrstuhl für Religionssoziologie der Katholischen Universität Lublin unter der Leitung des Professors Dr. Piwowarski geführten Untersuchungen haben gezeigt, daß viele Katholiken eine relativ große religiöse Ignoranz und Abhängigkeit von äußeren Formen des religiösen Lebens zeigen. Die Bindung zu Kirche und Religion war besonders während der sogenannten "großen Novene" bei den Feierlichkeiten anlässlich des tausendjährigen Jubiläums der Taufe Polens und während der "Wallfahrt" des Bildes der Mutter Gottes aus Czestochowa von einer Pfarre oder Familie zu einer anderen sichtbar.

Vor uns breitet sich ein kompliziertes Bild, aber auch eine interessante katechetische Erscheinung aus. Die Unzulänglichkeit der sprachlichen Ausdrucksformen kann durch andere, aus der konkreten Situation resultierende Formen des religiösen Lebens ergänzt werden. Diese sich einander ergänzenden Formen bildeten ein eigenartiges Modell der Volkskirche, das sich jedoch von dem durch die Pastoraltheologie ausgearbeiteten unterscheidet.

11. Sorge um die Gemeindekirche

Eine Art "politisches Tauwetter" seit Oktober 1956 brachte für die Kirche die Möglichkeiten einer umfassenderen wissenschaftlichen, publizistischen und seelsorgerischen Tätigkeit. Die neue kerygmatische Bewegung setzte in diesen Jahren erst ein. Es wurden lange Diskussionen über das neue Programm geführt

und Lehrbücher "Bog z nami" (Gott mit uns) und "Katechizm Religii Katolickiej" (Katechismus der Katholischen Religion) herausgegeben, die aber bemängelt und bald umgearbeitet werden mußten. 1971 wurde ein Rahmenkompromißprogramm veröffentlicht. Danach folgten die katechetischen Publikationen für den Schüler, den Religionslehrer und theoretische Handbücher. Sowohl in dem neuen Programm als auch in den theoretischen Diskussionen und Lehrbüchern für Kinder und Jugendliche war die Herausbildung des Bewußtseins der Kirchengemeinschaft die Hauptaufgabe. Die Kirche als Gemeinschaft sollte mit Hilfe biblischer Texte nahegebracht werden. Die Erfahrung der Kinder in ihrem Familienleben, ihren Freundschaften und Kameradschaften nutzend, wollte die Katechese die Schüler auf ihre Aufgaben in der Kirche oder in ihrer Lebenswelt vorbereiten. Besonderes Gewicht wurde auf die liturgische Erziehung gelegt. Das Programm für die ersten acht Klassen wurde in zwei Zyklen geteilt: in den eucharistischen (4 Jahre) und in den Firmzyklus (4 Jahre). In der Liturgie und besonders in der Sakramentenlehre werden ihr persönlicher Charakter, die Versammlung, der Aufruf, die Antwort, die Verpflichtungen und die für jedes Sakrament typischen Verhaltensweisen betont. Die Sakramente werden auch in ihrem ekklesialen Aspekt dargestellt, so z. B. werden die Schüler der 4. Klasse im Alter von 10-11 Jahren in das Leben der allgemeinen Kirche und in die Eucharistie als dessen Zentrum eingeführt. Das moralische Leben wird gezeigt als Antwort auf den Aufruf zum Empfang und Aufbau des Reiches Gottes. Man will auch das Verantwortungsgefühl in der Kirche und in der Gesellschaft für das Gute und Böse in der Welt heranbilden. Das Lehrmaterial bieten die Lebenssituationen selbst, deren Bewertung und Analyse zum selbständigen Denken führen soll. Gemäß den Voraussetzungen der kerygmatischen Bewegung sind das Alte und Neue Testament die Hauptquellen des ganzen Unterrichts. Immer öfter wird der Unterricht zum gemeinsamen Suchen, besonders in den Arbeitsgruppen bei der Analyse dieser Quellen. Eine Eigenart der genannten Bücherreihen sind

die sogenannten "Erziehungspläne", also die Aufgaben, die von den Katechisierten im engen Zusammenhang mit dem Verlauf der Themenkreise, aber nicht während des Religionsunterrichts zu erfüllen sind. Die Katechisierten sollen bei Realisierung dieser Aufgabe Erfahrungen sammeln und zu bestimmten Verhaltensweisen angeregt werden⁶.

Auch das Verhältnis zu den Eltern hat sich verändert. Bis zu den 60-er Jahren ließ sich ihre Rolle auf die Überwachung der Kinder beim Religionsunterricht und auf die Wiederholung des Materials oder auf die Vorbereitung der Hilfsmaterialien zurückführen. Jetzt bemüht man sich sowohl in den theoretischen Publikationen als auch in den Lehreranweisungen, die Eltern in den Unterricht einzubeziehen. Es werden für sie besondere Schulungen über die im Religionsunterricht durchzunehmenden Themenkreise und über ihre Rolle bei der Realisierung jener Erziehungsprogramme veranstaltet. Aus ökonomisch-politischen Gründen können wir nicht an die Veranstaltung einer "Gemeindekatechese" im Sinne der deutschen Synode denken. Wir beabsichtigen, in Anlehnung an die institutionale Katechese die Elternkatechese und ihre Pädagogisierung durchzuführen. Die Lehrer bestehen hauptsächlich aus Priestern, Mönchen, Nonnen, Laien, die dieses Lehramt hauptberuflich ausüben und aus einer wesentlich kleineren Gruppe der Religionslehrer, die diesen Beruf nur gelegentlich ausüben.

Unter den Merkmalen dieser eigenartigen Gemeindekatechese finden wir die Merkmale der Freiwilligengemeinde, der Wahl- und Gesinnungsgemeinde von F. Klostermann⁷, oder die der Gesinnungsgemeinde oder Pfarrfamilie von O. Schreuder⁸.

Die Katechese im weiteren Sinne des Wortes geht in die gleiche Richtung (immer mit der Liturgie verbunden) wie Bildung der christlichen Gemeinden. Dazu zähle ich die vom Priester Fr. Blachnicki gegründeten "Oasis"-Gruppen, die Tausende von Jugendlichen umfassen. Besonders charakteristisch sind ihre Exerzitien. Der Priester spielt hier die Rolle eines Beraters und Animators. Die Jugend wählt selbst die biblischen Texte, verfaßt die Texte der Gebete, bietet Beispiele. Die Jugendli-

chen sind imstande, einige Stunden bei gemeinsamem Gebet und Gesang zu verbringen. Dazu gehören auch die Wallfahrten der Jugend mit einem Programm nach Art der Exerzitien. In den Priesterseminaren und Ordenshäusern werden geschlossene Exerzitien für Abiturienten und Ferienlager für Ministranten oder Katechisierte veranstaltet. Zu dieser Art von Aktivitäten gehören auch die sogenannten "Berufungsaktionen" für Mädchen und Jungen, um sie mit dieser besonderen Berufung vertraut zu machen, um Bedingungen zum Nachdenken und zur Erkenntnis eigener Berufungen zu schaffen.

Zur Katechese mit erweitertem Bereich werden auch die pflichtmäßige Vorbereitung der Verlobten auf die Ehe und die pfarrlichen Beratungsstellen für Eheleute gerechnet. Dieser "priesterlichen", wenn man so will, von "oben" vorbereiteten Aktion entspricht die Gründung kleiner charismatischer oder neokatechumenaler Gruppen oder Gemeinschaften des christlichen Lebens, also eine Aktion von unten. Außer den Laienstudenten an der Katholischen Universität Lublin und an der Akademie der Katholischen Theologie zu Warschau studieren hunderte von Personen Theologie an den sechs päpstlichen theologischen Fakultäten - die keine Rechte der staatlichen Hochschulen besitzen - obwohl sie schon Hochschulausbildungen und Berufe haben und nicht interessiert sind, in den kirchlichen Institutionen zu arbeiten.

Nach dem Jahre 1966, besonders in den 70-er Jahren, war die Kirche mehr sich selbst, ihrem inneren Leben zugewandt. Die Spannung zwischen Staat und Kirche, zwischen Marxismus und Christentum ließ nach, die früher dominierende Charakteristik der "Wehr- und Festungsgemeinde" gilt nicht mehr. Sehr langsam, ruhig und mancherorts vielleicht etwas oberflächlich verläuft die vom Konzil empfohlene Liturgiereform. Die Aufmerksamkeit der Priester und vieler Laien konzentriert sich auf Errichtung der Sakralbauten, um die man jahrelang gekämpft hat, besonders in den neuen Wohnvierteln fast aller polnischen Städte. Zugleich bildet sich stärker das Bewußtsein heran, daß die Kirchenzugehörigkeit eine Sache der Wahl ist. Es vertieft sich

auch das religiöse Leben der Laien, die aber nicht nach der führenden Rolle im inneren Leben der christlichen Gemeinden streben. Die Ursache liegt vielleicht darin, daß eine große Zahl der Priester sich an der Seelsorge beteiligt, und daß die Laien immer noch wesentlich von den administrativ-politischen Faktoren abhängig sind. Es besteht auch eine gewisse Angst vor dem "Laienklerikalismus" kleiner Gruppen, die ihren Standpunkt aufdrängen, und dessen schlimme Folgen die polnische Kirche in der Stalinischen Periode in den 40-er und 50-er Jahren zu tragen hatte. Die territoriale Pfarre bleibt immer noch das Zentrum der christlichen Gemeinden. Kleine Gruppen bestehen bei den Pfarreien, obwohl die Gruppenzugehörigkeit nicht immer mit der Gemeindezugehörigkeit übereinstimmt.

III. Zur Weltkirche

In den beiden Kapiteln befaßten wir uns hauptsächlich mit den Problemen der Lokalkirche, obwohl die Frage der Anwesenheit der Weltkirche in dieser Lokalkirche schon in der zweiten Periode bewußt geworden ist. Die äußere Beziehung mit der Weltkirche beschränkt sich auf gelegentliche Kontakte mit Rom. Kardinal Wyszyński vertrat nicht immer den Standpunkt von Rom, was ihm viele Schwierigkeiten einbrachte. Es ging vor allem um die erste Vereinbarung zwischen der Kirche und der Regierung im Jahre 1950.

An dieser Stelle möchten wir uns mit der Frage der Weltkirche, so wie wir sie in unserem Jahrhundert sehen, befassen. Ich gehe nur auf drei Probleme ein, und zwar: 1. was man heute unter "Mission" versteht, 2. die abendländische Kirche am Ende ihrer Dominanz, 3. Verhältnisse zwischen Kirche und Welt.

Polen nahm mit keiner Organisation an den "Missionen", die mit der Eroberung der "neuen" Welt verbunden waren, teil, obwohl man in der Geschichte der Missionen von polnischen Missionaren lesen kann. Nicht zahlreich waren auch die durch polnische Ordensprovinzen geführten "Missionen". In den letzten Jahren hat sich viel geändert. Seit fünfzehn Jahren verlassen Polen einige (20-30) sogenannte "Missionare"; der Begriff wird immer noch

allgemein und sogar in den Lehrbüchern angewendet. Man veranstaltet auch Kollekten und Hilfe für die "Missionen" in der früheren Bedeutung des Wortes. Bei der Gegenüberstellung mit dem Marxismus betont man vor allem den Wert anderer Religionen, erklärt deren transzendente Symbolik, ohne die besondere Rolle des Christentums zu verschweigen. Es gibt auch Polen, die im Auftrage der Regierung in der Dritten Welt arbeiten. Und das sind die neuen Dimensionen der Mission. Wir versuchen, die jungen Leute über ihre Aufgaben als Vertreter der Kirche und Christi Bekenner aufzuklären. Das sind aber erst bescheidene Anfänge. Wir sehen uns vor die Notwendigkeit gestellt, in unserem eigenen Land Missionen für die "Nicht-mehr-Christen" zu führen. Es gibt bei uns Atheisten, die sich dafür bewußt entschieden haben, diejenigen, die traditionsgemäß damit verbunden sind, und die, die zu "Atheisten" unter dem Druck der administrativ-politischen Faktoren werden. Man muß auch die Indifferenten, ein Ergebnis des praktischen Materialismus, in Betracht nehmen. Es gibt auch solche, die nicht an Gott glauben, aber die Kirche billigen, eine echt polnische Eigenart der letzten Jahre.

In unseren Lehrbüchern, die sich auf "Gaudium et spes" berufen, versuchen wir, den Katechisierten zu erklären, daß die Quelle des Unglaubens in dem unvollständigen Zeugnis des Wortes und in dem verfälschten Zeugnis des Lebens liegt. Dann regen wir sie an und befähigen zum Mitwirken beim Schaffen oder Verwirklichen der Werte, da für die Ungläubigen das Tun des Guten ein Zeichen der Glaubwürdigkeit der Kirche ist.

Dieses Problem wird viel schärfer von der Jugend Deutschlands als derjenigen Polens aufgefaßt. Dieser Jugend fehlt es vor allem an Kontakten und Informationen. Obwohl eigene Probleme die Aufmerksamkeit auf sich lenken, bleiben die Polen, deren Freiheitsliebe bekannt ist, für das Streben nach Freiheit anderer Völker immer offen. Das bestätigt die während der Aufstände im 19. Jahrhundert begründete Losung "für unsere und eure Freiheit". Da der klassische Rassismus uns fremd ist, der Nationalismus sich aber fest eingewurzelt hat, sind wir be-

müht, in unseren Lehrbüchern das Bewußtsein der Brüdergemeinschaft in Christo mit allen Menschen unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit und Rasse zu gestalten. Gleichzeitig versuchen wir, konstante und inkonstante Entwicklungselemente der Kirche zu erklären, gemäß der Lehre des hl. Paulus, daß die Kirche eine Wirklichkeit in ständiger Entwicklung sei. Auf diesem Gebiet ist noch viel nachzuholen. Das beweisen auch die Anpassungsschwierigkeiten der im Exil lebenden Polen an die Bräuche der lokalen Kirchen.

Die polnische Katechese hat weder die Theorie einer politischen Katechese noch die einer emanzipatorischen Erziehung oder die eines kritischen Unterrichts herausgearbeitet. Unsere Bemühungen um die Erziehung zur Verantwortung fanden Ausdruck in den von uns vorbereiteten Lehrbüchern. Seit 1972 wird auf verschiedenen Unterrichtsstufen die Lehre des hl. Paulus über die Neuschöpfung erläutert, um die Verständigung des den ganzen Menschen und in ihm die ganze Welt umfassenden Erlösungswerkes zu erleichtern. Sowohl bei Besprechung des paschalen Mysteriums, als auch der Taufe und Eucharistie oder des Bußsakramentes weisen wir auf die in Christus verwirklichte und sich im Leben eines jeden Christen bis zum Kommen Jesu Christi verwirklichende neue Schöpfung hin.

Das Thema der Menschenrechte und der Gerechtigkeit wird in unseren Lehrbüchern so realisiert, daß man jegliche Gewalttaten ablehnt und die Bildung der "Kontrastgesellschaft" oder der "Kontrastgemeinde", so wie es G. Lohfink in seinem Buch "Wie hat Jesus Gemeinde gewollt"⁹ sieht, fördert. Es bedeutet, daß wir auf verschiedenen Unterrichtsstufen auf die Bergpredigt zurückgreifen, weil dort zum Verzicht auf jegliche Gewalt aufgerufen wird. Dabei wird die Aufmerksamkeit auf solche Erscheinungen wie Kameradschaft, Zusammenarbeit und Hilfsbereitschaft gelenkt. Solch eine Katechese erleichtert uns die freiwillige Teilnahme an ihr. Eine weitere Erleichterung stammt auch daher, daß viele Menschen nach Kreisen suchen, in denen Freiheit und Vertrauen herrschen. Es kann sein, daß wir hier vielleicht nicht voll bewußten Bedürfnissen des ganzen

Volkes nachgehen. Bemerkenswert ist, daß in den letzten schwierigen Jahren niemand von den aktiven Christen Gewalt verübt hat. Man hat nur protestiert und Hilfe geleistet. Von der anderen Seite her ist es schwer, das Verantwortungsgefühl und Engagement anzuregen, weil niemand an die Änderung der Strukturen glaubt und sich völlig von ihnen abhängig fühlt. Es droht die Flucht ins private Leben.

Wir sind uns noch einer wichtigen Aufgabe bewußt. Konsumgesellschaft, das Streben nach Lebensgenuß und Bequemlichkeiten, Entsagungsunfähigkeit sind Erscheinungen, die auch in den Ländern der Dritten oder der Zweiten Welt beobachtet werden können. Diese erkaufte man sich oft durch das Verlieren des eigenen Gesichts. Die polnische Katechese soll die Überzeugung stärken, daß der Mensch selbst wählen und selbst entscheiden muß, und daß dies eine Bedeutung für die Missio der Kirche hat. Die Phase des "problemorientierten Religionsunterrichts" haben wir nicht durchgemacht, aber sowohl in den Lehrbüchern als auch in direkter Arbeit mit den Katechisierten machen wir sie darauf aufmerksam, welche Verbindungen zwischen der Offenbarung, dem Leben der Kirche und den Problemen des menschlichen Lebens bestehen. Vielleicht sind wir einer Korrelationsdidaktik nahe. Wir gewöhnen die Schüler an das Suchen nach richtigen Lösungen und machen es ihnen bewußt, daß die christliche Umkehr kein Akt, sondern ein ständiges und das ganze Leben umfassender Prozeß ist.

Literaturverzeichnis:

- 1 Calwer-Kösel, 1977
- 2 Frankfurt/a. M. - Bern - New York - Nancy 1984
- 3 O. Schreuder, Die Kirchengemeinde: Typen und Leitbilder, Gemeinde von morgen, J. Pfeifer, München 1969, S. 59-63
- 4 F. Klostermann, Gemeinde der Zukunft, Bd. I, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1974, S. 24-26
- 5 F. Klostermann, a. a. O., S. 25
- 6 Näheres darüber in: J. Charytanski: Die Eucharistie im Leben des Gottesvolkes; in: W. Nastainczyk: Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese, Echter Verlag, Würzburg 1974, S. 39-58
- 7 A. a. O., S. 42-43
- 8 A. a. O., S. 64-74
- 9 G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, S. 68, 86-88, 150-154

Helmut Juros

Volkskirche: Ort des christlichen Ethos (?)

Gleich am Anfang möchte ich mich, um Klarheit zu schaffen, zur Volkskirche bekennen. Ich bin Christ einer Volkskirche, ich gehöre dem Volk Gottes an. Zugleich aber, um die Sache semantisch weiter zu verwirren, füge ich hinzu: Ich komme aus der Volksrepublik Polen, d.h. aus dem Land, wo nach der offiziellen Ideologie die Religion als Opium des Volkes bezeichnet wird.

Über diesen Umweg lautet nun mein Thema: "Volkskirche als Ort des christlichen Ethos? Der Titel ist mit einem Fragezeichen in Klammern versehen. Das besagt: Der Titel mit Fragezeichen kann ein Problem, das zu lösen wäre, ausdrücken; der Titel ohne Fragezeichen kann eine These formulieren, die begründbar ist und einer Begründung bedarf. Die Klammer bedeutet eine gewisse Unentschiedenheit im Ausgangspunkt meiner Überlegungen, die aufgehoben werden soll, oder einen ursprünglichen Verdacht gegenüber der üblichen kritischen Infragestellung der Behauptung, daß die Volkskirche wirklich eine Stätte des christlichen Ethos sei.

1. Mein Thema ist vor allem von der Ambivalenz der Kategorie Volkskirche bestimmt. Sie ist semantisch bei weitem nicht eindeutig und hat im Laufe der Geschichte höchst unterschiedliche, z.T. gegensätzliche Bestimmungen erfahren. Der Begriff ist nicht neutral und zudem ideologisch befrachtet. In welchem Sinn kann von einer Volkskirche geredet werden? Es gibt heftige Diskussionen darüber, wer die Volkskirche sei. Bei der Klärung dieser Frage sind unterschiedliche Perspektiven vertreten. Die Volkskirche als soziologische Kategorie wird meistens mit dem lateinamerikanischen und polnischen christlichen Volk exemplifiziert.¹

In der lateinamerikanischen Option wird die Volkskirche eher positiv als kritisch betrachtet. Dieses Modell der Volkskirche wird als die neue Gestalt dargestellt, die die Institution Kirche als Folge ihrer Beteiligung an der Bewegung des Volkes annimmt. Man versteht hier den Begriff der Volkskirche offensichtlich im Sinn eines Teils der einzigen Kirche, des Gottesvolkes, der sich für das Volk der wirklich Armen, Unterdrückten, Leidenden, Ausgebeuteten engagiert hat.² Diese Auffassung der Kirche wird heftig "gegenüber der Polemik, die vor allem infolge der Bemerkungen des Papstes zum Thema Volkskirche entfesselt worden ist"³ verteidigt und postulativ verbreitet.

Die Volkskirche in polnischer Exemplifizierung wird unterschiedlich interpretiert. Einmal wird sie aus der lateinamerikanischen Perspektive gesehen und im Sinn einer Teilkirche als Argument des Faktischen für die lateinamerikanische Konzeption der Volkskirche benutzt.⁴ Zum anderen bildet sie aus der westeuropäischen Perspektive gesehen ein Objekt der Kritik an und für sich und der Kritik des "polnischen Papstes", seiner Denkart und Pastoral-tätigkeit.

In den folgenden Überlegungen werden wir uns lediglich mit der Volkskirche im europäischen Kontext beschäftigen.

2. Im Rahmen der allgemeinen Kritik der Volkskirche wird üblicherweise auch die Behauptung, sie sei eine Stätte des christlichen Ethos, mit einem großen Fragezeichen versehen. Die kritische Beurteilung der Volkskirche ist dabei sowohl deskriptiv als auch postulativ. Es gibt eine kritische Ablehnung der Volkskirche, von der Konstatierung, ihr Zeitalter gehe seinem Ende zu, bis hin zu der Forderung, sie möglichst schnell und entschieden zu überwinden.⁵

Um ernsthaft Christ sein zu wollen, müsse eine radikale Umwendung auf neue Wirklichkeiten unternommen werden. Die Kirche müsse eine neue, dem Evangelium in seiner Fülle gemäße Gestalt gewinnen. Das Gebot der Stunde sei kritische "Durchforstung des Wustes von Traditionen"⁶ in der alten Volkskirche und eine neue Verleiblichung ihrer Intentionen, "wobei es auf ein realistisches, nicht fiktives Verhältnis des Dienstes der Kirche zum Menschen der Gegenwart und zu den Strukturen der Gesellschaft heute, morgen

und Übermorgen ankommt" ⁷. Der heutige Auftrag der Kirche fordere Abschied von der Volkskirche und eine Neuformung ihrer Präsenz innerhalb der Gesellschaft.

Die Erosion der Volkskirche sei als Tatbestand richtig bezeichnet. Sie sei nicht mehr zu retten. Ihre durchgreifende Zerfallskrise gehe unaufhaltsam fort. So wie sie uns überkommen ist, sei sie prinzipiell unmöglich. So lauten die wissenschaftlich motivierten Prophezeihungen und die soziologischen Feststellungen - zumindest für einige Ortskirchen Europas. Statistische, also empirisch-kritische Untersuchungen melden: die tradierten Typen der christlichen Frömmigkeit sind erschöpft. Sie greifen und formen die Menschen nicht mehr. Die Anzahl der sonntäglichen Kirchgänger wie auch die der Täuflinge geht zurück. Die religiösen "Gleichgültigen" bilden die Mehrheit der Christen. Wenn sie auch nicht alle gleich aus der Kirche austreten, kehren sie ihrer Amtskirche offiziell den Rücken. Es ist die Rede von einer säkularistischen Auswanderung der Massen von Bürgerlichen, Intellektuellen, des Proletariats, der Landbevölkerung, der Jugend usw. aus der alle einst umfassenden Volkskirche oder von der Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Die Kirche habe ihre Rolle in der Gesellschaft nicht richtig erkannt und ihre Mitschuld bei der Entstehung des Atheismus der Massen gar nicht begriffen. ⁸ Sie habe sich als Gegenposition zur Gesellschaft verstanden, bzw. sie sei nicht immer in der Lage gewesen, sich den völlig neuen Zeitrhythmen der modernen Gesellschaft anzupassen und in sie einzugehen. Als Kennzeichen des Untergangs der Volkskirche werden angeführt: der Verfall kirchlicher Autorität, der schwindende Einfluß und der Verlust der Verbindlichkeit der kirchlichen Formen, der Verlust an Geborgenheit in der Tradition der eigenen Kirche, das fundamentale Versagen dieser Kirche bei den großen humanen Aufgaben der Vergangenheit. Das bringe die vielen Christen weit weg vom Logos (Credo) und Ethos der Kirche. ⁹

Aber Signal für das Sterben der Volkskirche müsse nicht unbedingt immer ein Untergang von Traditionen und Bräuchen, von Lehrsystemen und Wertvorstellungen, von Typen der Frömmigkeit sein. Eine ganze Reihe anderer Phänomene charakterisiere ihr Verlöschen, auch wenn die Teilnahme an Gottesdiensten groß ist

und die Riten attraktiv bleiben, - so behauptet man. Man erhebt den Einwand, daß die Kirchgänger zwar praktizieren, aber nicht glauben, daß sie nur scheinbar religiös sind, jedoch moralisch nicht gut leben. Der sogenannte reale Katholizismus auf der praktischen Ebene spreche gegen die Volkskirche, wenn er nur traditionsgemäß soziale Haltungen kopiert und nicht offen ist auf persönliche Normenfindung hin und bewußte Wertentscheidung im Geist des Evangeliums. Das Kirchenvolk des realen Katholizismus verharre noch immer in seiner 'selbstverschuldeten Unmündigkeit', repräsentiere ein unbewußtes Christentum, sei theologisch und sozialetisch unterentwickelt. Versunken im Urwald von Traditionen, Bräuchen, Denkformen und sozialen Strukturen¹⁰ bilde dieses Kirchenvolk Nährboden für den primitiven Dualismus zwischen Glaube und Sittlichkeit, auch wenn im Ganzen eine moralisch gefärbte Religiosität erscheint. Durch die massenhafte Ausbreitung des religiösen Glaubens und der religiösen Moralität im ganzen Volk und durch den totalen Anspruch der Kirche als Volkskirche habe es notwendigerweise zu einer Degradierung und zur Nivellierung aller Werte kommen müssen. Die Exklusivität der Werte wurde durch ihre Uniformität in der Volkskirche ersetzt: ihre Konformität nach dem Prinzip eines gemeinsamen, aber niedrigsten Nenners sei der Preis der Demokratisierung. Nach diesem Prinzip des Ausgleiches "nach unten" und der Popularisierung bzw. Universalisierung ergebe sich in der Volkskirche eine Geistarmut und Oberflächlichkeit im Sinne eines niedrigen reflexiv-intellektuellen Niveaus, eines dualistischen Verhältnisses zur Sittlichkeit und einer Vulgarität der Sitten. Utilitaristischer (hedonistischer) Praxismus und zugleich eine Passivität gegenüber dem Leben soll die religiös deformierte Volkskirche kennzeichnen. Die Volkskirche als solche also trägt die Schuld an der Umschichtung der Werte durch die Massen.

3a. In der Beurteilung der Kritik der Volkskirche ist zu bedenken, daß der Begriff der Volkskirche ein polemischer Begriff ist. Seine Bedeutung wird nicht nur als polemischer Begriff gegenüber vorgefundenen Zuständen bestimmt - im Hinblick auf ein Idealbild, auf das hin sich die Wirklichkeit der Kirche entwickeln sollte. Volkskirche ist überhaupt ein vielfältig schillernder Begriff, der keine einheitliche Bedeutung hat,

weil er in der kritischen Diskussion auf unterschiedlichen Beziehungsebenen funktioniert und dabei viele Ebenen miteinander verquickt werden. Volkskirche bedeutet auf der empirischen Ebene, d.h. auf der ethnologischen, kulturanthropologischen, psychologisch-soziologischen, sozial-politischen und historischen Ebene etwas anderes als auf der theologischen Ebene. Dabei ist die Option katholischer oder protestantischer Provenienz in bezug auf denselben Aspekt zu beachten. Die Kritiker der Volkskirche sind sich nicht immer im klaren, worüber diskutiert wird. Sie können aus der Formulierung "Volks-Kirche" einen Genetivus objektivus und/oder einen Genetivus subjektivus herauslesen, aber nirgends wird die Frage gestellt: Ist Kirche qua Kirche (Jesu Christi) für das Volk oder das Volk für die Kirche?

Ist das Volk Objekt oder Subjekt der Kirche? Aussagen in der Kritik der Volkskirche geben keine eindeutige Antwort auf diese Fragen.

Der Begriff der Volkskirche meint sowohl einen Bezug der Kirche zum Volk als auch des Volkes zur Kirche. Kirche und Volk werden nicht schlechterdings identisch, doch wird ein hoher Grad an Vereinigung erreicht. Der Begriff der Volkskirche setzt eine spezifische Betonung des Wortes "Volk" voraus, das das Phänomen des Zusammenhangs von Volk und Sprache, Volk und Kultur (Kunst, Wissenschaft ..), Volk und dessen (Vater-) Land bezeichnet. Diese phänomenologisch-historische Beschreibung ist nicht immer wertfrei und kann einer ideologischen Überhöhung bis zu romantischer Absolutsetzung des Volkes als Urgrund der Kultur unterliegen. Dann aber entsteht in bezug auf die Kirche als Volkskirche die Gefahr einer völkischen Ideologisierung des Evangeliums bzw. einer Synthese von Volk, Nation und Christentum. Nach dieser Ansicht sind es die Einheit des Volkes und die Kraft des Volkstums, die eine Kirche schaffen, die Volkskirche, die als Stätte des wahren Nationalgeistes erscheint. Eine Exemplifizierung für eine solche Fehldeutung des Begriffes Volkskirche kann man in der reformatorisch-protestantischen Tradition finden.¹¹ Seitens der polnischen Geschichte wäre es hier interessant nachzuforschen, inwieweit ähnliche Tendenzen im politischen Programm der "Endecja", d.h. der nationaldemokratischen Partei Polens aus der Zwischenkriegszeit aufgetreten

sind. Demgegenüber sollte man die "Theologie der Nation" von Kard. S. Wyszynski und seine richtige Auslegung des Stereotyps "ein Pole = ein Katholik" hier in Erinnerung bringen. Es ist nötig, ein Bewußtsein sowohl von der Gefahr einer nationalistischen Mythomanie als auch von der Gefahr einer Flucht vor diesem Verdacht zu haben.

Angesichts der Unklarheit, wie der Begriff der Volkskirche ekklesiologisch und ethisch korrekt verstanden werden soll, darf seine Bedeutung nicht die logische Priorität und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Volk als Nation in Frage stellen, sondern muß ihren Dienst-Bezug auf das ganze Volk einer gegebenen Gesellschaft bis hin zu einer zukünftigen Weltgesellschaft stark betonen. Die Volkskirche ist Kirche für alle und mit allen. Die Volkskirche ist offene Kirche und Kirche zur Öffentlichkeit hin, wie sie definitiv im Evangelischen Soziallexikon charakterisiert wird.¹²

3b. Bei der Beurteilung der Kritik der Volkskirche darf auch nicht vergessen werden, daß die Kritik nicht selten eine „Schreib-tisch- und Salonkritik“ ist, d.h. daß sie von feinen Intellektuellen und gewandten Berufswissenschaftlern aus soziologisch-historischen und sogar ästhetischen Gründen, aus Gründen wie auch immer, die letzten Endes ideologisch gefärbt sind, ausgeübt wird. Ihr ideologischer Hintergrund ist von unterschiedlicher Provenienz. Hinter ihrem Ausgangspunkt und ihrer Zielsetzung steht keine adäquate Theorie, keine gemeinsame Wertvorstellung und keine eindeutige Konzeption von Kirche. Die Gegner der Volkskirche, ihre Reformatoren und Melioristen bedienen sich der Utopie als Instrument und Maßstab zur Bewertung der Religiosität und Moralität des Kirchenvolkes. Ihrer Kritik liegt ein intellektueller Aristokratismus und religiös-moralischer (ästhetischer?) Elitarismus zugrunde, ein antidemokratischer und antisozialer Individualismus und Exklusivismus, der für das Prinzip "von wenigen für wenige" in der Kirche plädiert und szientistisch vor einer irrationalen Indoktrination warnt. Das Postulat einer absoluten Reinheit der Religiosität wird zum Absurd erhoben und der Anachronismus der Volkskirche zum Rang eines Prinzips.

Eine Aufwertung und Sublimierung der volksskirchlichen Religiosität sei unmöglich, denn sie sei immanent schlecht. Eine Volkskirche also, die nicht reformierbar ist, sei auch zur Selbstliquidierung verurteilt. Hinter diesem Urteil steht offensichtlich eine ideologische Verachtung des Volkes im Geist eines F. Nietzsche, für den es dort, wo das Volk ißt, trinkt, und sogar dort, wo es betet, üblicherweise auch stinkt.¹³

Die Kritik der Volkskirche zeigt noch nicht den Weg, wohin es gehen wird. Es bestehen Gründe, die für die Fortexistenz der Volkskirche zu sprechen scheinen. Prognosen über die weiteren Entwicklungen sind meistens mit optimistischen Kirchen-Utopien verbunden. Zum Beispiel ist die Alternative "Volkskirche" oder "Kirche Jesu Christi" eine völlig falsche, vor der man sofort warnen muß. Solche frommen Illusionen sind das Gegenteil des Wahrheitsernstes des Glaubens, welcher den Realitäten standhält, statt sie zu verschleiern.¹⁴ Es gibt keine rein biblische Frömmigkeit. Alle christliche Frömmigkeit lebt in und von geschichtlichen Wandlungen.¹⁵

Im Gegenüber zu sozusagen "klassischen" Zügen der Volkskirche erhält die alternative "Gemeindekirche" idealistisch-überzogene und rigoristisch-elitäre Züge. Sie wurden von K. Lehmann so geschildert: "Nur noch Vollchristen und Überzeugte, Engagierte, und Freiwillige sind dabei. Keiner darf streckenweise passiv oder in einer gewissen Distanz bleiben. Alle sind brüderlich miteinander verbunden. Jeder kennt jeden, jeder spricht mit und ist für das Ganze verantwortlich. Wer nicht voll mitmacht, gehört nicht dazu. Darum haben die Lauen, Halbherzigen und Distanzierten faktisch in einer solchen Kirche kaum einen Platz. Es ist dann kein Wunder, wenn nach innen außerordentlich hohe und strenge Verhaltensnormen aufgestellt werden. Immer wieder droht die Gefahr, daß sich solche Gemeinden unmittelbar und ausschließlich als der Ort des Heils erfahren. Darum ist der Weg zu einer elitären Selbstüberschätzung (...) nicht weit, ebenso übrigens wie das gelegentliche Elitebewußtsein hinter dem schillernd ausgelegten Wort von der "kleinen Herde". (...) Eine Gemeinde, die sich vom Volk trennt, würde einer elitären Ideologie verfallen"¹⁶. Denn Jesus Christus gründete seine

Kirche nicht als Partei bzw. Verein, wie z.B. den Rotary-Club, in dem wenige Auserwählte, eine Elite, sich von den vielen anderen abschließen. Seine Kirche ist eine Gemeinschaft derer, die für alle anderen dienend offen sind, wenn sie sich in einer Grundentscheidung entschlossen haben, ihr Vertrauen auf ihn zu setzen. Diese Kirche steht auf der Seite des ganzen Volkes.

Die Volkskirche ist, will und soll ihrem bleibenden und bewahrenden Sinn nach Kirche für alle sein. Ihrer Intention und Praxis nach darf sie niemanden auslassen. (Dabei ist selbstverständlich, daß diese Intention gar nicht festgehalten werden kann ohne ständigen Wandel, Gestaltwandel der kirchlichen Arbeitsstrukturen und -methoden in jeder konkreten gesellschaftlich-historischen Situation.) Auch als Volkskirche repräsentiert sie die Kirche Jesu Christi in einem je bestimmten Land für alle, für das ganze Volk. Legitim erhebt sie den Anspruch auf die Verkündigung des Evangeliums im Gesamtleben des Volkes und auf die Sendung an und für die ganze Menschheit. Sie hat dadurch den Charakter einer universalen Kirche, auch wenn sie allein auf das eigene Volk bezogen ist. Darum auch ergibt sich ex definitione für die Volkskirche nicht gleich deren nationalistische Gestalt.

4. Die Kritik der Kritik der Volkskirche hat nicht zum Ziel, die Volkskirchen-Ideologie zu rechtfertigen oder die Verurteilung der Volkskirche mit theologisch-moralischen Abwertungskategorien abzulehnen. Es geht ihr auch nicht um die restaurative Wiederherstellung einer historisch bestimmten Gestalt der Volkskirche oder um eine Überschätzung - ahistorischer und antihistorischer Art - ihres Status quo.¹⁷ Der Kritik der Volkskirche "steht der Wille gegenüber, die Volkskirche zu bejahen und nach Kräften zu fördern, sie jedenfalls zu erhalten"¹⁸ Es geht hier primär darum, der Kirche als Volkskirche ihre Identität und ihre optimalen Wirkungsmöglichkeiten zu bewahren. "Im Blick auf das Ganze der Gesellschaft ist ihr die Chance eines missionarischen Zeugnisses, des diakonisch-sozialen Dienstes in struktureller und individueller Form und der Beteiligung am Ringen um sozialetische und politische Grundfragen in Staat und Gesellschaft gegeben"¹⁹.

Der grundsätzlichen Kritik der Volkskirche kommt ein heute feststellbares neues Interesse für Volksfrömmigkeit (u.a. für religiöses Brauchtum) entgegen. Nach den Jahren des dominierenden Szientismus und des technischen Fortschrittsglaubens, der das gesamte Volksbrauchtum - nicht nur im religiösen Bereich - versucht hat zugunsten einer rationalen Lebenshaltung auszuschalten, folgt eine Gegenbewegung und ein Neuinteresse am religiösen Brauchtum und an Volksfrömmigkeit, mindestens in Form einer diffusen religiösen Grundeinstellung. Manche Beobachter dieser Entwicklung wollen hier eine Revitalisierung der traditionellen Volkskirche sehen, eine Umwandlung auch in der Kirche, die zwar weniger dogmatisch abgegrenzt ist und eher eine religiöse Stimmung und Haltung im weiteren Sinn des Wortes bevorzugt, und die zu einer authentischen Volkskirche tendiert. Es scheint spürbar zu sein, daß die Menschen etwas religiös erleben und sich in der Kirche beheimatet fühlen wollen, "da der Glaube von vertrauten Worten lebe" und nicht nur von je neuen Glaubensentscheidungen bzw. von je neuem Engagement des Glaubensaktes (wie es die dialektische Theologie und Existenztheologie stark betonte mit dem Verdacht, die Volksfrömmigkeit werde nur den Ernst und die Radikalität des Glaubens verwässern).²⁰

Solche Rückkehr zur Volksfrömmigkeit und Rückschau auf die positiven Aspekte der traditionellen Volkskirche muß nicht gleich Sehnsucht nach einer Welt, die vergangen ist, oder "Flucht in die heile Welt einer vergangenen Epoche bedeuten, sondern Entdeckung des heilsamen Neuen im Altvertrauten"²¹, d.h. objektive Wertvorstellungen und ihre für das Leben sinngebende Normativität. "Man spürt eine bestimmte Unsicherheit, möchte dem Rationalismus und der Technisierung des Lebens etwas entgegenzusetzen. Man sucht ein Gegenmittel gegen die Zersplitterung und Privatisierung des Lebens (...). Es zeigt sich darin, daß auch eine technisch-rationale Welt durchaus religionsproduktiv sein kann oder nach Religion sucht. Die Rückkehr zum Fest lese ich als den Schrei der Auflehnung der unterdrückten und ausgeschalteten Würde des Menschen, der seine Ursprünge wieder ausfindig zu machen sucht"²².

Also: Volksfrömmigkeit wird wieder legitimiert als Ausdrucksform des Glaubens und einer alltäglichen Religiosität, eines gläubigen Umgangs mit der Welt. Sie findet aufs Neue ihren eigentlichen Ort in der Volkskirche, die keine „Saisonkirche“ ist, sondern die originäre Stätte der stets neuen Inkulturation des christlichen Glaubens und Ethos.

Im Zusammenhang des Umschwunges im Interesse für Volksreligiosität und -frömmigkeit wird gerne verwiesen auf Lateinamerika und auch auf Polen, also auf die Gegenden, in denen noch eine "weitgehend integrale katholische Kultur" besteht.²³ Die offensichtliche Euphorie, mit der hier und da die Rückkehr der Volksfrömmigkeit begrüßt wird, wird aber ziemlich ambivalent dadurch, daß man kritisch nach der Bedeutung der Volkskirche in diesen Ländern für die Gesamtkirche, insbesondere für Europa fragt.

Die Bedeutung der lateinamerikanischen Situation und Haltung wird spontan und ohne Einwand gewürdigt mit der Behauptung, sie eigne sich gerade zur Förderung und Verbreitung von sozialpolitischen Anliegen. Zwar wird dabei eine Anmerkung gegeben: "zunächst lehnte die Befreiungstheologie die Volksfrömmigkeit ab, bis sie ^{sie} dann nach und nach erst neu für sich entdeckte"²⁴. Es wird also gesagt, die Volkskirche in Lateinamerika habe eine politische Dimension und eine sozialkritische Funktion. Ihre Volksfrömmigkeit sei ein Instrument, mit dessen Hilfe die Menschen ihre Opposition ausdrücken können. Mit dieser Würdigung wird erstaunlicherweise offen die Instrumentalisierung der Volkskirche nicht nur für pastorale Verkündigungs-, sondern auch für politische Befreiungszwecke ausgesprochen.

Der Fall Polen wurde nicht weiter angesprochen. Das Klischeebild des polnischen Papstes mit seinem "bäuerlichen Gesicht" (H.Küng) und seiner Herkunft aus einem Agrarland provozierte nicht genug, um analoge Folgerungen zu ziehen. Oder entsprechen die Tatsachen nicht der "lateinamerikanischen" Interpretation?

Vielleicht paßt die volksskirchliche Frömmigkeit und die "integrale katholische Kultur" Polens nicht in das befreiungstheologische Konzept? Offensichtlich soll die Volkskirche in Polen das exotische Paradebeispiel für die Kritik der Volkskirche überhaupt bleiben, das am besten die ganze Misere der volksskirchlichen Religiosität exemplifiziert! Aufrichtig muß ich bekennen, diese Vermutung werde ich auch in dem aufschlußreichen Gespräch mit W. Heim über das Phänomen der Volkskirche nicht los.

5. Das christliche Ethos ist in der Volkskirche am rechten Ort. Für diese These haben bereits einige Anmerkungen bei der Beurteilung und Widerlegung der Kritik der Volkskirche gesprochen. Eben in der Hinsicht des christlichen Ethos, seiner Erkenntnis, seiner Bildung und Verwirklichung hat sich gezeigt, daß die Rehabilitierung der Volkskirche notwendig ist. Die These bedarf aber einer noch stärkeren Rechtfertigung, die in den folgenden Überlegungen gegeben werden soll.

Bereits das Wort 'ethos' selbst ist in dieser Hinsicht instruktiv. Seiner etymologischen Herkunft nach und in sachlichem Aspekt bedeutet es: Aufenthaltsort des Lebens, Aufbau der Wohnstätte für den Menschen, Sitte, Brauch, Gewohnheit, Gesinnung, Haltung, Sittlichkeit. Die unterschiedlichen Bedeutungsabstufungen des Wortes 'ethos' erheben den Anspruch der Verbindlichkeit in einem spezifisch sittlichen Sinn, nämlich in bezug auf vorherrschende Einstellungen werthafter Art (Wertvorstellungen), Entscheidungen zu Seinsollendem, grundsätzlich anerkannte und faktisch eingehaltene sittliche Normen, gesollte Handlungen, Lebensstil. Dabei beinhalten sie eine Polarität von Veränderbarkeit und Verbindlichkeit des Ethos sowie eine doppelte subjektiv-objektive Ausrichtung.²⁵

Im Hinblick auf ein Volk in gegebener Zeit und Kultur kann Ethos "sowohl (1) die letztlich nicht ausreflektierbare Mitte und Wurzel der sittlichen Vorstellungen, als auch (2) das tatsächliche sittliche Verhalten, sowie (3) der anerkannte Normenkodex genannt werden"²⁶.

In bezug auf das Christliche des Ethos in der (Volks-) Kirche ist es wichtig, in den folgenden Erwägungen festzuhalten: "Dem christlichen Glauben kann ein bestimmtes, durch lange Zeit gewachsenes Ethos, das der Freiheitsentscheidung des einzelnen vorausliegt, weder beliebig sein, noch kann der Glaube sich auf bestimmtes Ethos fixieren; es ist vielmehr seine Aufgabe, die im jeweiligen Ethos beschlossene Kritik und Besinnung auf den Ursprung zu aktivieren" ²⁷.

Um das Verhältnis zwischen der Volkskirche und dem christlichen Ethos recht determinieren zu können und das Wesen dieser Relation zu definieren, müssen zuerst die Termini (a quo und ad quem) bestimmt werden. Auf diesem Weg wird erkennbar, ob das eine notwendige Relation ontischer Art sei oder ob hier nur ein relativer Zusammenhang soziologischer Art bestehe. Wenn also der Begriff der Volkskirche als ein Genetivus subjektivus verstanden wird und nach dieser Auslegung das Volk Gottes bedeutet, das sich als Volksgemeinschaft von Personen versteht, die in Christus mit Gott und miteinander verbunden sind, dann ist Gott selbst das primäre Subjekt des christlichen Ethos. Das Volk ist in der Kirche von Gott geführt, vom Gott der Schöpfung und der Erlösung, von Gott, der das Volk von Sünde befreit, der ihm die Kraft schenkt, den Nächsten - auch den Feind - zu lieben, den Schuldigern zu vergeben und mit allen in einer solidarischen Gemeinschaft zu verbleiben. Die Kirche ist für das Volk der Ort, wo das Werk Gottes, das Werk der Befreiung und Erlösung möglich ist. Das christliche Ethos des Volkes ist demnach eine Antwort auf die Ansprache und Einladung Gottes, sich beschenken zu lassen und kraft seiner Gaben ein neues Leben zu führen. Mit anderen Worten, das Volk ist logisch sekundär das Subjekt des christlichen Ethos, das in der Kirche realisiert wird. Durch den Dienst der Kirche am ganzen Volk kommt das Gotteswort der Wahrheit zum Menschen - über seine Würde und über seine schwache moralische Kondition, also die

Wahrheit des moralisch Guten in Form der nicht konjunkturellen, sondern absoluten ethischen Forderungen und die Wahrheit des moralisch Richtigen in Form einer Gewissensurteilsbildung.

Aus dieser Perspektive gesehen kann das christliche Ethos bzw. das Ethos der Christen in der Volkskirche keineswegs eine uniforme Gesinnung oder dieselbe Lebensform bedeuten. Das wird von der moralischen Situation der Volkskirche völlig bestätigt. Aber gerade deswegen wird der Volkskirche ein moralisch-kritischer Vorwurf gemacht. Man sieht in dieser Tatsache den wichtigsten Grund dafür, die Volkskirche durch eine Gemeindegemeinde zu ersetzen, denn die Gemeindegemeinde "erscheint so sehr als radikal andere Lebensgestaltung und im Stile einer 'Kontrastgesellschaft', daß zwei Modelle der Verwirklichung sich nahelegen. Alternative Subkultur als Protest gegen die gesellschaftliche Situation oder aber 'integrierte Gemeinde', welche alle Lebensvollzüge auf der Basis der Gemeinde in sich versammelt"²⁸. Das christliche Ethos würde demgemäß erst aus sektenhaften Binnenproblemen entstehen und wäre dann durch eine vielbeklagte Emigration aus der Gesellschaft gekennzeichnet, die aber gerade Grund der Anklage gegen die Volkskirche geworden ist.

6. Gegen unsere These, daß die Volkskirche der Ort des christlichen Ethos ist, sollen angeblich ethologische Untersuchungen - historische und soziologische Forschungen - und deren negative Bilanz sprechen. Folgende Aussagen können uns darüber informieren, inwieweit sie mit ihrer Eindimensionalität das echte Phänomen der Volkskirche und des christlichen Ethos erreichen.

Aus der Perspektive des deutschen Protestantismus sieht Heinz-Dietrich Wendland die Sache folgendermaßen: Einst hat "die volksgemeinschaftliche politische Ethik auf dem Grunde der lutherischen Tradition die Gehorsampflicht des Untertanen herausgearbeitet". Infolgedessen "gerät das volksgemeinschaftliche Denken samt der volksgemeinschaftlichen Frömmigkeit und Praxis immer mehr in den Sog der konservativen, antirevolutionären Restauration (...). Das welthistorische Prinzip der Freiheit wird

aufgegeben und mißachtet (...). Denn die Volkskirche und Theologie ist unfähig, die Grunddialektik des Verhältnisses von Autorität und Freiheit theoretisch zu begreifen und in praktischen Handlungsmodellen zu realisieren. (...) Mit diesem Rückruf nach irgendeiner Form der hergebrachten Ordnung in Staat und Gesellschaft ist aber den wahren Problemen unserer Gesellschaft nicht mehr beizukommen"²⁹.

Die ethologische Charakteristik der Volkskirche durch Wendland geht noch weiter, indem er die Volkskirche mit der Parochie in ihrer lokalen Präsenz und Repräsentation am Orte soziologisch definiert und verbindet. In einem Atemzug spricht er von einer bürgerlich-christlichen Moral" und einem "Durchschnittsethos" oder sogar von einem "moralischen Pharisäismus". "Es ist die Moral des 'ordentlichen christlichen Bürgers', die von jeder Art von Radikalismus pneumatischer oder asketischer Art weit entfernt ist, ein Ethos der Rechtschaffenheit, des Gehorsams gegen die Zehn Gebote, ein Ethos auch der Nächstenliebe auf engem Raum, aber ohne den Überschwang der alle sozialen Grenzen überschreitenden urchristlichen Agape (Bergpredigt Matth.5-7; besonders 5,43 ff und 1 Kor 13). Dieser bürgerlich-christlichen Moral liegt das Abgleiten in den moralischen Pharisäismus jederzeit nahe, und dieser macht sich besonders in der Beurteilung der moralischen bzw. 'unmoralischen' Verhaltensweisen in der modernen säkularen Gesellschaft jenseits der Grenzen der Parochie bemerkbar, was wiederum mit dem Festhalten überlieferter z.B. sexualethischer Tabus aus der Zeit paternalistisch-hierarchischer Familien- und Gesellschaftsstruktur aufs engste zusammenhängt".³⁰

Das Verhältnis also zwischen Kirche und Gesellschaft, Religiosität und Moralität, das in der volksskirchlichen Parochie situiert ist, erscheint für Wendland dualistisch: als Fluchtweg der Frommen von heute aus der Gesellschaft, was im Widerspruch zur Wirklichkeit Gottes steht, zu seinem Dabeisein bei seiner Schöpfung und zu seiner verborgenen Gegenwart in der modernen Welt.³¹

Ähnlich wird das Phänomen der polnischen Volkskirche von ihren eigenen Religionssoziologen beurteilt. Ihrer Meinung nach korrespondiere sie eher mit dem Bereich des Pathos als den des Ethos. Aus der volkscirchlichen Religiosität werden keinerlei bzw. wenige Folgen für die Herausbildung der christlichen Existenz gezogen. Um den Sinn des Glaubens und dessen Wirkung auf die alltägliche Praxis kümmern man sich nicht allzuviel. Man könne der volkscirchlichen Frömmigkeit nicht ein heißes Herz aberkennen, aber leider fehle es ihr an Händen. Zwischen Religiosität und Moralität klappe ein tiefer Widerspruch. Die Religiosität funktioniere auf der allgemein-nationalen Ebene als das Gemeinwohl des Volkes und der nationalen Kultur, aber die Menschen identifizierten sich mit der Kirche und der Nation (dem Volk) eher durch gewisse religiöse Praktiken als durch moralische Werte.

Es gebe keine Interdependenz zwischen religiösen Haltungen und dem Moralverhalten, insbesondere im sozialen Bereich. Die christliche Existenz sei keine sozial-ethische Proexistenz. Es mangle an Konsequenz im Gemeinwohldenken, im Arbeitsethos. Bezug nehmend auf die Unterscheidung zwischen der (1) autonomen Moral (des Gewissens bzw. der Dekalogenebene), (2) der religiösen Moral (des Glaubens bzw. auf der Ebene der Bergpredigt) und (3) der kirchlichen Moral behaupten die Religionssoziologen, daß sich die Christen des volkscirchlichen Ethos überwiegend nach der kirchlichen Moral (3) verhalten, wobei die religiöse Moral (2) völlig unbeachtet und die autonome Moral (1) lediglich selektiv eingehalten werde. Ebenso soll sich - so wird behauptet - ein Privatisierungsprozeß entwickeln, der sich dadurch charakterisiere, daß die Christen in Polen nicht die vollständige Glaubenslehre der Amtskirche, sondern nur einige Glaubenssätze und Moralprinzipien akzeptieren. Anstelle der Autorität von Tradition und Lehramt trete eine eigene, persönliche Legitimierung (Rationalisierung) des Glaubens und des Ethos. Die Moralität der Gläubigen sei eher durch gewisse in der Kultur funktionierende Werte als durch den Glauben und die Institution der Kirche gestaltet. Man soll natürlich dabei

beachten, daß das christliche Ethos in der Kultur und in den moralischen Idealen der Kultur präsent ist. Zwar seien das autonome Werte, aber christlicher Provenienz. Im Laufe der Geschichte unabhängig von der religiösen Motivation geworden, brauchen sie heute aber wieder einen religiösen Kontext.

Entscheidend für die Beurteilung dieses volksskirchlichen Ethos in Polen sind aber dessen charakteristische Inhalte, Werte eines hohen Humanismus: Achtung der Menschenwürde; das Pflichtbewußtsein, die Menschenrechte auszuüben und zu respektieren; Solidarität; Toleranz; Frieden. Auch wenn die christliche Werthierarchie nicht immer und nicht vollständig eingehalten wird, erfreut sie sich unübersehbarer Anerkennung und Präferenz.

7. Das volksskirchliche Ethos der Christen in Polen verifiziert sich in außergewöhnlichen Situationen, insbesondere in Grenzfällen und Bedrohungssituationen, in denen der sogenannte konsequenziale Parameter der persönlichen Religiosität zum Vorschein kommt, aber ebenso auf der Alltagsebene, im Ethos der Opfer- und Hilfsbereitschaft, Solidarität, Brüderlichkeit, Tapferkeit, Treue usw. Obwohl man dabei eher ein feiertägliches Übergangsphänomen feststellt als einen dauernden Zustand, ist die Wiedergeburt und Erneuerung der polnischen Volkskirche durch neue religiöse Subjekte der Sozialisierung, d.h. durch Gemeinschaften und Elitegruppen zu einer unleugbaren Tatsache geworden. Die Volkskirche stellt sich als Kirche des Bekenntnisses und der Selbstentscheidung dar und macht sich in der Gesellschaft durch ihre humanisierende Funktion im Suchen und Finden von Problemlösungen präsent, die sozialetisch relevant sind. Dadurch bildet sie eine moralische bzw. kulturelle Opposition und übt eine Schutzfunktion in bezug auf das ganze Volk aus und damit zugleich eine Vermittlungsfunktion zwischen Gesellschaft und Staat. Demnach erscheint ihre Religiosität als Ethos des Alltags in der Öffentlichkeit. So ist sie keine Zitadelle, die in der Gesellschaft verteidigt wird und "aus welcher dann und wann Ausfälle in das feindliche Umland gemacht

werden" ³². sondern ihr Volk sind sowohl die Armen, Verfolgten, Entrechteten und Verachteten - als auch die Machthaber und Herrscher. Ihr Ethos ist ein Ethos weder der Sklaven noch der Ausbeuter, weder einer Klasse noch einer Elite.

Kennzeichnend für das volkskirchliche Ethos in Polen ist die Polarität zwischen der Humanisierung und der Evangelisierung. Nicht jede Humanisierung des Lebens entspricht nämlich der Evangelisierung. Das Programm z.B. des sozialistischen Humanismus versucht mehr die Werte einer Klasse zu akzentuieren, sich um deren Befreiung zu bemühen. Er engagiert sich mehr für die Verbesserung der Strukturen als für den einzelnen Menschen. Die Evangelisierung in und durch die Kirche stellt wiederum angesichts eines Pluralismus von Humanismen und Humanisierungsprogrammen die Würde des Personseins jedes einzelnen im Hinblick auf Gott in den Vordergrund, um im Kontext des Glaubens die religiös-moralische Identität eines wahrhaft gläubigen Menschen zu gestalten. Das Ethos des Christen wird selbstverständlich mit der alltäglichen Praxis konfrontiert. Es kristallisiert sich zwischen einer Humanisierung (manchmal schon Säkularisierung) und einer Evangelisierung (manchmal nur noch kirchlich-rituelle Praktiken), was es dem Christen nicht leicht macht, ein Programm der Humanisierung - Personalisierung aufgrund des Evangeliums und eine Religiosität im Alltag des personalen und sozialen Lebens zu erfüllen. Die Bergpredigt wird als „Oberstufe“ des Dekalogs verstanden, als nicht verbindlich für die normalen Menschen, die sich nach einem objektiven (rechtlichen) Humanismus verhalten und sich einem situationsethischen Relativismus zuneigen gemäß dem Prinzip: "So ist halt das Leben". Aber die Abschwächung der religiösen Motivation und die Umschichtung der Werte sind keine spezifisch polnischen Erscheinungen des Ethos, sondern allgemeinkulturelle Umwandlungen in der ganzen Welt.

Die statistischen Angaben der breit geführten soziologischen Untersuchungen in Polen geben kein erfreuliches Bild der volkskirchlichen Religiosität und Moralität. Aber unabhängig davon,

was man von der Religionssoziologie hält und trotz einer objektivierenden Distanz zu den aktuellen Ereignissen muß man sich doch erstaunt fragen: Wie kommt es zu sozial-ökonomischen und politischen Auseinandersetzungen unter der breiten Schicht des Volkes (der Arbeiter, Bauern und Intellektuellen) um das Ethos der Menschenwürde und -rechte? Ist das angesichts der internationalen Kriegsgefahr und nationalen Wirtschaftsmisere nicht eine Kinderei? Trotz aller Umwege und Fehlentscheidungen bekennt das Volk als seine Gewissensüberzeugung, daß Tapferkeit und Gewaltlosigkeit für die Freiheit den wahren Humanismus kennzeichnen. Im Leben des Volkes ist die Überzeugung tief eingewurzelt, daß Verantwortung und Freiheit in allen Fragen zusammengehören, und daß die Ethik den Vorrang vor der Politik und Ökonomie hat. Das Gewissen des Volkes kann sich nicht mit der Tendenz unserer Zeit abfinden und leistet Widerstand dagegen, daß der Wert der Macht und nicht die Macht des Wertes über das Humanum zu entscheiden habe. Dieses Gewissen konnte in der Zeit der Verwirrung von Werten und Antiwerten, in Grenzsituationen der Unterdrückung präzise zwischen gut und böse, richtig und falsch unterscheiden.

Darauf hat Johannes Paul II. während der Polenreise hingewiesen, daß die Sache (sc. "Solidarität") einen religiösen Charakter trägt und einen moralischen Sinn hat. Hinter ihr steht eine christliche Inspiration. Deshalb muß auch das Glaubensgewissen in der Lösung der personalen und sozialen Probleme präsent bleiben.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß sich viele Leute in diesem Kontext nicht nur mit einem intellektuellen Ersatz oder einer ideologischen Phraseologie nicht zufriedengeben, sondern **ernsthaft** nachdenken und höhere Forderungen stellen. So wenden sie sich an die Kirche und entdecken in der Religion einen tieferen Sinn ethischer Relevanz. Für sie ist die Kirche Anwalt der Menschenwürde und Menschenrechte, trotz der neu aufgewärmten Anklage, daß sie konservativ und obskurant gegenüber dem Fortschritt sei. Auf diesem Weg hat sich in den letzten Jahren eine tiefere Religiosität herausgebildet. Dieser Religiosität liegt die stets wachsende ethische Überzeugung zugrunde, daß es eine objektive, von der Politik unabhängige moralische Ordnung gibt. Das ist für die meisten Menschen die transzendente Wertordnung des Evangeliums, die nicht auf der Logik der Geschichte, sondern auf der Autorität

Gottes beruht. Dadurch besitzt sie mehr Klarheit und gibt mehr Sicherheit als die alternativen weltlichen Eschatologien, die durch ihre getarnte Ratlosigkeit und brutale Relativität längst falsifiziert wurden. Anstelle eines christlichen Ethos bleibt dann nur noch ein weiterer Ausbau und eine Verschärfung des Strafrechts. Beim Versagen des gesetzlichen Rechtsschutzes der Menschenrechte wurde der kirchliche Moralschutz eine selbstverständliche Aufgabe der Kirche. Ihr Engagement und ihre pastorale Sorge nicht nur um die materielle Grundlage der Existenz des Volkes, sondern auch um das moralische Gemeinwohl hat große Anerkennung gefunden. Die Kirche wurde in der Gesellschaft gerade auch dadurch präsent, daß sie die menschliche Natur realistischer als die offizielle Ideologie sieht. Die Kirche versteht sich als eine ecclesia des geschichtlichen, partikularen Gottesvolkes in all seiner Gebrochenheit und Vorläufigkeit. Ihre Begrenztheit ist "nur von der eschatologischen Reichsverkündigung ^{aus} zu verstehen"³³. Der sündige Mensch fühlt sich in der Kirche deswegen heimisch und wohl, weil sie sich selbst als Kirche der Sünder und zugleich Kirche der barmherzigen Liebe Gottes versteht. Es wird weder angelisiert noch dämonisiert.³⁴ [Prof. A. Grzegorzcyk sagte einmal in diesem Zusammenhang: "Das Christentum scheint eine Religion der Sünder, der schwachen Menschen zu sein, damit er auch manchmal ein gutes Gewissen haben könnte. Der Aufruf, nicht mehr zu sündigen, ist auf dieser Erde ein Wunschdenken, auch im eschatologischen Sinn".] Auch in dieser Hinsicht hat die Kirche als Volkskirche selten die Option für die Armen verraten und die Solidarität mit dem sog. kleinen Menschen verloren. Sie nimmt ihn in Schutz und nimmt an seinem Schicksal teil. Und der Mensch sucht sie als Ort der Freiheit und Befreiung. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Kirche sogar die entfremdeten Werte des einst laizistischen Ethos der Linken zu verdeutlichen bzw. zu verteidigen bereit war. Bestimmt ist sie noch eine quasi "Obrigkeits-Kirche" geblieben, aber sie kann zugleich das Verhältnis ihrer religiös-moralischen Autorität zu den Menschen glaubwürdig ausweisen. Es gibt leider noch einen gewissen Klerikalismus, nicht politischer, sondern kanonistischer Art, der die Laien in der Kirche und deren Sendung ad intra et ad extra nicht ernst genug nimmt. Gott sei Dank haben die Laien genug Großzügigkeit, einem polnischen Sprichwort gemäß, wo es heißt:

"Die Rosen sind nicht zu bedauern, wenn die Wälder in Brand stehen", und stellen keine Pseudoprobleme auf.

Diese Haltung wird von der Kirche (Hierarchie) durch ihre Präsenz in allen Konfliktsituationen des Volkes und der Kultur erwidert. Aus diesem Grund mußte die Kirche auch ihr Kommunikations- und Bildungssystem verbessern. Einerseits zeigt sie sich offen für eine humanistische Kultur und rezipiert außerreligiöse Werte, andererseits propagiert sie ihr Wertsystem, das nicht ausschließlich religiöser Provenienz ist, dringt mit ihm in die öffentlichen Strukturen ein und schafft neue Elemente der symbolischen Religionskultur. Im Bewußtsein der Gläubigen bildet sie offensichtlich ein stabiles Wertsystem, das sich insbesondere auf dem Hintergrund der ausschließlich relativen und instrumentalen Werte außerhalb der Kirche deutlich abhebt. Personelle Verschiebungen bzw. Versetzungen, strukturelle Umwandlungen und andere Modernisierungen in der Kirche führen nicht zur Um- und Entwertung der primären Werte, wie das auf der Staatsebene geschieht. Deshalb schenkt man der Kirche als Institution und ihrem Wertsystem Vertrauen, wenn auch nicht immer kritiklos. Für die Menschen bleibt sie nicht nur eine Hochburg des Glaubens und ein sicherer Zufluchtsort der Freiheiten, sondern vor allem ein starkes Bollwerk ihrer Wertvorstellungen. Das gilt besonders für die Jugend. Ein großer Teil der Jugend übernimmt die Weltanschauung und das ethische und ästhetische Wertsystem der Kirche. Deshalb ist sie - auch für die marxistische Religionssoziologie (Ciupak) - eine junge Volkskirche.

8. Natürlich schließt diese Situation und Position der Kirche nicht eine Art von Schadenfreude aus, daß sie nicht alle Handlungsregeln durchsetzen und die sozialen Probleme lösen kann. Die negative Bilanz des christlichen Ethos, zu der sich die Kirche selbst bekennt (das besagen die Statistiken und die vielen Beichten), wird als ideologisches Kampfmittel verwendet.³⁵ Es wird behauptet, daß gerade die überwiegende Mehrzahl der

gläubigen Christen (Katholiken) einen hohen Grad des Ethos garantieren müßten. Das heißt, das christliche Ethos müßte vor allem zu einer besseren Produktivität und gerechteren Güterverteilung beitragen. Die Schuld für die wirtschaftlichen Mängel liege also bei den Katholiken, in einem ungenügenden Arbeitsethos, in einem sittlichen Verfall der Gesellschaft, also in einer geistig-moralischen Sphäre, für die hauptsächlich die Kirche verantwortlich sei. Bestimmt trägt hier jeder einzelne eine Verantwortung, jeder einzelne Christ und die Kirche als Gemeinschaft der Christen; aber dabei wird verschwiegen, daß das Wertsystem der Kirche auch entsprechende moralisch richtige Strukturen in der Gesellschaft braucht, die ihm den sozialen Umlauf ermöglichen.

Man darf dabei auch nicht vergessen, daß das christliche Ethos, ethische Werte und Normen durch einen langen ideologischen Kampf und eine sog. "kriechende Laizisierung" erweicht wurden. Die ideologischen Verheißungen eines praktischen Materialismus und Konsumtionismus und die Untergrabung des religiösen Glaubens durch eine Demoralisierung (was neutral "Strafrechtsreform" benannt wurde) haben heute auch im sozialen Bereich ihre Folgen.

Schließlich ist die Krisis des Ethos nicht nur ein genuin kirchliches, sondern ein allgemeinmenschliches Phänomen. Die tiefen Veränderungen, die mit den Menschen der Gegenwart vor sich gehen, haben zur Folge, daß das tradierte Wertsystem und die Wertordnung des christlichen Ethos nicht ohne Verwirrung ausgelegt werden. Sie müssen für eine jetzt gegebene Situation neu formuliert werden, wenn das Ethische nicht zugunsten psycho-soziologischer Erklärungsmuster abgesetzt werden soll. Dieses ethische Dilemma nimmt die Kirche in Polen nicht immer ernst genug, läßt sich nicht auf eine Diskussion ein, um sich so an einer Klärung der Moralprobleme zu beteiligen. Aber es ist wieder auch nicht so, daß die polnische Volkskirche aus einer kompetenten Spitze und einer moralisch schlafenden Masse besteht.

Einige von der Elite (Bischöfe), die auf außerkirchliche, gesellschaftliche Phänomene verweisen, suchen das Heil im Rückzug zu alten überlieferten Moralvorstellungen und der Verpflichtung der Christen zum Gehorsam gegenüber der Amtskirche. Christliches Ethos bedeutet für sie Kirchendisziplin. Für diejenigen jedoch,

die mehr nach vorn als nach hinten schauen (Theologen und Intellektuelle), liegt die Erneuerung des Ethos, welches aus der überlieferten Kirchentradition hervorgeht, darin, daß man auf die Fragen der Zeit eine Antwort sucht, die den Anforderungen der Zeit gewachsen ist. Deshalb gehen sie zuerst hart mit ihren tradierten Wertvorstellungen ins Gericht, um dann eine christliche Moral zu etablieren, die sich ihres Ursprungs stets bewußt bleibt.

9. Nach dem, was schon über die historisch-politische Wende zur Kirche bzw. über ihre sozial-ethische Hochkonjunktur gesagt wurde, wäre es falsch, behaupten zu müssen, daß die religiöse Kraft und sozial-ethische und politische Bedeutung der polnischen Volkskirche nur eine gerade Funktion der Ohnmacht der nicht-christlichen Machthaber sei. Eine solche Auslegung der Popularität der Kirche gibt noch keinen Schlüssel zur Erkenntnis der volk-kirchlichen Religiosität und Moralität. Dafür müßte man tiefer in die polnische Kultur eingehen, um den inneren Sinn des Stereotyps und Modells "Pole = Katholik" zu verstehen, d.h. die Frage beantworten zu können, warum dieses Stereotyp weiter als Identifikationskriterium zur Geltung kommt. Seine Aktualität und Stärke entspricht dem allgemeinen Bedürfnis nach einer nationalen Identität und kulturellen Affirmation.

Aus diesen Gründen und in diesem Zusammenhang entsteht gerade jetzt der Verdacht, (der auch eine gefährliche Versuchung für die Kirche sein kann,) daß ihre sozial-ethische Aufgabe und ihre stellvertretende Funktion in der Gesellschaft eine Kompetenz-Überschreitung bedeutet. Sie steht dann unter der Anklage, daß sie Politik betreibt und daß sie einen politischen Klerikalismus ausübt. Kirche bedeutet in diesem Fall für die ideologisch denkenden Politiker eine gewisse volk-kirchliche Religiosität und bestimmte religiöse Praxis, die ihren Ausdruck im rituell gestalteten Gottesdienst findet. Die Volkskirche in Polen muß also einerseits die Gefahr des Identitätsverlusts durch eine politische Instrumentalisierung vermeiden, andererseits aber zugleich Mut haben, die moralische Verantwortung für die Gesellschaft und ihre kulturell-nationale Identität zu tragen. Dadurch nimmt sie eine prinzipielle Position ein und erklärt ihre sozial-ethische Kompetenz im säkularen Bereich, ohne die Grenzen der Autonomie des Staates und seiner Politik zu verletzen. Das tut sie in Form eines Wahrheitsbekenntnisses und eines Dienstethos.

Für die Volkskirche in Polen darf es auch keine andere Position geben. Sie steht einer Ideologie gegenüber, aber sie selbst darf nicht eine Ideologie werden. Die Wahrheitsfrage verbietet ihr, als Integrationsprinzip bzw. Ordnungsfaktor der nationalen Interessen benutzt zu werden. Sie darf nicht zulassen, daß man eine Auswahl von einigen theologischen Voraussetzungen zusammenstellt und daß aus diesen Prämissen bestimmte Handlungsdirektiven deduziert werden.

Diese Postulate wurden im großen und ganzen in den letzten Jahrzehnten der Volkskirchengeschichte Polens eingehalten. Es wurde kein ideologischer Katholizismus aufgebaut bzw. betrieben. Die Kirche leistete dem Subjektivismus des Angleichens mit seiner These: omnibus conformari, sowohl auf der praktischen Ebene des gesellschaftlichen Pluralismus, als auch auf der theoretischen Ebene des philosophischen und theologischen Denkens Widerstand. Ihre katechetische und pastorale Arbeit zielte auf eine Bildung zum rationalen und realistischen Objektivismus im Glauben, ohne dabei die Subjektivität des Menschen zu vernachlässigen. Dieser Objektivismus ist für eine intellektuelle Pluralität offen geblieben, insoweit sie die Wirklichkeit als eine dem Subjekt vorgegebene und von ihm unabhängige Realität (und nicht als Ergebnis eigener Akte der Intentionalität) verstanden hat.

Heute aber macht man sich Gedanken darüber, daß das Lehren der Wahrheiten (revelabile) nicht im Vordergrund steht. Die Katechese ist nicht mehr vor allem eine Wahrheitsvermittlung. In vielen Bewegungen (Oasen, Focolarini, Communione e Liberazione, Licht und Leben, usw.) werden die moralischen Werte auf Kosten der Wahrheitswerte überakzentuiert. Die Wahrheitsfrage hat ihre zentrale Bedeutung verloren. Ihr intellektueller Charakter wird durch emotionale Erlebnisse ersetzt. Von dieser Seite droht der Kultur eine ernste Gefahr, und über das Absterben der Kultur gerät die Volkskirche ins Wanken. Aufgabe der Kirche ist es also, den Primat des Logos aufs Neue herzustellen (vgl. Aufruf von Ratzinger).

In Form einer Digression ist folgendes zu bemerken: Nachdem die Vernunft (ratio) nicht mehr die Weisheit bedeutet, d.h. ein Erkenntnisvermögen jeder Wahrheit (die Wahrheit des Gutes inklusive) und nach Descartes vor allem eine Kunst des exakten Denkens sei, steht die europäische Kultur (und die Volkskirche) unter

der Erpressung nur einer einzigen Alternative: entweder ist eine Aussage, aus klaren Prämissen logisch deduzierbar, oder sie gehört ins Reich des Aberglaubens. Die erste Position wird von denjenigen eingenommen, die an die universale Macht der unpersönlichen Logik glauben und ihre Faszination über den Fortschritt der exakten Wissenschaften und deren Methoden auf alle anderen Lebensbereiche übertragen. Die andere Position wird wiederum von denjenigen vertreten, die sich dem Zwang dieser Alternative unterworfen und wegen des Drucks des Szientismus ins Land des Irrationalismus zurückgezogen haben. Das sind eben Fideisten, die jedesmal "Glaube und Empfinden des Volkes" dem angeblich minderwertigeren empirischen Erforschen gegenüberstellen. Unter dem Druck des Szientismus geben sie nach und überlassen den Empiristen ein weites Feld. Angesichts des Mißtrauens gegenüber den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen plädieren sie für eine Kontemplation der Intentionalität bzw. der Motivation.

Mit dieser Gefahr ist auch die Volkskirche konfrontiert. Sie muß der Last solcher Alternative widerstehen und sie als eine falsche Alternative ablehnen. Die Vernunft muß ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen erkennen und anerkennen, denn sonst wird sie extreme Reaktionen provozieren. Sie löst irrationale Tendenzen aus, wenn sie über ihre Kompetenzgrenze hinaus unkontrollierbare Funktionen ausübt. Deshalb muß es wieder zu einer Konjunktion von Logos und Ethos kommen.³⁶

Fazit meiner Überlegungen über das Thema "Volkskirche als Ort des christlichen Ethos (?)" ist die These: Logos und Ethos müssen eine starke Konjunktion in der Kirche bilden. Diese Konjunktion vollzieht sich in der Volkskirche, an dem eigentlichen Ort des christlichen Lebens. Die Pluralität in der Volkskirche schließt eine Polarität zwischen Logos und Ethos nicht aus. Die Heilsgeschichte des Gottesvolkes in der Kirche setzt sie voraus. Die Weltgeschichte, die sich wandelnden Sozialstrukturen der jeweiligen Gesellschaft, in welcher die Kirche existiert, die geschichtliche Existenz des Menschen und die Inkulturation der Kirche sind mitbestimmende Faktoren des christlichen Ethos, die aber den Primat des Logos und seine Konjunktion mit dem Ethos nicht in Frage stellen dürfen. Das Gegenteil behaupten ist noch kein Argument gegen die Volkskirche. Das Gegenteil bewirken ist eine Untergrabung der Kirche als solcher.

Anmerkungen

- 1 Vgl. E. Dussel, "Populus Dei" in populo pauperum, in: Concilium 20 (1984) 469.
- 2 Vgl. ebd. 472ff.
- 3 L. Boff, V. Elizondo, Volk Gottes inmitten der Armen, in: Concilium 20 (1984) 437.
- 4 Vgl. E. Dussel, a.a.O. 475.
- 5 Vgl. L. Mohaupt, Volkskirche, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1980, Sp. 1394.
- 6 H.D. Wendland, Die Krisis der Volkskirche - Zerfall oder Gestaltwandel, Opladen 1971, 60.
- 7 Ebd. 59.
- 8 Vgl. H.D. Wendland, ebd. 62.
- 9 Vgl. W. Blasig, Christ im Jahr 2000, München 1984.
- 10 Vgl. H.D. Wendland, a.a.O. 55-59.
- 11 Vgl. ebd. 16-19.
- 12 Vgl. ebd.; L. Mohaupt, a.a.O. Sp. 1393f.
- 13 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Werke, Leipzig 1930, Bd. 2, 14.
- 14 Vgl. H.D. Wendland, a.a.O. 22.
- 15 Ebd. 65.
- 16 K. Lehmann, Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, Freiburg 1982, 41f.
- 17 Vgl. H.D. Wendland, a.a.O. 59.
- 18 L. Mohaupt, a.a.O. Sp. 1394.
- 19 Ebd. Sp. 1393f.
- 20 Vgl. "Das heilsame Neue im Altvertrauten entdecken." Ein Gespräch mit dem Volkskundler und Theologen Walter Heim, in: HK 39 (1985) 70.
- 21 Ebd. 70.
- 22 Ebd. 71.
- 23 Ebd. 73.
- 24 Ebd.
- 25 Vgl. H. Juros, Ethik, in: Katholisches Soziallexikon, Graz 1980, 590-598.
- 26 G. Virt, Ethos, in: Lexikon der christlichen Moral, hg. von K. Hörmann, Wien 1976, 383.
- 27 Ebd.
- 28 K. Lehmann, a.a.O. 42.

- 29 H.D. Wendland, a.a.O. 50f.
- 30 Ebd. 28f.
- 31 Ebd. 32.
- 32 Ebd. 67f.
- 33 Ebd. 48f.
- 34 Oblicza katolicyzmu w Polsce, hg. von J. Wolkowski, Warszawa 1984, 75ff.
- 35 Vgl. meine Anmerkungen im Beitrag: "Wonvon handelt die Theologie der Arbeit?", in: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" (1984) 116-123.
- 36 Vgl. P. Kloczowski, Dwa racjonalizmy, in: Więż 27 (1984) Nr. 2-3.

Jean-Pierre Bagot

Pastorale

Mit freundlicher Genehmigung des Autors ist folgender Artikel zum Stand der Pastoraltheologie wiedergegeben aus:

Catholicisme. Hier - Aujourd'hui - Demain. Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon/ G.-H. Baudry/ P. Guilly/ E. Thiery (Hg.), Bd. X, Paris 1985, 765-774 (Fasz. 46(1984) u. 47(1985))

son action. Contrairement aux mauvais pasteurs dénoncés par Jérémie (xxiii, 1-6) et Ézéchiel (xxxiv), il vient « rassembler les brebis perdues d'Israël » (Mt x, 6), mais également réunifier l'humanité déchirée en la rétablissant dans son authentique rapport à Dieu. « Sois le pasteur de mes agneaux », dit-il encore à Pierre au moment de quitter les siens. Il entend donc bien voir se poursuivre son œuvre pastorale : elle est essentielle à l'Église.

1° *Qu'est-ce que la pastorale ?* — a) *La pastorale, action des pasteurs ?* — Il semblerait normal de définir la pastorale comme l'action des « pasteurs », donc des ministres ordonnés de l'Église. Mais déjà, en Israël, le peuple tout entier était appelé à être collectivement avant-garde du monde nouveau créé par Dieu ; il était donc investi d'une mission divine. Dans l'Église, tous les croyants participent à la mission sacerdotale et doivent devenir « lumière du monde », « sel de la terre », artisans de l'œuvre de Dieu. Celle-ci ne saurait s'enclôre dans des ministères particuliers.

C'est pourquoi, dans les pays francophones au moins, on a étendu le sens du mot « pastorale » à toute action organisée de l'Église, qu'elle soit le fait de clercs ou de laïcs. Dans d'autres pays, en Allemagne par exemple, la pastorale reste bien le fait des ministres de l'Église, mais on a substitué à ce terme celui de « pratique » pour décrire la réflexion sur toute œuvre ecclésiale.

b) *La pastorale, action concernant la vie propre de l'Église ?* — Faut-il alors définir la pastorale par son champ ? Elle serait le propre de toute action touchant la vie de l'Église. Mais Jésus explique que le champ où se déroule le conflit de Dieu et du Mauvais, c'est le monde (Mt xiii, 38). En suscitant du milieu de ce monde une communauté de sauvés, il entend bien donner sa véritable orientation à toute l'histoire humaine.

Impossible de considérer l'Église, organisme vivant, comme un « en soi » séparable de l'« écosystème » avec lequel elle vit en symbiose. Il n'existe pas de limite claire entre ce qui serait la gestion d'une réalité surnaturelle et celle de réalités naturelles. L'action divine ne saurait s'abstraire de l'histoire globale de l'humanité. Elle tend à en pénétrer tous les aspects.

Sans doute la réflexion pastorale devra-t-elle souvent se focaliser sur des réalités spécifiques de l'Église, par exemple la liturgie. Mais, sous peine de s'enfermer dans un cercle mortel, elle doit toujours envisager cette réalité limitée sur fond d'ensemble du devenir humain : la liturgie a des incidences sociales, psychologiques, politiques sur la société en même temps qu'elle reflète sa culture. On ne saurait donc promouvoir aucun aspect de la pastorale sans réfléchir à tous ses conditionnements et à ses répercussions dans le monde quotidien.

La diversité même des qualificatifs accolés au mot « pastorale » montre bien la nécessité de préciser sans cesse le champ que l'on entend défricher à l'intérieur d'un domaine en droit universel. Il y a aussi bien une « pastorale catéchétique » qu'une « pastorale des milieux », ces catégories religieuses et sociologiques pouvant d'ailleurs interférer. Mais la seconde expression permet d'échapper à tout « ecclésiocentrisme » pour répondre à la mission de l'Église.

c) *Peut-on définir la pastorale par ses modalités ?* — La pastorale se définirait alors par une typologie de ses tâches. Il y aurait tout d'abord la *proclamation de la Bonne Nouvelle* (Évangélisation) appelant en retour la

PASTORALE. — *La pastorale, une donnée essentielle de la vie de l'Église.* — « Je suis le bon pasteur », disait Jésus (Jn x, 11). En cette brève image, il résume

rière et le culte (pastorale homilétique, catéchétique, liturgique).

Viendrait ensuite l'action éducative, créatrice de communauté (pastorale familiale, paroissiale, scolaire, de milieux de vie, de mouvements).

La vie chrétienne est *entraînée* et *charité* envers les membres de l'Église, mais aussi envers tous les hommes : cela se traduit par une pastorale « caritative » (ou diaconale) touchant les personnes, les groupes et l'ensemble de la société (mise en place de conseillers de tous ordres, de services, d'organismes collaborant à l'action sociale, politique, économique, sanitaire... pour la pénétrer de l'esprit évangélique).

Mais, pour répondre à sa mission, l'Église doit elle-même procéder à l'organisation et la réorganisation de ses structures. La pastorale se traduit par la mise en place d'instances compétentes (hiérarchie et clergé, concile, synodes, assemblées de tous genres), de règles de conduite (droit canon, règlements divers), de personnes ou de groupes (ministres, commissions...).

Ces distinctions, utiles, pourraient servir de têtes de chapitre à l'étude de la pastorale en acte. Elles restent toutefois relatives. Elles ont surtout l'inconvénient d'opérer une juxtaposition des tâches sans permettre de saisir d'un seul coup d'œil le dynamisme qui les sous-tend.

d) *La pastorale échappe à tout principe unificateur définitif.* — Au niveau théorique, certains théologiens ont pensé pouvoir définir la visée pastorale de façon formelle. Pour l'un, elle consiste en un processus de communication du salut, pour un autre dans le déploiement de l'incarnation divine. K. Rahner parle d'auto-développement de l'Église. D'autres, dénonçant le caractère trop ecclésiocentrique de cette formulation, se contentent de parler de « poursuite de l'affaire Jésus » ; cf. F. Klostermann et R. Zerfass dir., *Praktische Theologie heute*, 2.2 : *Ansätze zu einem neuen Selbst-verständnis*, p. 132 sv. On peut déjà reprocher à toutes ces expressions leur caractère très abstrait, donc non opératoire. Mais de plus, en creusant, on s'aperçoit que, derrière chaque définition, il y a une perception différente des besoins spirituels de l'homme, de l'action divine, du rapport de l'Église et de la société. Chacune d'elle repose sur une option particulière et ne saurait donc prétendre s'imposer absolument.

On tentera alors de recréer pratiquement l'unité en parlant de « pastorale d'ensemble ». Encore faudrait-il préciser ce qu'on met derrière ce terme qui peut être compris, soit comme un processus de communication ouvert conduisant à un continuél réajustement, soit comme expression d'un choix qui, en prétendant avoir valeur universelle, ne fait que couvrir le pouvoir de fait de personnes ou de groupes imposant technocratiquement leur pouvoir.

e) *La pastorale : tension entre un projet et une mission.* — La pluralité, et donc la relativité des pastorales n'est pas nouvelle. Le projet d'un Marc, rédigeant son Évangile en pensant la parousie proche, n'est pas celui de Jean, soucieux d'incarner le Royaume dans le présent. Celui de Paul, marqué par sa découverte du « mystère » révélé aux païens, diffère de celui de Pierre, avant tout soucieux de maintenir l'unité de l'Église. Tous entendent répondre à la mission confiée par le Christ à son Église, mais chacun interprète celle-ci en fonction d'une situation donnée et pose différentes priorités.

Il apparaît donc que la pastorale ne peut être qu'une réalité en perpétuelle évolution. Elle doit toujours se redéfinir, à mesure que l'avancée de l'histoire fait

découvrir de nouveaux aspects de l'œuvre divine à poursuivre. Elle doit bien s'exprimer sous forme de projet humain opératoire, mais elle ne peut qu'être sans cesse remise en cause par une mission divine qui la déborde et dont l'ampleur échappe toujours au regard. Elle vit de la tension entre ce projet et cette mission. Elle est, par nature, ouverte.

C'est dire que la pastorale ne peut naître qu'au sein d'un débat toujours repris. Ce débat fournit sa raison d'être à ce type de réflexion « métapastorale » que l'on appelle « théologie pratique ».

2° *A la recherche d'une science de la pastorale : la théologie pratique.* — a) *De la pratique à l'effort de constitution d'une science opératoire.* — « On fait ce qu'on peut... Donnez-nous quelques méthodes simples confirmées par l'expérience... L'important, c'est de la bonne volonté et du jugement... » Nombreux sont les agents de la pastorale qui justifient ainsi leur routine. Leur art est parfois réel. Mais le refus de réfléchir ne conduit le plus souvent qu'à la stérilité.

Il faut donc bien réfléchir : « Que fait-on réellement ? Que devrait-on faire ? Que peut-on faire ? ». Le débat pastoral s'oriente ainsi en trois directions :

Une analyse. — D'une part, il faut tenter de connaître, autant que faire se peut, l'intention de Jésus ; de l'autre, il faut analyser l'action effective de l'Église et son effet auprès des personnes, des groupes et de l'ensemble de la société.

Une critique. — Elle consiste à mesurer toute la distance qui sépare l'action effective de l'intention de Jésus.

Une prospective. — La critique conduit au réajustement du projet pastoral initial en fonction du possible. Le savoir fourni par l'analyse se transforme alors en savoir opératoire débouchant sur une stratégie (redéfinition des buts) et sur une tactique (mise en place des moyens concrets permettant d'atteindre les buts visés).

Ainsi la pastorale appelle-t-elle ce que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de science opératoire : c'est ce qu'on entend fournir la théologie pratique.

b) *Breve esquisse de l'évolution de la théologie pratique.* — Sans pouvoir ici entreprendre une histoire de cette théologie, analysons sa progressive apparition et les grandes orientations qu'elle prend en fonction de la situation de l'Église au sein de la société. Cela fera surgir les deux problèmes fondamentaux de cette forme de réflexion : celui de l'interdisciplinarité et celui du rapport de la théorie et de la pratique.

Aux premiers siècles de l'Église, on ne parle pas de théologie pratique, car la théologie est d'emblée pratique : le pasteur, en prise sur la culture de son temps, est en même temps théologien. Vivant sur l'élan d'une tradition apostolique inventive, il met en place une pastorale qui est en même temps un dire et un faire (cf. Origène, Augustin et bien d'autres).

La période scolastique. — Sensible à l'exigence culturelle médiévale marquée par la tradition grecque, l'Église s'efforce de donner à son message révélé dans une histoire la forme d'une science fondée sur le raisonnement méthodique. Le théologien scolastique acquiert une place éminente dans l'Église. Se conformant à la conception aristotélicienne des degrés du savoir, Thomas d'Aquin fonde systématiquement la supériorité du savoir théorique : c'est l'activité par excellence, celle qui permet la saisie du réel, l'approche du mystère révélé. Ayant fondé une « science divine », le théologien peut alors en déduire des normes éthiques et des règles de fonctionnement de l'Église.

A un niveau inférieur, la pastorale n'est plus qu'un et appliqué mettant en œuvre les orientations données par une hiérarchie ecclésiastique elle-même justifiée par la théologie. La pratique dépend totalement de la théorie et n'a rien à lui apprendre. Exemple caractéristique : le xv^e s. voit paraître un certain nombre de *summae confessionales*. Ces manuels n'apportent doctrinalement rien de nouveau. Ils ne font que tirer les conséquences pratiques de la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la pénitence.

La crise de la raison. — On croit avoir mis en place un système chrétien échappant aux aléas de l'histoire. Mais la réussite apparente de la scolastique est la raison même de sa fragilité.

Préoccupés de parfaire le système dont ils héritent, les théologiens se coupent des nouvelles formes de pensée naissante, en particulier des sciences expérimentales. Quant à la réflexion pastorale, elle ne consiste souvent plus qu'en casuistique fondée sur la réduction à partir de principes généraux.

D'où le désarroi devant la crise de la raison amorcée avec le nominalisme, achevée par la philosophie des lumières et la critique kantienne. Kant entend ramener la religion dans les limites de la raison (ce qui met en cause la révélation), mais détruit en même temps la prétention de cette raison à atteindre une vérité transcendante. Tout au plus l'action pratique oblige-t-elle à postuler Dieu, l'âme immortelle, la liberté, au nom des exigences éthiques.

Désormais la scolastique n'apparaît plus que comme un dogmatisme intenable. Que peut devenir la pastorale qui y était suspendue ? Son ébranlement se traduit par l'éclatement.

— Certains pasteurs se conforment au langage « raisonnable » de leur époque. La foi se dissout alors en vague religiosité sentimentale.

— Rares sont ceux qui, encore en prise sur les racines de la foi, Écriture et tradition, essayent de sauvegarder la valeur d'une révélation irréductible à la raison. Mais à façon même dont ils tentent de se protéger de la culture ambiante les empêche désormais de contester la société et en fait des soutiens des pouvoirs régnants. Dans l'Église catholique, c'est le cas d'un Rautenstrauch qui, en 1774, propose à l'impératrice d'Autriche une réforme des études ecclésiastiques, afin de rendre celles-ci plus opératoires. Dans le monde protestant, Schleiermacher, à partir du début du xix^e s., cherche à fonder une *théologie pratique* qui, prenant le pas sur la théologie spéculative, guiderait la conduite de l'Église et permettrait de sauver les trésors de sensibilité et de moralité véhiculés par l'Évangile.

— Les nostalgiques de l'ancienne théologie s'efforcent de renforcer la forteresse ébranlée. La pastorale devient alors essentiellement appel à l'autorité et, dans ces cas extrêmes, sombre dans le juridisme casuistique.

— Insatisfaits de ce système, nombre de catholiques développent par réaction de nouvelles formes de religiosité où l'appel au surnaturel tient bien souvent lieu de pensée. Cela permet en tout cas de faire bloc, face aux défis de la nouvelle culture. La pastorale sombre dans un système de recettes et de pratiques destinées à rassembler les foules.

— Les penseurs les plus audacieux espèrent toujours possible de fonder la pastorale sur une idée préalable : celle d'une Église susceptible d'être idéalement définie et à laquelle il faudrait tenter de confronter l'Église concrète (c'est le sens de l'effort d'Anton Graf, à Tübingen, dans la première moitié du xix^e s.).

3^o *Situation actuelle de la théologie pratique.* —

a) *Retour aux sources de la révélation.* — L'appel à une Église idéale (qui aurait existé à l'origine) aussi bien que la crise théologique provoquent un retour aux sources : l'Écriture et la tradition patristique. Ne fourniront-elles pas un fondement solide qui, défendu contre l'agression des nouvelles sciences historico-critiques, permettrait enfin de savoir ce qu'il faut faire ? La pratique ne se déduirait plus d'une théorie spéculative, mais d'une science opposée à la « fausse science ».

Mais la tâche se complique. Il apparaît impossible de reconstituer le fait passé, car le langage des sources est déjà lourd d'une *interprétation* en prise sur la situation de l'époque. Comprendre son sens dans un certain contexte suppose le recours à de multiples disciplines scientifiques, sans qu'aucune puisse dire la vérité finale qu'on espère. Quel que soit son apport, le « retour aux sources » ne dispense pas d'une réinterprétation actuelle de leur sens possible. La connaissance du passé peut à la rigueur faire connaître les points de passage de la réalité divine. Si on peut encore tracer en hésitant la courbe qui les lie, on ne possède pas d'équation qui en déterminerait la prolongation dans la pratique actuelle. A moins de sombrer dans une pastorale « archéologique », n'est-on pas livré au tâtonnement ?

b) *L'intervention des sciences de l'homme et de la société.* — Voici de plus que les nouvelles philosophies interrogent l'Église en affirmant que, par sa pastorale, celle-ci fait bien autre chose que ce qu'elle prétend. Pour Marx, elle justifie la société capitaliste en occultant la nécessaire mutation sociale. Pour Freud, elle entretient la névrose collective. Pour Nietzsche, elle empêche la naissance de l'homme véritable en créant un arrière-monde, rêve irréel né du ressentiment.

Les nouvelles sciences de l'homme et de la société peuvent perdre de cette agressivité de principe. Leur objectivité n'en est pas moins redoutable. En particulier, la sociologie de la connaissance souligne combien toute pensée est située : le théologien est donc sommé d'avouer pour quels intérêts conscients ou inconscients il travaille. La réflexion politique analyse la façon dont la religion fonctionne au sein de la société, le plus souvent pour stabiliser l'ordre établi.

Devant des constatations tirées de l'expérience, l'agent pastoral sent vite la vanité d'un appel à l'image idéale de l'Église. On ne lui demande plus ce dont il rêve, mais *ce qu'il fait*. Son désarroi rejoint celui du théologien.

c) *Le II^e concile du Vatican et ses implications pastorales.* — Véritable fenêtre ouverte sur le monde, le II^e concile du Vatican a eu un impact considérable sur l'Église et sur l'ensemble de la société. Cette assemblée « pastorale », non seulement proposait de nouveaux modèles d'action, mais en constituait elle-même la mise en œuvre vivante.

On a abondamment commenté le contenu de cet acte pastoral. On a également étudié les procédures qui en ont permis le fonctionnement. Mais, surpris de la dynamique des échanges, on s'est souvent contenté de parler de miracle de l'Esprit. Encore faudrait-il réfléchir aux conditions psycho-sociologiques qui ont rendu possible la naissance de schèmes nouveaux de pensée. Nul doute qu'ici le caractère interdisciplinaire d'un échange mené dans un esprit de communion entre des praticiens confrontés à des situations très diverses (les évêques) et des théologiens, dont un bon

nombre étaient eux-mêmes passés par le creuset de la formation aux nouvelles sciences de l'homme, ait joué un rôle capital. Cela a conduit à l'éclatement d'une certaine théologie traditionnelle fermée aux apports nouveaux de la société moderne. Pratique et théorie se sont sans cesse fécondées l'une l'autre.

La mise en place par le concile d'instances de dialogue à tous les niveaux, aussi bien universel, avec les synodes des évêques, que national et local (cf. décrets n° 27 de la déclaration sur les évêques et n° 26 de celle sur l'apostolat des laïcs) est sans doute un des actes du concile qui peut avoir le plus de conséquences à lointaine échéance. Il réinstaura un échange trop souvent rompu entre théoriciens et praticiens. La pastorale retrouve sa place centrale dans la vie de l'Église.

d) *Le « pastoralisme » post-conciliaire.* — En l'absence de cette réflexion, nombreux sont ceux qui ont cru que le concile allait résoudre tous leurs problèmes : il suffisait de reproduire à la base ce qui s'était passé au sommet. La concertation devait produire des effets magiques.

On a alors vu naître ce qu'on pourrait nommer le « pastoralisme ». Des praticiens ont laissé libre cours à leur impulsivité, sans se donner les moyens théoriques de les réfléchir. La pratique, enfin dégagée de la tutelle de la théorie, n'était-elle pas la seule vraie source de vérité et de lumière ?

Le langage nouveau a alors repris celui des sciences modernes, diffusé dans la culture, mais sans que l'on se soit inquiété des conditions de sa validité et de ses limites. Certains agents pastoraux ont cru que l'analyse sociologique, en leur révélant la situation exacte de l'Église, leur fournirait immédiatement des buts, et n'ont de fait imposé que leurs propres vues. D'autres, découvrant la valeur de la psychologie, ont lentement glissé vers la thérapie individuelle ou de groupe, sans pouvoir disposer d'autres perspectives que de celle de l'équilibre psychique ou du bon fonctionnement démocratique. D'autres, découvrant les problèmes posés par l'analyse politique, ont adopté sans réticence les critères de jugements régnants sans se demander ce que pouvaient être « l'ordre » ou « la libération » visés par Jésus.

A de telles « pastorales », on a bien tenté de garder un caractère chrétien en les couvrant d'un langage qui avait en fait perdu son sens originel. La « théologisation » des réalités ou des valeurs terrestres n'a souvent consisté qu'à faire appel à un Jésus idéalisé sur lequel on projetait les nouvelles catégories utilisées. Ainsi « récupéré » le Christ perdait sa transcendance véritable, et la mission qu'il avait confiée à son Église n'était plus que le double idéalisé d'un projet tout humain.

Appelons « pastorale du Fils tout seul » cette orientation qui a voulu incarner Dieu au point de le réduire à l'homme.

— Par réaction contre elle, on voit aujourd'hui se profiler une « pastorale de l'Esprit tout seul ». L'Esprit ? N'est-ce pas lui qui parle directement dans une Écriture prise à la lettre, imperméable à toute critique humaine (fondamentalisme) et censée fournir la réponse à toutes les questions ? N'est-ce pas lui non plus qui s'exprime dans la naïveté spontanée de tant de personnes qui pensent pouvoir se dispenser de toute institution chrétienne ou de tout langage construit ? Ce subjectivisme qui croit pouvoir tenir lieu de pastorale parce qu'il récuse toute réflexion ne débouche en réalité que sur un murmure indistinct, ou sur la cacophonie !

— Le résultat, c'est trop souvent le retour au point de départ. On voit renaître la nostalgie des formes autoritaires du langage et des institutions passées : pastorale « du père tout seul » qui rêve de la forteresse écroulée et qui, dans les cas extrêmes, ne fait que reconstituer jusqu'à la caricature le juridisme casuistique du siècle passé.

4° *Le renouveau actuel de la théologie pratique.* — Mais la recherche pastorale nouvelle a bien un aspect positif, tant au niveau pratique que théorique.

Au niveau théorique, la nouvelle théologie pratique s'efforce de dégager les conditions préalables à un véritable débat pastoral en redonnant sa place à chacun de ses interlocuteurs et en dirimant le conflit de la théorie et de la pratique.

— En s'appuyant sur la recherche épistémologique actuelle (en particulier sur les théories critiques d'Adorno et d'Habermas qui montrent comment il n'existe aucune science objective neutre, car tout savoir est sous-tendu par un intérêt qui fait de lui une manière de se rapporter au monde et d'agir sur lui), elle met en valeur l'apport positif des nouvelles sciences de l'homme et de la société, tant pour l'analyse de l'action de l'Église que pour son interprétation critique. Elle précise en même temps le champ d'application de ces savoirs, les critères qu'ils font intervenir, et donc leurs limites.

On trouve un excellent exposé sur ce sujet dans Thomas Mac Carthy, *The critical theory of Jurgen Habermas*, The Massachusetts Institute of technology, 1978.

— Au systématicien, la théologie pratique rappelle que sa science n'est qu'une pratique pastorale parmi d'autres et qu'il ne saurait donc prétendre transcender ses conditions de production et trancher le débat pastoral au nom d'un prétendu savoir divin. Mais elle souligne aussi la grandeur de sa tâche : en permettant d'élucider les conditions dans lesquelles des croyants ont autrefois élaboré des mots, des symboles, des signes, il rend possible la poursuite de ce dynamisme, dans l'authentique fidélité au passé.

— Du bibliste, la théologie pratique attend sans doute des règles de lecture du texte fondateur de la foi. Mais elle lui demande, ce faisant, d'ouvrir la possibilité d'une réinterprétation actuelle d'une révélation dont le sens n'a jamais fini d'apparaître.

— Elle interdit au praticien d'imposer le primat de l'action sur la réflexion. Mais elle reconnaît en même temps tout son rôle : non seulement il est appelé à vérifier la valeur opératoire de la théorie, mais il a lui-même à participer à l'émergence d'une perception renouvelée de la vérité éternelle. Parce qu'il est « en situation », l'agent pastoral est celui qui peut faire surgir une parole neuve, un signe original ouvrant des perspectives inattendues sur ce qui avait déjà été dit. Sans doute s'expose-t-il de ce fait à la critique des autres partenaires du débat. mais, de celui-ci, il est bien l'élément moteur.

— Le théologien pratique n'attend pas que tout le monde ait parlé pour dire le dernier mot des choses, comme s'il était possesseur d'un sens ultime ou de la solution finale. Par son savoir, et grâce à sa situation médiatrice, il est celui qui fait communiquer. En maintenant ouvert le conflit des interprétations du réel et des projets, il sauvegarde la transcendance de la mission confiée à l'Église par rapport à toutes les interprétations qu'on en peut tenter.

Son attitude ouverte et critique sera bien souvent perçue de façon négative. En fait, face à toutes les

ntations totalitaires ou technocratiques des tenants du savoir et du pouvoir, il est celui qui doit rendre possible la liberté de l'Esprit, en maintenant à tout prix l'ouverture.

5° *Retour à l'agent pastoral.* — Il faut bien revenir à l'agent pastoral, c'est-à-dire à celui qui agit effectivement. S'il est entré dans le débat que nous venons de faire, il se plaindra souvent qu'on ne lui dise pas ce qu'il a à faire et que sa propre décision soit rendue plus difficile que jamais par la perception de la complexité des répercussions de sa tâche. Qu'a-t-il gagné, sinon de l'insécurité accrue ?

Il a gagné un rien qui est à la fois tout : l'ouverture, c'est-à-dire la capacité d'écouter « les signes des temps », d'en approfondir le sens, d'y répondre de façon humble et souple.

Il est désormais arraché aux solutions définitives. Il est lancé dans un mouvement sans fin, harassant, car il sait la relativité de tous les plans, de tous les programmes, en même temps que leur nécessité. Loin d'être enfermé dans ses connaissances comme dans une carapace, il est plus dépouillé que jamais. Mais ce dépouillement est celui auquel appelaient un saint Paul, et déjà Jésus, lorsqu'il envoyait les siens en mission. Ainsi devient-il véritable agent pastoral : il participe et fait participer au continu déplacement qui conduisait le peuple de Dieu, et Jésus, celui qui a mené la foi à la perfection, à traverser toutes les réalités humaines pour déboucher sur un au-delà.

Telles sont la mission, les difficultés, mais aussi la grandeur de la tâche pastorale appelée à nourrir la théologie pratique et à être en retour nourrie par elle.

Nous ne signalons ici que les écrits touchant la pastorale comme telle. En ce qui concerne chaque champ pastoral particulier, on se référera à l'article correspondant de *Catholicisme*.

En langue française. — Livres : F.-X. Arnold, *Pastorale et principe d'incarnation*, Bruxelles 1964 ; — J.-P. Bagot, *Pastorale et réflexion*, Paris 1968 ; — J. Comblin, *Vers une théologie de l'action*, Bruxelles 1964 ; — R. Marlé, *Le projet de théologie pratique*, dans *Le Point théologique* n° 32, Paris 1979 ; — H. Metzger, *Les choix pastoraux, nouveau terrain pour la théologie*, Paris-Tournai 1979 ; — K. Rahner, *Mystère de l'Église et action pastorale*, Paris 1969 ; idem, *Service de l'Église et action pastorale*, Paris 1970.

— Articles : J. Audinet, *Théologie pratique et pratique de la théologie*, dans *Le Point théologique* n° 21, Paris 1977 ; — G. Brien, *Pour un enseignement de pastorale fondamentale*, dans *Seminarium* n° 4, 1970 ; — G. Casalis, *Théologie pratique et pratique de la théologie*, dans *Le Point théologique* n° 5, Paris 1973 ; — M.-D. Chenu, *Un concile pastoral*, dans *Parole et mission* n° 21, 1963 ; — G. Defois, *Révélation et société*, dans *Recherches de sciences religieuses* n° 63, 1975 ; idem, *Le pari chrétien de l'intelligence*, dans *Études* n° 344, 1976 ; idem, *Pour une théologie de la pratique*, dans *Études* n° 345, 1976 ; idem, *Critique et parole*, dans *Recherches de sciences religieuses* n° 65, 1977 ; — H. de Lavalette, *Réflexions sur la théologie pastorale*, dans *Nouvelle revue théologique*, juin 1961 ; — A. Lefebvre, *Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale*, dans *Nouvelle revue théologique* n° 93, 1971 ; idem, *Théologie pastorale et agir ecclésial*, dans *Nouvelle revue théologique* n° 93, 1971 ; idem, *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorale*, dans *Nouvelle revue théologique*, n° 93, 1971 ; — P.-A. Liégé, *Introduction à l'ouvrage de F.-X. Arnold, Serviteurs de la foi*, Paris-Tournai 1957 ; idem, *Positions de la théologie pastorale*, dans *Le Point théologique* n° 1, Paris 1971 ; — K. Rahner, art. *Pastorale*, dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1970.

En langue allemande. — Production très abondante. Nous citons ici que quelques ouvrages qui nous ont paru particulièrement importants : K. F. Daiber, *Grundriss der praktischen*

Theologie als Handlungswissenschaft, Munich 1977 ; — F. Klostermann et R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, Munich 1974 (ouvrage collectif) ; — Goldwin Lämmermann, *Praktische Theologie als kritische oder als empirische-funktionale Handlungstheorie ?*, Munich 1981 ; — N. Mette, *Theorie der Praxis*, Düsseldorf 1978, bibliographie allemande très complète à la date ; — N. Mette et H. Steinkamp, *Praktische Theologie und Sozialwissenschaft*, Düsseldorf 1983 ; — F. Wintzer, *Praktische Theologie*, Düsseldorf 1982 (ouvrage collectif).

En langue espagnole. — C. Floristan-M. Useros, *Teología de la acción pastoral*, Madrid 1969. — Collectif, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983. J.-P. BAGOT.

Stefan Knobloch

MISSIONARISCHE GEMEINDEBILDUNG
OPTIONEN FÜR EINE REFORM DER MISSION*

Die sogenannte Volksmission, die sich der nachtridentinischen Kirchenreform verdankte¹, gehört bis heute bei durchaus unterschiedlichen Akzentsetzungen² zum allgemeinen Bild pastoraler Vollzüge. Vom alten Codex in Can. 1349 im Zehnjahresrhythmus vorgeschrieben, sieht auch der neue CIC in Can. 770 zu bestimmten Zeiten jene "Predigten" vor, "die man geistliche Exerzitien oder Volksmissionen nennt". Der Unterschied zum alten Codex besteht dabei nicht nur im Wegfall der Zehnjahresvorschrift, sondern, was wichtiger ist, in der Andeutung der Möglichkeit, auch "andere, den Erfordernissen entsprechende Formen" der Seelsorge ("alias formas necessitatibus aptatas") ins Auge zu fassen.

Die konkreten Erfahrungen mit der Praxis der Mission der letzten 25 Jahre in einer Diözese der Bundesrepublik³, und nicht nur diese, unterstreichen die Bedeutung der Möglichkeit, der bisherigen Missionspraxis andere Weisen missionarischer Arbeit an die Seite zu stellen. Man muß aus pastoraler Verantwortung sagen, daß die bisherige Praxis in der Tat den heutigen pastoralen Erfordernissen nur mehr begrenzt gerecht werden kann. Das ist der Grund, weshalb meiner Meinung nach über ergänzende Weisen missionarischer Arbeit nachzudenken und zu diesem Zweck nach pastoralen Leitorientierungen zu fragen ist, nach denen heute missionarisch zu arbeiten ist (1); weshalb ferner die Spannung zwischen der herkömmlichen Gestalt der Mission und den heute weithin rezipierten Leitorientierungen zu registrieren ist (2) und weshalb erste Konkretisierungen einer neuen missionarischen Arbeit zu riskieren sind (3).

* Das Folgende bietet einen Aufriß der Hauptanliegen meiner Habilitationsschrift, Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission, Passau 1986

1 KRITERIEN EINER NEUEN MISSIONARISCHEN PRAXIS

Auf der Suche nach pastoralen Kriterien für eine ergänzende neue missionarische Praxis dachte ich nicht in erster Linie an abstrakte Entwürfe. Es entspricht eher praktisch-theologischer Methodik, gegenwärtige pastorale Entwicklungen anzuschauen und sie auf ihre Theorien zu befragen, zumal dann, wenn solche Entwicklungen in eben der Diözese zu beobachten sind, für die auch die konkreten Erfahrungen der Missionspraxis der letzten Jahrzehnte vorliegen⁴. Aber auch die pastoralen Entwicklungen Lateinamerikas waren zu befragen⁵. Erst danach erscheint es angemessen, sich für theoretische Entwürfe zu interessieren⁶, zumal für solche, die in ihrer Generallinie mit den tatsächlich in Gang befindlichen pastoralen Entwicklungen übereinstimmen, nämlich darin, die Bedeutung der individuellen und kollektiven Subjektwerdung unter den Augen Gottes zu artikulieren. Auf solch breiter Basis ließen sich Kriterien⁷ formulieren, die als Leitorientierungen für eine neue ergänzende missionarische Praxis in Frage kommen⁸.

1.1 Vom Institutionellen zum Personellen

Alle in Betracht gezogenen pastoralen Vorgänge bzw. Entwürfe deuten eine Verlagerung vom Institutionellen zum Personellen, von der Gemeindeorganisation zur Ekklesiogenese an. Es geht ihnen um "die solidarische Subjektwerdung des Menschen vor den Augen Gottes"⁹, in der sich Kirchwerdung, "Kirchengeburt" vollzieht, in der das Gottesvolk die beiden Hauptvollzüge der *Communio* und *Missio*¹⁰ realisiert. Die Betonung der Gemeindeorganisation reicht der Seelsorge nicht mehr aus. Sie hat an der Subjektwerdung des einzelnen zu arbeiten. Dies um so mehr, als in unseren Gemeinden häufig eine Mittelschicht tonangebend ist, die sich zwar am Leitbild des "bürgerlichen" Subjekts, aber weniger an dem des "solidarischen" Subjekts nach der Maßgabe des Evangeliums zu orientieren bereit ist. Um eine Verlagerung der Schwerpunkte also geht es, nicht um

ein "Aufgeben" des Institutionellen.

1.2 Von der Rekrutierung (Integration) zur Partizipation

Dieses Kriterium pastoralen Handelns weist den Weg von einer schematischen, vordergründigen, den Menschen nicht ernst nehmenden Rekrutierung in die Gemeinde / in die Kirche (Integration) zu einer ihn ins Spiel bringenden Partizipation, über die wirkliche Integration erst möglich wird. In Partizipationen soll es zur realen, die Menschen verändernden Vermittlung der "Sache Jesu" und der Sache der Menschen kommen. Das besagt, bei diesem Denkansatz sind Gemeinden nicht unverrückbar vorgegebene "Einrichtungen" (Institutionen); und sie als solche erhalten zu wollen, müßte zum Verlust ihrer christlichen Identität, wenn auch nicht gleich ihrer planen Existenz führen. Sie gewinnen ihre am Evangelium ausgerichtete Identität erst (die dabei immer nur eine asymptotische ist) aus der fälligen Aneignung durch Subjekte.

1.3 Von der strukturorientierten zur prozeßorientierten Gemeinde

Dieses dem eben dargestellten zweiten ähnliche Prinzip artikuliert sein Anliegen im Spannungsfeld der Begriffe Struktur und Prozeß. In strukturorientierten Verhältnissen deuten sich Gemeinden von den statischen Strukturen her, die sie vorfinden, von denen sie sich in ihren Aufgaben verlässlich getragen wissen. Und in der Tat sind Strukturen zunächst die natürliche Folge "erfolgreicher" Sozialprozesse, die durch sie dauerhaft gemacht werden. Insofern Strukturen aber als Mechanismen der Reduktion von Komplexität von Prozessen fungieren, wirken sie prozeßselektierend bis prozeßfeindlich. Prozeßorientierte Gemeinden (den Begriff im Sinn eines pastoralen Suchbildes verstanden) verlagern deshalb ihre Aufmerksamkeit von der strukturellen Absicherung (die für sie nie ganz entbehrlich wird und für die Ermöglichung von Prozessen bleibende Bedeutung hat) auf Prozesse, in denen Jesu Botschaft zugänglich

wird.

1.4 Von der diözesan-zentralen Steuerung zur subsidiären Rolle der zentralen Ämter

Für das pastorale Handeln hängt viel ab von der Ausgewogenheit der Beziehung von Gemeinde- und diözesaner Zuständigkeit. Die Forderung nach Ausgewogenheit verlangt es, die Planungsautonomie von den Diözesanverwaltungen auf die Gemeinden und auf die Gruppen in ihnen zu verlagern, d.h., das Subsidiaritätsprinzip im pastoralen Alltag ernstzunehmen. Diözesane Gremien dürfen nicht den Gemeinden Aufgaben wegnehmen, die in erster Linie Gemeindeaufgaben sind. Im selben Augenblick, in dem sich hier diözesane Gremien Zurückhaltung auferlegen, können die "Gemeindecharismen" wachsen, die unter diözesan verordneter Aussperrung kaum gedeihen.

1.5 Von der klerikalen Glaubensvermittlung zur Glaubensvermittlung der Christengemeinde

Subjekt der Seelsorge einer Gemeinde ist die Christengemeinde als ganze. Die darin erhobene Forderung nach einer Ergänzung der klerikalen Glaubensvermittlung durch das ganze Volk Gottes macht darauf aufmerksam, daß wir in der heutigen pastoralen Situation zu wenig Volk, nicht zu wenig Priester haben. Solange sich das Volk als Objekt und der Klerus als Subjekt der Seelsorge verstehen bzw. von der jeweils anderen Seite so gesehen werden, so lange hat Kirche, hat Gemeinde die ihr angesonnenen Möglichkeiten des Kircheseins noch nicht realisiert. Gesucht sind nicht Mitarbeiter der Geweihten, gesucht sind Mitarbeiter Gottes in den Gemeinden. Gesucht ist das Volk, das die ihm gegebene Möglichkeit der Selbstverantwortung ausschöpft.

1.6 Vom betreuenden Glaubensimport zur Mystagogie

Die Kirche und ihre kirchlichen Heilsagenten haben davon auszugehen, daß sie nicht erstmals das von ihnen "verwaltete" ("allein von ihnen auszuteilende") Heil in eine bis dahin gänzlich heillose Situation "importieren". Sie machen viel-

mehr (nur) reflex gegenwärtig, daß Gott seine Heilsgeschichte mit uns Menschen vorantreibt. Durch die Begegnung mit Kirche muß allen aufgehen, daß sie nicht das Heil produziert, "weil Gott selbst es ist, der sich frei liebend dem Menschen über-eignet; sie führt vielmehr den Menschen in jenes Geheimnis ein, welches sein Leben immer schon ist"¹¹. Zumal angesichts des heutigen vom Säkularismus geprägten Lebensgefühls darf Kirche den Säkularismus nicht nocheinmal bestätigen und sozusagen vertiefen, indem sie ihr pastorales Tun als ein "Dazu-bringen" Gottes in sonst heillose Situationen wertet. Sie hat ihn in einem mystagogischen Vorgang als schon immer anwesend zu erschließen.

1.7 Von der Vergewisserung vorhandenen Glaubens zur Glaubens- erstbegründung

Dieses Prinzip verlagert das Interesse des pastoralen Han-delns von der Betreuung vorhandenen Glaubens auf die existen-tielle (nicht argumentative) Glaubenserstbegründung. Dabei ist solche Erstbegründung nur als mystagogischer Prozeß zu deuten: als "Her-Stellung" (im Sinn einer mystagogischen Wirklichkeits-erschließung) von Wirklichkeit, nicht aber als deren "Herstell-ung" (im Sinn technischer Produktion). Solcher "Her-Stellung" nicht oder unzureichend wahrgenommener Wirklichkeit liegt weniger an der "materialen Vollständigkeit" aller Glaubens-inhalte als daran, die Angesprochenen vor die Frage zu brin-gen, was Gott mit ihnen in der Kirche vorhat.

2 DIE BISHERIGE MISSION IM LICHTHE HEUTIGER KRITERIEN

Spannungen zwischen der bisherigen Mission (vor allem in Gestalt der Gebietsmission als Ableitung aus der französi-schen mission generale)¹² und den heutigen pastoralen Kri-terien treten an verschiedenen Stellen zutage: 1) im Organi-sationskonzept der Mission, 2) in ihrer Zielvorgabe der Inte-gration, 3) in ihrer Zielvorgabe der Gemeinschaftsseelsorge.

2.1 Die Missionen wurden (in Passau und weniger lang auch in anderen Diözesen¹³) von den Diözesanverwaltungen aus organisiert. Sie schrieben die vorgesehenen Maßnahmen vor Ort vor, deren Vermittlung an die **die Aktion** tragenden Leute zu wünschen übrig ließ, deren Durchführung dann erst recht weniger auf einer tragfähigen Innenmotivation als auf einer eher dünnen Außenmotivation der Leute beruhte. Den Missionaren andererseits schmeichelte die Anbindung der Mission bei der Diözesanverwaltung, weil das ihr missionarisches Ansehen hob. Das - aber nicht das allein - erklärt die den Missionen inwohnenden Tendenzen zum "Fundamentalismus", d.h., zu einer kerygmatisch auf Konfrontation gehenden Verkündigung, die nicht mit sich reden ließ. Der klerikale Charakter der Verkündigung trat nirgends so deutlich hervor wie bei der Mission.

2.2 Die Zielvorgabe der Integration bezog sich sowohl auf den einzelnen wie auf die sogenannten Milieus. In Frankreich sprach man davon, durch die missionarischen Bemühungen "ganze Gebiete auf Dauer wieder in die Kirche zurückzuführen". Wenn dies als "Bekehrung" bezeichnet wurde, verdeckt das nur mühsam, daß sie eher kirchensoziologischen als "theologischen" Charakter hatte, d.h., daß sie die Leute zwar an die Kirche zu binden versuchte, aber kaum imstande war, das Leben der einzelnen vor den Horizont Gottes zu bringen. Statt der Subjektwerdung vor den Augen Gottes ging es um die erträumte (und nirgends realisierte) massenhafte Rückführung in den Schoß der Kirche. Die pessimistischen kirchlichen Annahmen über das Lebensniveau der Milieus verleitete zu dieser globalen Perspektive. Mission stand im Dienst eines Rituals der Integration in eine religiöse Versorgungsorganisation.

2.3 Die Zielvorgabe der Gemeinschaftsseelsorge, d.h., des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens aller Priester, Ordensleute, Angehörigen der Katholischen Aktion und ehrenamtlichen Laien eines Gebietes, bedeutete zwar einen deutlichen Schritt über die bis dahin herrschenden pastoralen Verhältnisse hinaus.

In ihr dominierte aber nach wie vor das priesterlich-hierarchische Kirchenbild über den Communio-Charakter des ganzen Gottesvolkes. Als Subjekt der Gemeinschaftsseelsorge galt nach wie vor die hierarchische Kirche, der zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben die Laien als Hilfstruppen zur Verfügung stehen sollten.

3 KONKRETISIERUNGEN EINER DIE BISHERIGE MISSION ERGÄNZENDEN MISSIONARISCHEN ARBEIT

Die Konkretisierungen einer an heutigen pastoralen Leitorientierungen ausgerichteten missionarischen Arbeit beziehen sich vor allem auf einen neuen Begriff des Missionarischen und auf einen neuen Typ des Missionars. Es geht darum, neue Vorgänge und Merkmale als "missionarisch" zu konnotieren. Die erstaunliche Resistenz des Begriffs der Mission läßt zu einer Revitalisierung des Symbols der Mission ein. Sie soll darin bestehen, der Erneuerung des Lebens und Glaubens eine den heutigen Erfordernissen adäquate symbolische Ausdrucksform zu geben. Für diese schlage ich den Begriff der "missionarischen Gemeindebildung" vor. In ihr soll es darum gehen, dem Bedürfnis der Leute nach Erneuerung und Intensivierung des Glaubens im Kontext heutiger Lebens- und Glaubenserfahrungen einen Ausdruck zu verschaffen, der neu symbol-konstituierend wirkt; in Ergänzung der bisherigen Formen, unter denen die Mission bekannt ist. Damit diese neue Symbolkonstitution zustande kommt, sind neue Inhalte des Missionarischen zu setzen und in der Konsequenz dessen an einen neuen Typ des Missionars zu denken.

3.1 Missionarisch bedeute prozeßhaft

Diese erste Bestimmung ist über das Formale hinaus vor allem inhaltlich von Bedeutung. Ich denke bei meiner Option für eine "prozeßhafte Mission" an jene Vorgänge, in denen Leute in Gruppen und Gemeinschaften in von ihnen selbst getragenen

und zwischen ihnen ermöglichten Prozessen als bisher im Glauben Sprachlose die Sprache ihres Glaubens gewinnen. Da heute das persönliche Erleben in Gruppen und Gemeinschaften einen entscheidenden Ort der Glaubenserfahrung und Glaubensvergewisserung darstellt¹⁴, sollten die missionarischen Vorgänge diesen Paradigmenwechsel vollziehen, bei dem die Leute Lebens- und Glaubenserfahrungen untereinander verstärken können. Der Paradigmenwechsel wird fürs erste ausreichend ansichtig in den Erfahrungen des Katechetischen Kongresses von Freiburg 1983¹⁵, in ersten Praxisschritten im Passauer Raum¹⁶ und in weiterer Literatur¹⁷. Ohne solche subjektbezogene, ja von den Subjekten getragene lebensgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Glauben und ohne strukturelle Voraussetzungen für solche Auseinandersetzung werden die Leute ihren Glauben nur in sehr defizitärer Weise realisieren. So liegt dem Suchbild der missionarischen Gemeindebildung daran, daß die Leute in Gruppenprozessen ihre "Religiosität", in welchen Facetten auch immer sie vorkommen mag, in Richtung eines christlichen Glaubens authentifizieren lernen, indem sie immer mehr ihr Leben an Jesus und seiner Botschaft orientieren.

Damit ist an andere Gruppen und Gruppenprozesse gedacht, als sie die Mission bisher kennt. Operierte sie erst mit den "ständischen Gruppen" und dann mit "Zielgruppen" (wie Alten, Alleinstehenden, jungen Ehen, Geschiedenen, Wiederverheirateten), so ist im Gegensatz dazu hier ein Gruppenstrukturtyp gemeint, der die Gruppen autonom und eigenverantwortlich handeln läßt.

Damit sucht das Missionarische personenintensive und nicht massenintensive Prozesse auf. Das heißt, statt "an" Leuten zu arbeiten, sollen sie selbst Subjekte ihres Glaubenslebens werden, indem sie über den Weg des Erzählens und der Begegnung mit den Geschichten der Hl. Schrift ihren Platz und ihre Aufgabe in der Kirche neu sehen und neu einnehmen lernen. Wenn heute die Basisevangelisierung¹⁸ (einiger weniger) die

entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß die Gemeinden auch in Zukunft existieren, dann hat sich meines Erachtens der missionarische Ansatz auf dieses Feld missionarischer Prozesse als Basis missionarischer Gemeindebildung zu verlegen.

3.2 Missionarisch bedeute mystagogisch

Diese zweite wesentliche Konnotation des Missionarischen hebt auf das Mystagogische ab: missionarisch bedeute mystagogisch. Der Begriff und die Sache der Mystagogie erlebten in letzter Zeit eine deutliche Renaissance¹⁹. Mit ihr verbindet sich das pastorale Programm, in den Leuten die Überzeugung aufzubauen, daß auf Grund der Liebesgeschichte Gottes mit der Menschheit die Situation jedes einzelnen immer schon, allem menschheitsgeschichtlich wie individualgeschichtlich verursachtem Unheil voraus, eine Heilssituation ist. "Gott ist in der Geschichte eines jeden Menschen gegenwärtig, und dies schon lange, bevor die Kirche tätig wird"²⁰. Missionarische Prozesse sind also im hermeneutischen Rahmen einer mystagogischen Pastoral anzusiedeln. Ihnen darf nicht die Annahme zugrunde liegen, der Mensch sei immer eher vom Unheil als vom Heil von Gott her betroffen. Gerade umgekehrt sollen viele und immer mehr Menschen die Erfahrung der verbindlichen Nähe Gottes machen, für die die Kirche ein sichtbares Zeichen ist. Das Mystagogische ist also ein innerer Aspekt dieser Prozesse. Er will zur Geltung bringen, daß die Leute in den Schritten des Innewerdens und des Erzählens ihrer Glaubens- und Unglaubensgeschichten sowie der Begegnung ihres Lebens mit biblischen Geschichten ihre eigene Lebensgeschichte als Geschichte Gottes mit ihnen sehen lernen. Dieses mystagogische Ziel ist nicht einlösbar in kurzen, zeitlich knapp befristeten Prozessen (der bisherigen Mission, sofern sie überhaupt ein Prozeß und nicht eigentlich nur ein "Progreß" war²¹). Trotz dieses fundamentalen Unterschiedes zum bisherigen Missionsverständnis verstehe ich gerade die hier skizzierten prozeßhaft-mystagogische Wege als "missionarische". Denn sie er-

schließen den Leuten die Wirklichkeit Gottes aus dem eigenen Leben und machen sie so zu missionarischen Sendungsträgern des Grundauftrags der Kirche.

3.3 Ein neuer Typ von "Missionaren"

Die hier skizzierte neue Weise missionarischer Arbeit weicht relativ weit von der bisherigen Mission ab und versteht sich gerade darin als ein komplementäres Moment. Die relativ weite Abweichung macht einen neuen Typ von "Missionar" erforderlich. Im Rahmen der bisherigen Mission steht der Missionar im Dienste der Wiederaufrichtung des depositum fidei, im Dienste einer möglichst raschen, möglichst viele erreichenden Integration in das Leben der Gemeinden, wobei die Fragen, wie ihr Leben innerlich aussieht, welche Gründe zur Distanzierung der Leute beitragen, kaum eine Rolle spielen. Hier ist noch einmal an die geäußerte Kritik einer eher kirchensoziologischen als "theo-logischen" Bekehrung zu erinnern. Die zeitliche Hintereinanderbeanspruchung der Missionare zwingt sie dazu, die Missionen in festen formalisierten Gebärden anzubieten. Das verleitet dazu, daß sie sich bei allem Engagement, das ihnen nicht abzusprechen ist, mit ihrer Person und mit ihrer persönlichen Glaubensgeschichte heraushalten, ja daß sie meinen können, "Persönliches" verhalte sich sperrig zu ihrem Verkündigungsauftrag. Damit aber kommt die entscheidende Seite des Glaubenslebens, die persönliche Betroffenheit und die Artikulation dieser existentiellen Kategorie zu kurz, obwohl sie sich gleichwohl als "qualifizierte" Glaubensboten ansehen.

Demgegenüber sollte der neue Typ von Missionar darin kompetent sein, Gruppenprozesse anzuregen und zu begleiten, das Erzählen der Leute auszulösen und die Begegnung mit den Geschichten der Hl. Schrift herbeizuführen. Sie müßten Menschen sein, die in den Erzählstrom der anderen eingehen und die Nähe der Leute und deren vermeintlich banale Dinge des Lebens, von denen sie reden, aushalten. Gesucht sind also Missionare, die

zuerst sich selbst und ihre Glaubens- und Lebensgeschichte reflektiert haben. Gesucht sind Leute, die eine hohe Identität mit sich selbst gewonnen haben. Gesucht sind Leute, die sich nicht hinter den formalisierten Gebärden des Glaubens und der Mission verstecken, sondern bereit sind, ihre Person vor-kommen zu lassen.

An welche Personen ist also bei diesem neuen Typ von Missionaren zu denken? Zuerst an die hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorger der Gemeinden, sodann an Frauen und Männer, die unter Berücksichtigung ihrer beruflichen und familiären Situation und unter Ausnutzung ihrer beruflich-fachlichen Kompetenzen zu Förderern missionarischer Prozesse unter Gruppen ihrer Gemeinden werden. Nach meiner Meinung darf das Missionarische nicht weiterhin nur das Außerordentliche sein, das Ungewöhnliche, das demnach ex definitione nicht zum gewöhnlichen Lebensvollzug der Gemeinden gehört. Das Missionarische ist ihnen vielmehr sosehr eigen, daß sie es nicht nur "alle heiligen Zeiten" durch andere aktivieren lassen dürfen.

SCHLUSSBEMERKUNG

Meine Optionen für eine Reform der Mission haben noch nicht, wie jedermann merkt, den Charakter einer Reflexion einer bereits stattfindenden Praxis. In ihnen spricht sich bisher (nur) die prospektive pastorale Phantasie aus, die sich vor dem Hintergrund heute rezipierter pastoraler Prinzipien an der reflektierten bisherigen Missionspraxis entzündet hat. Solche pastoralen Träume zu träumen und an ihrer Realisierung zu arbeiten stellt einen wichtigen Teil pastoraltheologischer Reflexionen dar.

Anmerkungen

- 1 K.Kriech, Wesentliche Volksmission heute, Wien 1963. -
M.van Delft, Ontwikkeling van de Praktijk en de Leer van
de Volksmissie in het Kerkelijk recht, Nijmegen 1950.
- 2 Vgl. Lebendige Seelsorge 36 (1985) Heft 4 Gemeinde-
mission/Gemeindeerneuerung
- 3 S.Knobloch, Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte
und Zukunft der Volksmission, Passau 1986, 117-144.
- 4 S.Knobloch, Missionarische Gemeindebildung, 145-162.
- 5 S.Knobloch, Missionarische Gemeindebildung, 162-174.
- 6 vor allem G.Schneider, Grundbedürfnisse und Gemeinde-
bildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche,
München Mainz 1982, und C.Bäumler, Kommunikative Gemeinde-
praxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglich-
keiten, München 1984.
- 7 S.Knobloch, Missionarische Gemeindebildung, 185-198.
- 8 Die im folgenden gebrauchte Formulierung der Kriterien
in der Sprachfigur "von ... zu" will keinen Positions-
wechsel zu einer diametral anderen Position andeuten,
sondern lediglich auf den Trend aufmerksam machen, einer
angezielten neuen Position im Rahmen des Bestehenden
größere Chancen zu eröffnen.
- 9 vgl. J.B.Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft.
Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz
1977, 44-74.

- 10 vgl. Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz,
30.4.1986 P 4/86 Stellungnahme der Deutschen Bischofs-
konferenz zu den "Lineamenta" für die Ordentliche Bischofs-
synode 1987, 2-3.
- 11 P.M.Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie, in:
Lebendige Seelsorge 33 (1982) 177-182, hier 181.
- 12 vgl. S.Knobloch, Missionarische Gemeindebildung, 69-84.
- 13 z.B. in der Erzdiözese München und Freising und in den
Diözesen Regensburg und Speyer.
- 14 P.Wehrle, Kriterien für die pastorale Praxis. Ein dem
Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheo-
logen vorgelegtes Thesenpapier, 1984, 2.
- 15 vgl. Erzähl mir deine Geschichte; hg.v.Deutschen
Katecheten-Verein, Freiburg 1983.
- 16 vgl. P.M.Zulehner, J.Fischer, M.Huber, Sie werden mein
Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf
1985.
- 17 vgl. Mein Glaubensweg. Christen im Dienst der Kirche
erzählen; hg.v.K.H.Schmitt, München 1985.
- 18 Ich verstehe den Begriff im Sinne einer sehr persönlichen,
intensiven Vermittlung von Leben und Evangelium, nicht
also im Sinn einer dogmatisch orientierten "Indoktri-
nation".
- 19 vgl. P.M.Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie,
177-182. - U.Ruh, Ein Lehrstück für die deutsche Kirche.
Der Deutsche Katechetische Kongreß in Freiburg, in:
Herder Korrespondenz 37 (1983) 298-301.-Erzähl mir deine

Geschichte; hg.v.Deutschen Katecheten-Verein, Freiburg 1983. - P.M.Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M.Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1984. - P.M.Zulehner, J.Fischer, M.Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

20 P.M.Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie, 180.

21 vgl. das von C.Bäumler, Kommunikative Gemeindepraxis, 117-118 eingeführte Begriffspaar, wonach "Progreß" äußerlich bleibende Gemeindeaktivitäten bezeichnet, während mit "Prozeß" tiefergehende, den Menschen in seiner Glaubenssituation ansprechende Vorgänge gemeint sind.

I n f o r m a t i o n e n

Katechetischer Kongreß 1987 - 100 Jahre DKV

In der Pfingstwoche (8.-11.6.) begeht der Deutsche Katecheten-Verein (derzeit rund 10000 Mitglieder) im nächsten Jahr seinen 100. Geburtstag mit einem Katechetischen Kongreß am Gründungsort München. In ökumenischer und europäischer Perspektive sollen unter dem Motto "In vielen Sprachen einmütig. Glauben lernen in Europa" Fragen der Evangelisierung und Katechese reflektiert und Erfahrungen, Sorgen und Hoffnungen im katechetischen Wirken mitgeteilt werden. Im Hintergrund steht die Erfahrung, daß die Plausibilität des Christlichen in ganz Europa verloren zu gehen scheint - im Unterschied zu den "Jungen Kirchen". Eingeladen sind alle Verantwortlichen für die Weitergabe des Glaubens. Näheres über die

Geschäftsstelle des DKV
Preysingstr. 83c
8000 München 80

Material zur Gefängnisseelsorge

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat einen "Beauftragten für Seelsorge in den Justizvollzugsanstalten" berufen:

Pastor Peter Rassow
Herrenhäuser Str. 12 - Postfach 21 02 20
3000 Hannover 21
Tel. 0511/71 11 441 u. 443

Dort befindet sich auch die Geschäftsstelle der "Konferenz der evangelischen Pfarrer an den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West)" mit einem Archiv zur 60jährigen Geschichte dieser Institution und einer Fachbücherei.

Für Doktoranden, Examenskandidaten o.ä. ist Herr Rassow bereit, Material zur Einsicht und ggf. zur Ausleihe zur Verfügung zu stellen.

Er ist auch Herausgeber der Reihe "Praxis Gefängnisseelsorge" (Luth. Verlagshaus, Hannover) mit bislang drei Bänden:

H.Koch u.a. (Hg.) 1984, Gottesdienst im Gefängnis;
H.W.Dannowski u.a. (Hg.) 1985, Gefängnispredigten;
K.-F.Daiber u.a. (Hg.) 1986, Gemeinde beiderseits der Mauern.

Im Selbstverlag der Konferenz erschienen bislang:

Im Gefängnis predigen, 1979; Rückblick und Orientierung, 1980;
Seelsorgliche Verschwiegenheit- Chance und Last des Gefängnis-
pfarrers, 1984; Bestimmungen über die Seelsorge in Justizvoll-
zugsanstalten (Loseblattsammlung), 1976ff.

und eine (nicht käufliche, im Archiv vorhandene) Dokumentations-
reihe "Beiträge zur Gefängnisseelsorge" - bislang:

E.Schulze, Gitter und Wachtmeister sehen dich an, 1984;
A. Rohlf's, 22 Jahre im Gefängnis.

Habilitation in Wien: St.Knobloch

P. Dr. Stefan Knobloch, am Seelsorgeamt Passau tätig und außerdem auch seit längerem Geschäftsführer der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen e.V., hat sich in Wien habilitiert mit einer Arbeit zur Volksmission (vgl. den Beitrag in diesem Heft). Er erhielt den Titel eines Dozenten am dortigen Institut für Pastoraltheologie und Kerygmantik.

Dokumentarisches zur kirchlichen Jugendarbeit

Literatur- und Materialverzeichnisse zur kirchlichen Jugendarbeit erstellt das

Referat für Dokumentation (Herr B.Börger) beim
Bundesvorstand des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend
BDKJ-Bundesstelle/Jugendhaus Düsseldorf
Carl-Mosterts-Platz 1 - PF 32 05 20
4000 Düsseldorf 30

Dort werden verschiedene Archive zum BDKJ, zur kirchlichen Jugendarbeit und ihrer Geschichte seit 1900 geführt, daneben eine Dokumentation zur außerschulischen Pädagogik, u.a. mit Zeitschriftenartikeln und auch "grauer Literatur".

Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000

Buchstäblich in letzter Minute vor Redaktionsschluß ist der Band Norbert Mette/Martina Blasberg-Kuhnke, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf 1986

eingetroffen. Daß hier auf ihn verwiesen wird, hat seinen besonderen Grund: Den Anstoß zu diesem Band gab der Pastoraltheologische Kongreß in Wien 1983 "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Perspektiven und Handlungsentwürfe" (dok. in: H.1/1984, 4.Jg., F.15 dieser Ztschr.); sein Text basiert auf einem Entwurf Mettes für eine in Wien damals ins Auge gefaßte "Erklärung" der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen bzw. ihres Beirats. Diesen Zusammenhang macht auch die Tatsache deutlich, daß der Vorsitzende der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, Prof. Rolf Zerfaß (Würzburg), dem Buch ein Vorwort gegeben hat. Darin betrachtet er zunächst das Verhältnis von Zukunft und christlicher Hoffnung und dann beziehungsreich Jer 14, 1-9 im Hinblick auf den Umgang mit Ohnmachtserfahrungen im Glauben. Auf diesem Hintergrund betont er am Schluß, daß die Konferenz zwar auf eine Erklärung verzichtet habe, es ihr aber nach wie vor ein wichtiges Anliegen sei, "das Gespräch in Gang zu halten, das uns - in Gemeinden und Gruppen, Verbänden und Kirchenverwaltungen - in den wenigen Jahren bis zum Überschritt ins nächste Jahrtausend unausweichlich aufgegeben ist, wenn wir unsere Sendung in dieser Weltstunde begriffen haben".

Der Band kann und soll hier nicht breiter besprochen werden. Die Vielfalt an Überlegungen zu pastoraltheologischen Diagnosen und Perspektiven, kann nur durch die vier Kapitelüberschriften angedeutet werden: Versuch einer pastoralen Standortbestimmung - ei-

nige vorläufige Charakterisierungen, Gesellschaft und Kirche am Ende des 2. Jahrtausends - eine Situation des Übergangs, die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart - theologische Optionen pastoralen Handelns, Prioritäten pastoralen Handelns einer Kirche auf dem Weg in eine nachbürgerliche und nachchristliche Gesellschaft.

Heinz Schuster verstorben

Am 17.9.86 ist Prof. Dr. Heinz Schuster nach schwerer Krankheit gestorben. Schuster, geb. 12.5.1930 in Koblenz, hat mit einer pastoraltheologischen Arbeit 1962 in Innsbruck bei Karl Rahner promoviert. Mit ihm und auf der Grundlage seiner Dissertation hat er anschließend als Schriftleiter (bis einschl. Bd. 3) den Grundansatz für das "Handbuch der Pastoraltheologie" entwickelt. 1966 wurde er Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Peter-Wust-Hochschule (später PH des Saarlandes). Seit 1978 war er Professor für Praktische Theologie und ihre Didaktik an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Engagiert hat sich H.Schuster auch in der fachlichen und außerfachlichen Publizistik: er war Rundfunk- und Programmbeirat des Saarländischen Rundfunks sowie Mitbegründer der internationalen Fachzeitschriften "Concilium" (1965) und "Diakonia" (1966). In einem Nachruf schrieb sein Saarbrücker Kollege K.-H. Ohlig über ihn: "Er war ein durch und durch kritischer Kopf, der Leerformeln, Dogmatismus und Ignoranz verabscheute. Christentum und Kirche sollten den Menschen eine Hilfe sein, ein klein wenig Hoffnung zu machen, ohne über die Probleme hinwegzureden. Immer wieder setzte er sich für eine Reform der Kirche ein, damit sie nicht durch ihre Gestalt und Praxis das Hören der Frohen Botschaft selbst ver- oder behindert."

"Heildienst - Weltdienst"

(unter einschlußweiser Berücksichtigung der fundamentalen Fragen der Partizipation jedes Christen im Gegenüber zur Amtskompetenz)

3. Statement zum Symposium zur Laienfrage

0. Zwei Vorüberlegungen

0.1 In der Frage nach der Stellung des Laien in der Kirche ist auf dem II. Vaticanum eine "kopernikanische Wende" (Sammelroth) eingetreten, die bei den Auseinandersetzungen zu diesem Thema in den fünfzig Jahren vor dem Konzil so nicht vorauszusehen war.

0.2 Das II. Vaticanum hat in der Frage nach der Kirche (als Communio und in ihrer Beziehung zur Welt (missio)) ein Thema aufgegriffen, das dem Thema "Jesus Christus und die Erlösung des Menschen" gleichkommt, wie es Nikaia (325) gestellt hat. Wenn das so ist, ist dann nicht ein ähnlicher Prozeß (inhaltlich und zeitlich) zu erwarten, wie er sich in den ersten acht Konzilien abgespielt hat?

1. Zum Apostolat (d.i. Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst) werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt (deputantur) (vgl.: Die dogmatische Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" Nr. 33).

- Damit hat jeder Getaufte und Gefirmte seinen Teil an dem Aufbau der Kirche (Communio) wie an ihrer Sendung nach außen (Missio).
- Alle stehen in solidarischer (d.h. jede/jeder an ihrem/seinem Platz "in solidum" verantwortlich) Verantwortung.
- "actuosa participatio" ist kein liturgiepädagogisches Anliegen, sondern eine patoraltheologische Grundaussage.

2/1986

2. Die Unterscheidung zwischen durch "Weihe" (bzw. spezielle Beauftragung) zum Dienst der Kirche Bestellten einerseits und allein durch Taufe und Firmung zum Dienst der Kirche Bestellten andererseits ist bestimmt von dem Verhältnis von *Communio* und *Missio* und liegt nicht vor allem auf der Ebene der Arbeitsteilung (funktional).
 - *Communio* ist unaufgebarerer Ursprung der *Missio*, die ihrerseits Ziel und Sinn in der *Missio* hat. (Nebenbemerkung: Analog zur trinitarischen *Communio Christi* und seiner Sendung)
 - Der Dienst des Priesters dient primär der *Communio*; der Dienst der Laien dient primär der rettenden Gegenwart der *Communio* in den eigenständigen weltlichen Sachbereichen (in denen Kirche als Kirche keine unmittelbare Zuständigkeit hat).
 - Der Dienst des Laien ist ohne den Dienst des Priesters nicht möglich; der Dienst des Priesters ist ohne den Dienst des Laien sinnlos.

3. Das konkrete Miteinander der Dienste vollzieht sich in durch den gesellschaftlichen Kontext mitbestimmten Formen, die, wenn sie als Herrschaftsformen (vgl.: Mt. 20,25-28) auftreten, die Eigenart christlichen Dienstes verfälschen.
 - Die im Evangelium vorgegebene Option für die Armen ist ein sicherer Weg, diese Verfälschung zu vermeiden bzw. zu überwinden.

Ludwig Bertsch SJ