

7

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

**Einheit und Vielfalt in der
Katholischen Kirche**

UB Tübingen
10. APR. 1986

2/1985

Inhaltsverzeichnis

In eigener Sache	214
<u>Dokumentation zur Pastoraltheologenkongferenz Wien 1985:</u> <u>"Einheit und Vielfalt in der Katholischen Kirche"</u>	216
Programm	217
Referate:	
Paul M. Zulehner, Zur Begrüßung und Einführung	218
Heinrich Schneider, Pluralismus als politisches Problem (mit Anhang)	225
Hermann J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Ein- heit in Vielfalt. Ansvage aus einer christozentrierten Ekklesiologie	253
Hermann Steinkamp, Zum Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen	285
Hermann Stenger, Pluralitätstoleranz - ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz (mit Anhang: Eignung für kirchliche Berufe - Projektbeschreibung)	294
Aus den Arbeitskreisen:	
Norbert Meyte, Bericht zum AK 3: Netzwerk	309
Evi Meyer, Kommunikation mit dem Gegner. Bericht AK 4	310
Paul M. Zulehner, Pluralität und Mystagogie. Arbeitspapier zum AK 5	313
Gerhard A. Bessel, Bericht aus dem AK 6: Katholische Ausländer in der Ortskirche	315
Hermann Stenger, Handlungsempfehlungen aus dem AK 7: Auswahl kirchlicher Mitarbeiter	318
Hermann van de Spijker, Androgyn-gynandrische Hand- lungsmuster. Arbeitspapier zum AK 8	319
Verner Schneider, Androgyn-gynandrische Handlungs- muster. Bericht AK 8	323
Stefan Knobloch, Praxis in einer pluralistischen Kirche. Die von den Arbeitskreisen empfohlenen Spielregeln und Handlungsprinzipien (aus den Planungsberichten)	327
Zusätze PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN	
Klaus Roos, Prak. 5. Jg., H. 2, Dez. 1985, Folge 18 einer trinitarischen Ekklesiologie	330

Inhaltsverzeichnis

In eigener Sache	214
<u>Dokumentation zur Pastoraltheologenkonferenz Wien 1985:</u> <u>"Einheit und Vielfalt in der Katholischen Kirche"</u>	216
Programm	217
R e f e r a t e :	
Paul M. Zulehner, Zur Begrüßung und Einführung	218
Heinrich Schneider, Pluralismus als politisches Problem (mit Anhang)	225
Hermann J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Ein- heit in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie	253
Hermann Steinkamp, Zum Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen	285
Hermann Stenger, Pluralitätstoleranz - ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz (mit Anhang: Eignung für kirchliche Berufe - Projektbeschreibung)	294
A u s d e n A r b e i t s k r e i s e n :	
Norbert Mette, Bericht zum AK 3: Netzwerk	309
Evi Meyer, Kommunikation mit dem Gegner. Bericht AK 4	310
Paul M. Zulehner, Pluralität und Mystagogie. Arbeitspapier zum AK 5	313
Gerhard A. Rummel, Bericht aus dem AK 6: Katholische Ausländer in der Ortskirche	315
Hermann Stenger, Handlungsempfehlungen aus dem AK 7: Auswahl kirchlicher Mitarbeiter	318
Hermann van de Spijker, Androgyne/gynandrische Hand- lungsmuster. Arbeitspapier zu AK 8	319
Werner Schneider, Androgyne-gynandrische Handlungs- muster. Bericht AK 8	325
Stefan Knobloch, Praxis in einer pluralistischen Kirche. Die von den Arbeitskreisen empfohlenen Spielregeln und Handlungsprinzipien (aus den Plenumsberichten)	327
N a c h g e d a n k e n :	
Klaus Roos, Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer trinitarischen Ekklesiologie	330

Beiträge :

Walter Fürst, Communio - als Prinzip pastoraler Theologie 335

Nachrichten und Informationen
zur Konferenz und zum Beirat :

Stefan Knobloch, Der neue Status der Konferenz 351

Satzung 354

Geschäftsordnung 358

Beirat 359

Informationen :

Tagungen, Vorgänge, Hinweise 362

In eigener Sache

Dieses Heft der "Pastoraltheologischen Informationen" bringt die Dokumentation der Wiener Pastoraltheologentagung vom September 1985. In Wien hat sich Prof. Dr. Norbert Mette (Paderborn/Münster) aus der Redaktion dieser Zeitschrift verabschiedet. Bei der dortigen Mitgliederversammlung des e.V. hat ihm Prof. Dr. Paul M. Zulehner (Wien), der bisherige Vorsitzende der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, für seine Tätigkeit als Redakteur seit 1982 bereits mündlich gedankt. Hier soll der Dank nur noch für die Leser sichtbar nachgetragen werden. Norbert Mettes Übersicht über Fachliches und Personelles ist nicht ohne weiteres zu ersetzen; jedenfalls nicht von mir, auf den in Wien sein Redaktionspart übergegangen ist. Daher verstehe ich meine Aufgabe primär als "Dienstleistung" mit dem Ziel, in Kooperation mit Prof. Dr. Henning Schroer zweimal jährlich ein Heft vorzulegen, das zum einen die Fachtagungen der beiden Herausgebergremien dokumentiert und zum anderen Beiträge und Informationen für sein praktisch-theologisches Fachpublikum bietet.

Über letzteres hat sich auch der Beirat bei seiner Sitzung im November Gedanken gemacht. Demnach ist es erwünscht, daß die Pastoraltheologischen Informationen wieder mehr Informationen bringen: Lehrstuhlbesetzungen, Emeritierungen, Nachrufe, abgeschlossene Habilitationen, Hinweise auf laufende oder abgeschlossene Forschungsprojekte, Tagungen und Kongresse sowie andere wichtige Vorgänge im Fach. Hier ist die Redaktion weitgehend auf Mitteilungen von Ihnen, den Lesern, angewiesen. Dabei müßte weitsichtig die halbjährliche Erscheinungsweise berücksichtigt werden, indem z.B. Tagungstermine sehr frühzeitig gemeldet werden.

Dieses Heft beginnt bereits mit einem kleinen Informationsteil und berichtet Externes und Internes (letzteres vor allem zur neuen Rechtsform der "Konferenz der deutschspra-

chigen Pastoraltheologen" als e.V. und der neuen personellen Zusammensetzung des Beirats).

Unter den **Fachbeiträgen**, die selbstverständlich jederzeit der Redaktion willkommen sind, sollen hier einmal speziell **hochschuldidaktische Erfahrungsberichte** angeregt werden. Es gibt sicher viele hochschuldidaktische Experimente und Modellseminare, die anderen Anregung für ihre Lehre sein können. An den Fakultäten dürfte dies ohnehin den Praktischen Theologen am nächsten liegen.

Gute **Diplom- und Examensarbeiten** bleiben oft ebenfalls der (Fach-)Öffentlichkeit verborgen. Von solchen Arbeiten könnten **abstracts** (von max. einer Seite Umfang) veröffentlicht werden. Hierbei wäre die Redaktion freilich auf die Selektion und Vermittlung durch Sie, die Leser, als Gutachter angewiesen.

Als mögliche Schwerpunkte von Umfragen und Übersichten in kommenden Heften wurden ins Auge gefaßt: empirische Arbeiten in der Praktischen Theologie, Fachhochschulcurricula, Fortbildungskonzeptionen und -praxis im pastoralen Bereich. Für weitere Anregungen und Informationen ist Ihnen die Redaktion dankbar.

Hartmut Heidenreich

KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN

PASTORALTHEOLOGENKONGRESS

Wien

25. bis 28. September 1985

"Einheit und Vielfalt in der
Katholischen Kirche"

- Dokumentation -

PROGRAMM

MITTWOCH, 25. SEPTEMBER 1985

- 18.30 Uhr Abendessen
- 20.00 Uhr **Mitgliederversammlung der ordentlichen Mitglieder des e.V.** (1. Teil)

DONNERSTAG, 26. SEPTEMBER 1985

- 8.00 Uhr Frühstück
- 8.30 Uhr Wortgottesdienst zur Eröffnung der Tagung im Plenarsaal
- 9.00 Uhr Einführung in die Tagung und Vorbereitung der Gruppenarbeit
- 9.30 Uhr Gruppenarbeit
- 11.00 Uhr **Heinrich Schneider**, Professor für Politologie an der Universität Wien
„Pluralismus als politisches Problem“

12.00 Uhr Mittagessen

- 15.00 Uhr **Hermann Josef Pottmeyer**, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum
„Der eine Geist als Prinzip der Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie“

16.30 Uhr Kleingruppen und Plenum

- 18.30 Uhr Spaziergang zum »Tiroler Hof«, dort Heurigenabend

FREITAG, 27. SEPTEMBER 1985

- 8.00 Uhr Frühstück
- 9.00 Uhr **Zwei Statements** zum Tagungsthema aus soziologischer und psychologischer Sicht:

1. **Hermann Steinkamp**, Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster
„Zum Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen“
2. **Hermann Stenger**, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck
„Pluralitätstoleranz - ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz“

10.30 Uhr Plenum

12.00 Uhr Mittagessen

- 15.00 Uhr **Gruppenarbeit**
„Einheit und Vielfalt in Handlungsfeldern“

Konfliktbeschreibung und Umgangsstile

- AK 1: Unterscheidung der Geister (Bertsch)
- AK 2: Notwendigkeit der Trennung (Lissner)
- AK 3: Netzwerk (Mette)
- AK 4: Kommunikation mit dem Gegner (Meyer)
- AK 5: Mystagogisches Fundament (Zulehner)
- AK 6: Katholische Ausländer in der Ortskirche (Zerfaß)
- AK 7: Auswahl Kirchlicher Mitarbeiter (Stenger)

- AK 8: Androgynne Handlungsmuster (van de Spijker)
- AK 9: Gremien (Schlösser, Schaupt)
- AK 10: Liturgie (Rennings, Richter)

17.30 Uhr Gottesdienst in der Konzilskirche

18.30 Uhr Abendessen

20.00 Uhr **Mitgliederversammlung der ordentlichen Mitglieder des e.V.** (2. Teil)

SAMSTAG, 28. SEPTEMBER 1985

8.00 Uhr Frühstück

8.30 Uhr Wortgottesdienst im Plenarsaal

- 9.00 Uhr **Abschlußplenum**
Praxis in einer pluralistischen Kirche
Spielregeln und Handlungsprinzipien

12.00 Uhr Mittagessen

Ende der Pastoraltheologenkonferenz

Paul M. Zulehner

Zur Begrüßung und Einführung

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Ich begrüße Sie alle, die Sie unserer Einladung zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen gefolgt sind. Zugleich erkläre ich diesen Kongreß als eröffnet.

Das Vorbereitungsgremium dieses Kongresses, der Beirat der Konferenz, hat mich beauftragt, in die Thematik einzuführen und Ihnen die innere Logik des Programms zugänglich zu machen. Als Tagungsthema haben wir unter vielen anstehenden Problemen die Frage nach

E i n h e i t u n d V i e l f a l t i n
d e r k a t h o l i s c h e n K i r c h e

gewählt. Eine Zeitlang haben wir auch nach einem bündigen Begriff für diese Problematik gesucht, und einige von uns haben sich vorübergehend in den ungewöhnlichen Begriff der Unipluralität verliebt; doch blieb es bei einem befristeten Flirt. Andere schlugen vor, eine biblische Sprachfigur zu wählen: "Ut omnes unum sint" (Jo 17,21). Diese biblische Herausforderung haben wir dann zwar nicht abgewählt, aber sie blieb unser leitendes Motiv im Hintergrund. Als praktische Theologen wollten wir uns aber nicht primär um dieses visionäre Ziel kümmern, sondern fragen, was diese biblische Vision für Gestalt und Praxis unserer katholischen Kirche bedeutet.

Lassen Sie mich zur Einführung in diese praktische Problematik diskret aus einem vertraulichen Papier ohne Angabe seiner Quelle zitieren. Nur soviel sei angedeutet, daß es auch dem Umkreis der Vorbereitung des Synodus extraordinarius stammt, der alsbald in Rom in Szene gehen wird. Autor des Textes sind nicht Praktische Theologen, sondern Mitglieder einer Bischofskonferenz in unserem alten Europa. Das die Synode vorbereitende Römische Sekretariat hatte an die Bischöfe u. a. folgende Frage gestellt:

"Wurde die Ekklesiologie des Konzils bezüglich der Universalkirche und der Lokalkirche richtig verstanden, und sind die entsprechenden binnenkirchlichen Beziehungen der Kollegialität und der gegenseitigen Verbundenheit hergestellt worden, z. B. im Hinblick auf den Papst und den Hl. Stuhl, und weiter im Verhältnis zu den Bischöfen und den Bischofskonferenzen, wie auch die Beziehung zwischen den Bischöfen, den Geistlichen, den Ordensangehörigen, den Laien und auch innerhalb der Räte und desgleichen (vgl. Lumen Gentium)?"

Auf diese umgreifende Frage haben nun Bischöfe folgende Antwort entworfen:

"Eine ... Schwierigkeit bietet unserer Meinung nach das Verhältnis der Universalkirche und den Lokalkirchen. Die Natur der Lokalkirche wurde bei uns ... infolge des Konzils viel besser verstanden und geschätzt. Jedoch hat man in den letzten Jahren eine Wiederbelebung der Universalkirche zur Kenntnis nehmen müssen, die aber einen zentralistischen Charakter bekommen hat; Papsttum, Kurie, Nuntius/Delegat. So scheint es uns, daß die Lokalkirchen die Freiheit zu einer größeren Pluriformität, und zwar auf allen Gebieten, genießen sollten. Wir fragen uns in dieser Hinsicht, ob es eine echte Lehre der Kirche über die Beziehungen gibt. Denn wir empfinden eine wachsende Spannung zwischen Zentralismus und Universalismus. Ökumenisch gesehen müßte - so meinen wir - dieser Tatbestand von der Synode besser geklärt werden, weil es im Dialog mit den anderen Kirchen durchaus notwendig ist zu wissen, wie weit die Lokalkirchen (oder Regionalkirchen) eigenständige Lösungen

im ökumenischen Bereich suchen dürfen. Am deutlichsten tritt dieses Problem in den Beziehungen zu den Anglikanern auf. Das Subsidiaritätsprinzip sollte unserer Meinung nach besser gehandhabt werden in der Kirche, so daß das Leben der Lokalkirchen ungestört vom Eingreifen (z.B. vom päpstlichen Repräsentanten) laufen kann. Auch sollten Rekurse nach Rom auf das möglichst Minimale reduziert werden, was ja ein ausgezeichnetes Resultat des Konzils war. Die Pflicht, Rom die CIC-Bestimmungen der Bischofskonferenz zur Gutheißung vorzulegen, wird als fragwürdig empfunden. Im allgemeinen möchten wir unterstreichen, daß es für die guten Verbindungen immer wichtig ist, Vertrauen zu haben.

In LG 13 werden einige Aspekte der Universalität der Kirche genannt. Im "Documentum quod" des Sekretariats für die Nichtglaubenden (18.8.68) heißt es: "pluralismus est velut nostrae aetatis propria ratio. Verus pluralismus haberi nequit nisi homines et communitates ... ineant dialogum." Die Internationale Theologenkommission spricht (10.11.72) über Einheit und Vielfalt in den Glaubensformulierungen. Papst Paul VI lehrt (22.2.1976), daß ein ausgewogener, theologischer Pluralismus sein Fundament im Geheimnis Christi selbst hat. Die Kongregation für Erziehung schreibt (22.2.1976): Es ist Aufgabe der Theologie, die Grenzen für den Pluralismus festzustellen, und: "die Kirche anerkennt einen Pluralismus in der Theologie, weist aber einen arbiträren und chaotischen Pluralismus ab." Die Frage ist, inwieweit die Prinzipien zu praktischen Resultaten führen können. Die Synode täte wohl, dieses Problem aufzugreifen."

Dieser kirchenpolitische Text unterstreicht, wie richtig unsere Entscheidung war, eben dieses Thema von Einheit und Vielfalt aufzugreifen. Der Text zeigt auch schon, wie vieldimensional das Problem ist:

- Da wird der Pluralismus als typisches Phänomen unserer Zeit erkannt. In der Tat, in all jenen Wissenschaften, welche sich mit unserer Zeit intensiv befassen, kommt es vor. Im Zuge der praktisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen haben wir uns entschlossen, uns mit den Erkenntnissen einer Disziplin auseinanderzusetzen, für die

die Pluralismusfrage ein geborenes Thema ist, nämlich die Politologie. Sie ist ja eine Art "Praktischer Theologie" unter den Sozialwissenschaften und bietet sich als Gesprächspartner vorzüglich an. Wir konnten noch dazu Hermann Schneider gewinnen, der sich im Rahmen der Demokratiediskussion mit dem Phänomen des Pluralismus schon publizistisch befaßt hat. Dabei ist es wiederum für Hierarchie-beschädigte Praktische Theologie beachtlich, daß seine Veröffentlichung u. a. das Ziel hatte, den Wiener Kardinal vor integralistischen Angriffen zu schützen. Sein Thema: "Pluralismus als politisches Problem."

- Der Text der Bischöfe läßt aber keinen Zweifel daran, daß die Frage eine theologische, näherhin ekklesiologische Dimension hat, von der im Zuge der Auswertung des Konzils hinzugefügt wird, daß es dazu noch keine ausreichend formulierte und anerkannte Lehre in der katholischen Kirche gibt. Die Bemühungen um die Lima-Papiere, aber auch die Auseinandersetzungen um die Ekklesiologie in den Theologien der Befreiung sind teilweise offene Sage. Umso gespannter können wir auf die ekklesiologischen Ausführungen von Hermann Josef Pottmeyer sein zum Thema "Der eine Geist als Prinzip der Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie."

- Im Papier der Bischofsgruppe tauchen noch weitere bemerkenswerte Aspekte auf, für die unsere praktisch-theologische Wissenschaft eine unleugbare Neugierde besitzt. Da ist die Rede von Vertrauen, von Dialog;

Worte wie "ungestört", "Eingreifen" kommen vor. Diese Wörter gehören zum zwischenmenschlichen Erfahrungsbereich, der sozialwissenschaftlich zugänglich ist. Soziologische, sozialpsychologische und psychologische Momente sind erkennbar. Am Freitag vormittag werden zwei unserer Kollegen diese Momente mit uns anschauen: Hermann Steinkamp konnten wir gewinnen, "Zum Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen" zu reden (sollten wir ihn deshalb auf Steinkampf umtaufen?). Hermann Stenger wiederum wird uns einführen in die Frage "Pluralitätstoleranz - einpsychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz."

- Bislang sieht es so aus, als würde unser Kongreß vom Ablauf her ein Musterbeispiel der von der Praktischen Theologie angeblich abgelehnten Service-Kirche. In der Tat, die Versuchung ist vom Programm her gegeben. Insgesamt hoffen wir als Vorbereitungsgruppe aber, daß es so nicht sein wird. Daher sind viele Passagen vorgesehen, in denen wir dem kollegialen Meinungspluralismus Raum schaffen.

Wir werden im Verlauf unserer Tagung immer wieder in Gruppen arbeiten. So gleich im Anschluß an meine ausführliche Einleitung in die Tagung. Ich schlage vor, daß die Gruppen, die sich nachher bilden, die ganze Tagung über konsistent bleiben. Ich nenne deshalb jetzt die 8 Arbeitskreise, die von den 10 vorgesehenen tatsächlich zustande kommen, und bitte Sie, Ihre Entscheidung für einen bestimmten Arbeitskreis jetzt zu fällen.

AK 1: Unterscheidung der Geister, mit Ludwig Bertsch, hier im großen Saal;

- AK 2: mit Frau Lissner entfällt leider;
- AK 3: Netzwerk, mit Norbert Mette, im Hörsaal 1;
- AK 4: Kommunikation mit dem Gegner, mit Frau Evi Meyer, im Hörsaal 2;
- AK 5: Mystagogisches Fundament (Zulehner), im Tagungsraum neben der Bar; einheitsbild. Momente, Symbole, Rituale;
- AK 6: Katholische Ausländer in der Ortskirche, mit Rolf Zerfaß, im Gartenzimmer;
- AK 7: Auswahl kirchlicher Mitarbeiter, mit Hermann Stenger, im Zimmer 1;
- AK 8: Androgyne Handlungsmuster, mit Herman van de Spijker, im Hörsaal 3 im zweiten Stock;
- AK 9: Gremien, mit Schlösser und Schaupp, in der Bibliothek.

Es ist sicher von Vorteil, wenn sich diese Gruppen in der beschriebenen Weise gleich im Anschluß bilden, auch wenn wir in der ersten Gruppeneinheit nicht am Gruppenthema arbeiten werden. Hier soll sich die Gruppenarbeit vielmehr an zwei Fragen orientieren:

"Ich wünsche mir mehr Pluralität in unserer Kirche " und als buchstäblicher Gegen-Satz: "Ich bin besorgt über zu große Pluralität." Je konkreter dann die Geschichten sind, mit denen wir unsere Gefühle anschaulich machen, desto besser.

Die thematisch etwas weniger offene Gruppenarbeit setzt sich sodann fort am Freitag von 15-18 Uhr.

- Diese Arbeitskreise sollen auf das Plenum am Samstag vormittag zuarbeiten. Als Ziel haben wir uns gesteckt, einige praktisch-theologisch begründete Spielregeln und Handlungsprinzipien zu formulieren. Eine ausgereifte praktisch-theologische Theorie der Uniplurität zu entwerfen, wird dem Kongreß vermutlich ja nicht gelingen. Die Spielregeln und Handlungsprinzipien, die wir diskutieren könnten, sollten in den AKs entworfen und begründet, um von dort in das Plenum eingebracht zu werden.

- Eine wichtige Bemerkung gilt den Gottesdiensten. Sie sind integraler Bestandteil des Programms, genauso wie der Heurige am Donnerstag abends, der - entgegen dem Programm nicht im Tiroler Hof, sondern gleich nebenan beim Eder sein wird. Das hat den Vorteil, daß man nach glykollosem Umtrunk gleich über die Straße in sein Bett fallen kann. Der Tiroler Hof, in den wir ursprünglich gehen wollten, hat zwischenzeitlich seinen Betrieb eingestellt. Und bis zur Wiedereröffnung wollten wir nicht warten.

Ich hoffe, Sie in die Thematik und den Verlauf unseres Kongresses hinlänglich eingeführt zu haben. Was noch offen ist, kann jetzt besprochen werden. Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit und wünsche uns eine gute gemeinsame Zeit.

Heinrich Schneider

Pluralismus als politisches Problem

1. "Pluralismus" ist ein Terminus, der verhältnismäßig spät in die wissenschaftliche und noch später in die politische Sprache eingeführt worden ist:

- CHRISTIAN WOLFF (1679-1764) soll ihn als erster verwendet haben.
IMMANUEL KANT widmet den § 2 des I. Buches seiner "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798) dem "Egoismus" und schließt diesen Paragraphen mit Ausführungen darüber, daß "dem Egoismus nur der Pluralismus entgegengesetzt werden" könne, "d. i. ist Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten."
- WILLIAM JAMES veröffentlicht 1909 ein Buch mit dem Titel "The Pluralistic Universe" als Überarbeitung von 8 im Jahre 1907 in Oxford gehaltenen Vorlesungen, ausgehend von der Überzeugung, "daß der tiefste von allen philosophischen Unterschieden der zwischen dem Pluralismus und jeder Form des Monismus ist"; das Universum stelle eine Vielfalt dar - die Dinge seien miteinander in vielen Weisen verknüpft, aber es gibt keines, das alles umschlösse oder alle anderen vollkommen beherrschte. "Das pluralistische Universum gleicht so mehr einer föderativen Republik als einem Imperium oder einer Monarchie .." (S. XIV, S. 208).
- HAROLD LASKI (1893-1950), britischer Sozialtheoretiker und Labourpolitiker, führt den Begriff in die politische und in die politiktheoretische Diskussion ein, als Bezeichnung

für ein anti-etatistisches Leitbild der Gesellschaft und der politischen Ordnung, welches dem Staat seinen Vorrang vor anderen menschlichen Assoziationen nehmen will.

- Im deutschen Sprachraum macht insbesondere CARL SCHMIDT (1888-1985) den Terminus bekannt, aber mit eindeutig negativer Werttönung: Die "Pluralisten" wie Laski leugnen die politische Einheit und die souveräne Staatshoheit zugunsten der Vielheit und Verschiedenheit sozialer Bindungen und Gebilde;
- Erst nach dem II. Weltkrieg wird "Pluralistisch" auch im Deutschen zu einer positiven Qualifikation der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, vor allem aufgrund der Wirkung der Schriften von ERNST FRAENKEL (1898-), den man auch als den Begründer der "neopluralistischen Theorie" (v.a. der Demokratie) bezeichnet hat.

Im Zuge der Fraenkel-Rezeption wurde es vor allem in der BRD üblich, "Pluralismus" als den Gegenbegriff zu "Totalitarismus" zu verstehen. Der Ausdruck hatte also gleichzeitig mit der Blüte der Totalitarismuskritik seine eigene Hochkonjunktur. Fraenkel selbst hat dies auch offen zugegeben:

"Ist es angesichts der Tatsache, daß die Hinwendung zum totalen Staat aus der Negation des Pluralismus gerechtfertigt worden ist, nicht geboten, durch eine Negation der Negation zu versuchen, den Totalitarismus durch einen Neo-Pluralismus zu überwinden?" (so vor dem Dt. Juristentag 22. 9. 1964: "Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie").

In diesem Sinn wurde in den 50er und 60er Jahren (Neo)Pluralismus zum Kontrastprogramm gegenüber jeden Bestrebungen und Systemen, denen sich die "Totalitarismustheoretiker" kritisch widmeten. Fraenkel selbst hatte seine Konzeption im Grundriß jedoch schon vor 1933 entwickelt, allerdings noch unter einer anderen Bezeichnung:

"Das charakteristische Merkmal der dialektischen Demokratie ist es, die vorhandenen Gegensätze aufzudecken und sich frei entfalten zu lassen. Durch die Betätigung der notwendigerweise gegnerischen Kräfte soll der Staatswille gebildet werden ... In der politischen Gemeinschaft zerfällt der Gesamtbereich der sozialen Ordnung in einen streitigen und einen unstreitigen Sektor ... Eine dialektische Demokratie ... ist nur solange möglich, wie eine Garantie dafür gegeben ist, daß ein Minimum von Gemeinsamkeiten im sozialen Leben des Volkes, das zu einem Staat zusammengefaßt ist, vorhanden bleibt. Sind auch die letzten Gemeinsamkeiten der kämpfenden Gruppen in einem Staat fortgefallen, so löst sich der Staat in sich auf ... Die charakteristische Erscheinungsform der dialektischen Demokratie ist Kompromiß. Aber auch wenn ein Kompromiß in Form einer Koalitionsregierung nicht zustande kommt, berücksichtigt die regierende Partei die Absichten der Opposition und erzeugt den Staatswillen unter Berücksichtigung der Absichten des Gegenspielers."

In späteren Darlegungen hat Fraenkel vor allem zwei zusätzliche Akzente gesetzt:

- erstens die These vom aposteriorischen Charakter des Gemeinwohls:
in einer nach Interessenpositionen und weltanschaulichen Strömungen differenzierten Gesellschaft könne im Bereich der Politik das Gemeinwohl lediglich a posteriori als Ergebnis eines delikatsten Prozesses der divergierenden Ideen und Interessen der Gruppen und Parteien erreicht werden.
- und zweitens die These, daß auch dies nur möglich sei, wenn der sog. "nichtkontroverse Sektor" sowohl Verfahrensregeln, die das fair play garantieren, umfasse, wie auch inhaltliche Grundüberzeugungen, wie sie etwa im Naturrechtsgedanken

ihren Niederschlag gefunden hätten.

2. Aus diesen auf Fraenkel bezogenen Hinweisen ergibt sich bereits, daß die Sache des Pluralismus nicht allein an die Verwendung des Terminus geknüpft ist,

In einem zweiten Schritt der ideengeschichtlichen Bestandsaufnahme ist es daher angebracht, einige (wieder nur skizzenhafte) Hinweise auf Konzeptionen zu geben, die auch ohne ausdrückliche Etikettierung das Anliegen des Pluralismus zur Geltung bringen.

- Auch hier gilt, daß politische Begriffe nur zu oft die Spuren tiefgreifender Auseinandersetzung tragen.

Jene Autoren, die in der Literatur zur Geschichte des politischen Denkens dem Pluralismus zugeordnet werden, sind Theoretiker, die sich gegen die Hypostasierung des Staates, gegen die Konzeption der einen, unteilbaren, souveränen Hoheitsmacht und ihrer Rechtspersönlichkeit stellen.

OTTO VON GIERKE (1841-1921) nimmt dabei im deutschen Sprachbereich mit seiner Geschichte des Genossenschaftsrechts und seiner Theorie der Verbandspersönlichkeiten eine Schlüsselrolle ein, vor allem weil er auch auf viele englische Autoren Einfluß ausübte, auch mit seiner Kritik am "hegelianischen Monopol des Staates auf politische Autorität."

ARTHUR F. BENTLEY interpretiert 1908 ("The Process of Government")

Politik als Interaktionsprozeß zwischen Menschen und Gruppen in einem auf Gleichgewicht tendierendem pluralistischen Gefüge.

Sein Buch ist u. a. ein wichtiger Beitrag zur Herausbildung einer nicht an staats-theoretische Begriffe fixierten empirischen Soziologie der Politik.

Im Hintergrund steht aber eine fundamentalere Antithese: Monismus und Pluralismus stehen einander gegenüber wie staatsorientiertes und gesellschaftsorientiertes Denken.

Das wird in charakteristischer Weise deutlich, wenn man die beiden klassisch gewordenen Schriften des Franzosen ALEXIS DE TOCQUEVILLE betrachtet: Das Buch "L'Ancien Régime et la Revolution" zeigt, wie schon die Politik des monarchischen Absolutismus in Frankreich jene hypostasierte Einheit entwickelt und durchsetzt, die dann zu einem Leitgedanken der revolutionären Republik wird.

In dem zweibändigen Werk "De la Démocratie en Amerique" wird dagegen gezeigt, welche Rolle die freie Bildung und das Wirken der vielfältigen "voluntary associations" Freiheit und Gleichheit stärken und sichern, nicht zuletzt aufgrund der Gruppenkonkurrenz und der Gruppenüberlappung kraft Mehrfachmitgliedschaft.

Noch eine tiefere Dimension der Grundprobleme wird deutlich, wenn man die einander diametral gegenüberstehenden Vorstellungen vom republikanischen Gemeinwesen vergegenwärtigt, die sich im späten 18. Jahrhundert herausgebildet haben.

Das eine Modell ist das der homogenen Einheit des Gemeinwesens kraft kollektiver Selbstbestimmung durch Überantwortung an die *volonté générale* also das Konzept Jean Jacques Rousseaus:

Die Identität von Regierenden und Regierten beruht auf der grundlegenden Vergesellschaftung des Gewissens durch die Selbstbindung eines jeden an den "Contrat social" folgenden Inhalts: "Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des Allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf". Das Votum

des Bürgers, der sich der Gewissensbindung an die *volonté générale* getreulich bewußt ist, erscheint nicht mehr als Bekundung seiner besonderen Präferenz, als Ausdruck der Übereinstimmung des Gesetzesentwurfs mit den spezifischen Eigeninteressen, sondern als Urteil, daß er mit der allgemeinverbindlichen *volonté générale* im Einklang steht. Verläßlich ist dieses Urteil - und wirklich funktionsfähig ist also Demokratie - jedoch erst dann, wenn die konkreten Lebensverhältnisse es den Bürgern gestatten, wirklich dasselbe zu wollen; das heißt: die materiellen Interessen müssen parallel laufen, und auch ideell muß Homogenität bestehen - wenn nicht von Haus aus, dann zufolge entsprechenden (heute würde man sagen: gesellschaftspolitischen) Maßnahmen, etwa zur Egalisierung der Vermögenslage oder zur geistigen Gleichrichtung durch eine politische Religion .

JACOB TALMON hat sich bemüht darzulegen, daß aus diesen Prämissen das Leitbild einer "totalitären Demokratie" resultiert.

Die Antithese dazu ist ein anderes Demokratieverständnis. Seine Vertreter halten das Konzept umfassender kollektiver Selbstbestimmung für eine abstrakte Konstruktion zugunsten erdachter Prinzipien, die sich nur auf Kosten der Freiheit und der Menschlichkeit realisieren ließen.

Identität von Regierenden und Regierten stellt sich ihnen als eine Gleichung dar, die kaum jemals ohne Zwang aufgeht - die identische politische Willensrichtung aller wird in einer modernen Gesellschaft immer künstlichen Charakter haben.

Hat es irgendwo den Anschein, es gäbe sie, dann wäre umgekehrt ein massiver Verdacht der Repression oder der Manipulation am Platze; es gehört zur Freiheit, daß Menschen verschiedene Meinungen haben und ihre Interessen in unterschiedlicher Weise verstehen und vertreten wollen. Bejaht man

die Freiheit, so wird man eine Abschaffung der Meinungs- und Interessendifferenzen gar nicht wünschen können.

Auch für dieses Demokratieverständnis gibt es ein klassisches Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert, ähnlich instruktiv wie die Schrift Rousseaus es für die radikale Demokratie war, nämlich eine Sammlung von 85 Essays, die unter dem Titel "The Federalist" die Debatte um die Umgestaltung der USA von einem Staatenbund zu einem Bundesstaat begleiteten. Die Verfasser fragen, was politische Ordnung anderes sei als die größte von allen Auseinandersetzungen über die Natur des Menschen - sie betonen, daß es keine Regierung zu geben bräuchte, wenn die Menschen Engel wären (sie könnten sich dann kollektiv selbst beherrschen). Da aber auch die jeweils Regierenden keine Engel sind, muß man sie kontrollieren. Mit anderen Worten: Menschen werden von Vernunft und von Leidenschaften bestimmt, und weil die Leidenschaften sich nicht ohne Zwang den Geboten der Vernunft und der Gerechtigkeit fügen, muß eine Herrschaftsgewalt eingesetzt werden.

Die Herrschaftsinstitutionen jedoch bedürfen der wirksamen Kontrolle, und zwar sowohl von außen, d. h. von jenen Bürgern, die kein Herrschaftsamt innehaben, wie auch von innen, d. h. vermöge der Gewaltenteilung zwischen verschiedenen Staatsorganen. Um die Bedeutung dieses Gedankens zu ermessen, muß man sich vor Augen halten, daß das englische Wort "Control" eben auch Herrschaft bedeutet. "Controlled Government" heißt, daß das Government über die Bürger herrscht, daß es aber umgekehrt auch von ihnen beherrscht wird; dieses Strukturprinzip der wechselseitigen Abhängigkeit ist gleichsam die nichtrousseauistische Alternative zur radikalen Lösung des Problems, wie das Gegenüber von Herrschern und Beherrschten politisch bewältigt wird.

Das ermöglicht nach Überzeugung der Verfasser die Hinnahme der Meinungs- und Interessenverschiedenheiten in der Gesellschaft.

"In einer Republik ist es höchst wichtig, nicht nur das Gemeinwesen vor Unterdrückung durch die regierenden Männern zu schützen, sondern auch den einen Teil der Gemeinschaft gegen Ungerechtigkeiten seitens des anderen Teils. Natürlich haben die verschiedenen Gesellschaftsklassen verschiedene Interessen. Wenn eine Mehrheit durch gemeinsame Interessen geeint ist, erscheinen die Rechte der Minderheit ungesichert. Es gibt nur zwei Methoden, diesem Übel zu begegnen: entweder in der Gemeinschaft einen Willen zu schaffen, der von der Majorität - und d. h. von der Gemeinschaft selbst - unabhängig ist; oder in die Gemeinschaft so viele verschiedene Arten von Bürgern aufzunehmen, daß eine ungerechte Vereinigung zu einer Mehrheit sehr unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich wird."

Die erste Methode bedeutet den Verzicht auf volksverantwortliche Regierung; die autokratische Herrschaft bedeutet aber keineswegs mit Gewißheit eine überparteiliche - sie kann sowohl zugunsten der Mehrheit wie zugunsten der Minderheit, aber auch zu beider Ungunsten ausgeübt werden. So bleibt als zweite Methode die des freiheitlichen Pluralismus: Die politische Hoheitsgewalt geht von der Gesellschaft aus; aber die Gesellschaft ist in verschiedene Teile, Interessen und Klassen gegliedert. Die Sicherung der Freiheit geschieht dadurch, daß man eindeutige Übergewichte verhindert - ein Mittel dazu ist die Bildung von Teilregierungen (also die föderalistische Gliederung des Gemeinwesens in Länder), ein anderes die Aufteilung der Macht innerhalb der einzelnen Regierungssysteme ("Government" bedeutet ja im Englischen nicht nur die Exekutive, sondern das ganze Gefüge der politischen Institutionen). Die Autoren des "Federalist" sind sich der Gefahr pluralistischer Zustände bewußt: Es ist möglich, daß zwischen eigennützigen Gruppen Machtkämpfe

ausgefochten werden, deren Ergebnis zu einer Politik führt, die keineswegs im Interesse der Gesamtheit liegt. "Es gibt zwei Methoden, dieses Übel abzustellen: Beseitigung seiner Ursachen oder Kontrolle seiner Folgen." Der erste Weg würde entweder die Abschaffung der Freiheit bedeuten (damit würde ein Übel durch ein noch größeres ersetzt), oder aber man müßte dafür sorgen, daß alle Bürger die gleichen Ansichten, Leidenschaften und Interessen hegen, was indessen undurchführbar scheint.

Man wird über religiöse, politische und mancherlei andere Dinge mit Eifer verschiedene Meinungen vertreten, man wird sich um entsprechende Führerscharen; und wo keine triftigen Gründe vorhanden sind, werden sich Konflikte auf belanglose Probleme gründen - wenngleich die ungleiche Eigentumsverteilung in der bisherigen Geschichte die Hauptquelle aller Spaltungen bildete. Da es, wie gesagt, ausgeschlossen erscheint, gesellschaftliche Parteiungen gänzlich auszuschalten, muß man das Gegeneinander unter Kontrolle halten, die Rechte des einzelnen vor Übermächtigung sichern und die Regierung des Volkes nach Geist und Form aufrechterhalten - eben dies geschieht am besten mit Hilfe einer repräsentativ-republikanischen Verfassung, also durch die Sicherung von Grundrechten und die Vorsorge für solche Weisen der Herrschaftsbestellung, die den Bürgern eine Kontrolle der Amtsinhaber ermöglichen.

Die Neigung der Federalists zu liberalen Anschauungen ist unverkennbar; zugleich aber auch die Einsicht in die Notwendigkeit übergreifender, die freiheitliche Pluralität vom Gruppenanarchismus bewahrender Ordnungsstrukturen.

Die im engeren Sinn "pluralistischen" Ideen und Doktrinen kommen also nicht von ungefähr; sie erwachsen aus tieferliegenden Voraussetzungen. Zu diesen gehören

natürlich auch nicht nur die Gedankengänge politischer Theoretiker und Publizisten, und es wäre unzulänglich naiv, sich sozusagen auf eine doxographische Registrierung pluralistischer Thesen und Argumentationen zu beschränken oder diese auch um Hinweise auf Autoren und Publikationen zu erweitern, die zur sogenannten modernen Pluralismustheorie hinführen.

Deswegen soll wenigstens stichwortartig noch angedeutet werden, daß die Artikulation entsprechender Ideen ihrerseits auf geistes-, sozial- und verfassungsgeschichtlichen Voraussetzungen beruht.

In unserem Zivilisationskreis sind mehrere ziemlich eindeutig regional verortbare Paradigmen von Politik wirksam.

Das eine ließe sich als "etatistisch" kennzeichnen: Politische Ordnung ist gleichsam ohne Souveränität nicht vorstellbar, Politik ist prototypisch das Entscheidungshandeln eines obersten Herrschaftsträgers, sei er eine autoritäre Instanz (wie bei Hobbes) oder die Gesamtheit (wie bei Rousseau).

Das andere Paradigma, man könnte es consociativ nennen, versteht Politik als einen Prozeß des immer wieder neuen Sichvertragens der Bürger und der Gruppen und als Wahrnehmung bestimmter Aufgaben in ihrem Namen und Auftrag - auch da gibt es unterschiedliche Versionen, konstitutionell-monarchische (wie bei Locke) oder demokratisch-soziale (wie bei Laski). Das Gegenüber hat eine historische Tiefendimension. Otto Hintze hat vor Jahrzehnten zwei Typen der Staatsbildung im spätmittelalterlichen Europa nebeneinandergestellt - je nachdem ob das betreffende Gebiet zum karolingischen Reichsverband gehörte, verlief die Begegnung mit dem Römischen Recht unterschiedlich. Bestrebungen zur Etablierung absoluter Herrschaft führten zu gegensätzlichen Ergebnissen, und die

herrschenden Vorstellungen über die Ordnung des Zusammenlebens gestalteten sich verschieden. Hintzes Indikator war es, ob die spätmittelalterliche Ständevertretung dem Dreikuriensystem oder dem Zweikammersystem entsprach.

Jürgen Habermas hat, ohne jede Bezugnahme hierauf, einen weiteren Indikator herauspräpariert: die Art, wie das neuzeitliche Bürgertum seine Naturrechtsvorstellung formuliert: Ist das richtige Recht ein Kulturprodukt, das der Naturwüchsigkeit mühsam abgerungen werden muß, im Namen überlegener Vernunft, oder ist es das Resultat einer Eindämmung der Macht, einer Bindung des ordre positif an einen naturwüchsigen ordre naturel?

Der Unterschied zwischen dem französischen und dem englischen Garten macht anschaulich, worum es geht.

Unterschiedlichen historisch-politischen Erfahrungsräumen entsprechen unterschiedliche Paradigmen von Politik- und unterschiedliche Dispositionen für theoretischen und praktischen Pluralismus.

Der Hinweis darauf mag die Frage nahelegen, ob und inwieweit es fruchtbar ist, über den Pluralismus und seine Probleme sozusagen unhistorisch abstrakt zu rasonieren - und in welcher Weise nicht doch immer auch die jeweiligen konkreten Voraussetzungen und Kontextbedingungen in die Betrachtung einbezogen werden sollten.

3. Trotzdem hat es aber wohl auch seinen Sinn, zu generalisieren und zu abstrahieren, vor allem, wenn eine solche Betrachtung nur eine dienende Funktion hat: das eigentliche Interesse gilt ja im Rahmen dieser Tagung nicht dem politischen Pluralismus, sondern dem Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche.

Angesichts dessen wird man "Pluralismus" auch in politischer Perspektive etwas weitergefaßt bestimmen können, nämlich als eine Auffassung, der es angesichts der Phänomene und Probleme der unitas multiplex, der Einheit und Vielfalt, um die Betonung, die Akzentuierung der Vielfalt zu tun ist.

Von einer "Auffassung" ist die Rede, weil es sich dabei sowohl um deskriptive wie um präskriptive Absichten handeln kann; es gibt z. B. in der Gegenwartsdiskussion soziologische Pluralismusansätze, die insbesondere dazu dienen sollen, faktische Orientierungs-, Interesse- und Gebildepluralitäten zur angemessenen Wahrnehmung zu bringen, und ihnen stehen andererseits normative Doktrinen gegenüber, die sozusagen als ordnungspolitische Leitbilder fungieren sollen. Beides gehört zur Sache.

Wenn man aber "Pluralismus" in der soeben ange deuteten Weise etwas genereller und abstrakter bestimmt, dann zeigt sich, daß entsprechende Phänomen- und Problemkomplexe keineswegs nur im Kontext der staats- und gesellschaftspolitischen Diskussion der letzten Jahrhunderte eine Rolle spielen.

Auch das soll nur mit wenigen stichwortartigen Hinweisen in Erinnerung gebracht werden.

Schon Aristoteles wandte sich gegen die platonische Überbewertung der Polis-Einheit, weil menschliche Gemeinwesen stets als Einheit in Vielheit begriffen werden müssen. Die Tradition katholischer Soziallehre weist zumindest Parallelen und Berührungen mit der Pluralismustheorie auf¹⁾:

1) "Lange bevor der Begriff des Pluralismus aufgekommen ist, trug die katholische Soziallehre 'pluralistischen' Charakter; sie hat seit ihren Anfängen stets die Bedeutung der gegliederten Vielheit in der Einheit der Gesellschaft betont ...: "Götz Briefe", Artikel "Pluralismus", in: Staatslexikon 6. Aufl. (s. Anm. 1971, Bd. 6, Freiburg/Br. 1961, Sp. 295 ff., hier Sp. 298 ff.)

Die Anerkennung des Existenzrechts und des Würdigungsanspruchs vorstaatlicher Sozialgebilde, die Wendung gegen individualistische und gesamt-kollektivistische Tendenzen, die Wahlverwandschaft zum Subsidiaritätsprinzip fallen in dieser Hinsicht ins Auge. Thomas von Aquin und seine Schule haben die Notwendigkeit politischer Ordnung mit dem Argument begründet, daß Menschen und Gruppen verschiedene Interessen verfolgen, verschiedenen Vorstellungen vom Guten nachstreben, und daß dies durchaus naturgemäß ist, weswegen aber eine übergeordnete Autorität dafür sorgen muß, daß nicht Erfordernisse des Gemeinwohls vermöge der Kontingenzen, der Differenzen und Gegensätze der Partikularziele auf der Strecke bleiben.

Man kann aber auch noch viel weiter ausgreifen:

Pluralismus war bereits ein Problem der alten Hochkulturen und ihrer Sakralreiche. Das ägyptische Reich z. B. entstand aufgrund der Zusammenfassung verschiedener Territorien und im Weg der kämpferischen Integration unterschiedlicher Stämme (mit je eigenen Lebensformen, Kulturen und Weltdeutungen). In der politischen Theologie des Alten Reichs spiegelt sich bereits das Bemühen ab, einen modus vivendi der verschiedenen Reichsglieder zu finden und in der Symbolwelt das entsprechende Ordnungsbild zu entwerfen. Die polytheistischen Götterlehren sind Versuche, den Pluralismus der Weltbilder und Sinnentwürfe der Teilreiche und Teilvölker zu bewältigen, die Einheit in spannungsvoller Vielheit zu denken. Die einzelnen Dynastien und ihre Priesterschulen legen jeweils neue Entwürfe vor, geprägt von unterschiedlichen Konstellationen der politischen und geistigen Mächte, mit zunehmender Integration und "Vergeistigung" der sinngebenden Phänomene und Kategorien, aber mit der immer wieder spürbaren Anstrengung,

das einheitstiftende Prinzip herauszuarbeiten und zu erhöhen. Viele spätere Versuche, die materiale Logik pluralistischer Systeme zu entwerfen, können diese ägyptischen Denkmodelle allenfalls erreichen.

Das Beispiel wurde übrigens noch aus einem besonderen Grund erwähnt. Die Politische Theologie der alten Sakralreiche steht am Beginn der Denktradition der Hochkultur. Maßgebliche Kategorien wurden dort gewonnen und dann über Jahrtausende hinweg weitergegeben bis in unsere Denkwelt; sie wurden zum Teil über das Alte Testament, zum Teil über den Hellenismus und die Stoa vermittelt. Aus dieser Tradition kommen manche Denkfiguren der antiken und auch noch der christlichen Naturrechtslehre (die freilich diese Denkfiguren kraft heilsgeschichtlicher und personalistischer Vertiefung und Erweiterung des Sinnkontextes umgedeutet hat); aber von dort stammen auch Denkfiguren der Einheitsspekulation, die bis in die scholastische Transzendentalienlehre hinein wirksam geblieben sind. Wir wissen heute, wie sehr die Reichsideologie der alten Hochkulturen um die Kategorie der Einheit bemüht sein mußte, angesichts der hohen sozialen Entropiegefahr der politischen Ordnung. Samuel N. Eisenstadt (*The Political Systems of Empires*, New York 1963) hat gezeigt, inwiefern solche Reiche einen unstillbaren Bedarf an sozio-politischer Zentralsteuerung hatten, also den Vorrang der Einheit als politisches Existenzproblem Nummer eins sehen mußten. Eben deshalb kommt in ihrer Politischen Theologie eine Intention zur Wirkung, die das Heil geradezu mit der Einheit identifiziert und daher umgekehrt jede Pluralität eher als eine Gefährdung erscheinen ließ, als ein Phänomen der Widerständigkeit, als ein (allenfalls) notwendiges Übel: Das, was eigentlich not tut und wahr und gut und schön wäre, ist ein "Monismus".

Und im Zusammenhang damit sollte man vielleicht die These diskutieren, daß diese Prägung unserer Denkformen durch eine vorchristliche Politische Theologie bis heute eine unbefangene Stellungnahme zum Pluralismus erschwert - obgleich wir mittlerweile solche Fixierungen ideologiekritisch durchschauen können und auch ihre theologische Fragwürdigkeit erkannt haben, mindestens seitdem Erik Peterson (Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935) dargelegt hat, daß für die christliche Theologie mit der Annahme des trinitarischen Geheimnisses der monistische Denkwang außer Kraft gesetzt sein sollte.

Der Vortragende muß der Versuchung widerstehen, von Haus aus als Politikwissenschaftler, dessen Lehrkanzel einmal die Bezeichnung "Philosophie der Politik und Ideologiekritik" trug, Kommentare zur Theologie der Unitas multiplex zu geben.

Das ist hier nicht seine Aufgabe.

Nach diesem Exkurs muß auf weitere ausführliche Beispiele für historische Ausprägungen pluralistischer Welt- und Gesellschaftsdeutung verzichtet werden; nur die Nennung einiger Stichworte ist vielleicht noch erlaubt: Da ist Heraklit mit seinem Wort vom Widerstreit als dem zeugenden Ursprung des Wirklichen; da ist die Attische Tragödie als Darstellung des Konflikts von Sinnperspektiven und Götterweisungen; da ist dann im Abendland etwa Nikolaus Cusanus mit seiner Überzeugung, daß allein in Gott ein Coincidentia oppositorum zu suchen sei; da ist Gottfried Wilhelm Leibniz, dem es doch wie kaum einem seiner Zeitgenossen um die Versöhnung der Konfessionen und Philosophien zu tun war und der gleichwohl betonte, daß die Optima nicht kompossibel seien, daß ihre Diskrepanz auch von Gottes Güte nicht kurzgeschlossen oder gleichgeschaltet werde.

Manche von uns werden sich in diesem Zusammenhang auch auf einige prägnante Formulierungen Karl Rahners erinnert fühlen, etwa seine These, daß Pluralismus "ein Index der Geschöpflichkeit" sei, nämlich die Konsequenz daraus, daß "der Mensch und sein Daseinsraum (seine Umwelt und seine Mitwelt) trotz der Einheit in Gott und in der Bestimmung und trotz letzter gemeinsamer metaphysischer Strukturen von so verschiedenen und vielfältigen Wirklichkeiten gebildet werden, daß die Erfahrung des Menschen selber von ursprünglich mehreren Quellen herkommt (deren Zusammenspiel nicht von vornherein einheitlich strukturiert ist), und er weder theoretisch noch praktisch diese Vielfalt auf einen einzigen Nenner bringen kann (System'), von dem allein aus diese Vielfalt ableitbar, begreifbar oder beherrschbar wäre ..."

Diesen Pluralismus gibt es in allen Dimensionen des menschlichen Daseins und daher auch im Gesellschaftlichen; es darf hier keine einzige greifbare Instanz geben, die sämtliche gesellschaftlichen oder gar menschlichen Vorgänge autonom und adäquat steuert." Rahner fährt fort: Was man recht verstanden "Toleranz" nennt, hat hier eine ihrer tiefsten Wurzeln. (Und wenn man William James' "Pluralistic Universe" nochmals liest, tut es einem leid, daß der gescheite Pragmatist nicht saubere thomastische und transzendente Philosophie studiert hatte!).

Kurz: Pluralismus ist ein Urphänomen und ein geradezu epochenübergreifendes politisches Problem. Aber damit darf man es sich nicht zu leicht machen. Irgendwie ist Vielfalt in der Einheit ein Charakteristikum jeder menschlichen Gesellschaft. Menschliches Zusammenleben ist stets dadurch geprägt, daß es eine

2. Schwan, Alexander, Legitimation, im Christlichen Glauben in moderner Gesellschaft, Teilband 27, Freiburg 1982

Pluralität von Zielsetzungen und Streberichtungen gibt; das Gegenteil wäre eine subhumane Einheit - eine Gesellschaft ohne Personen, ohne persönliche Motivation -, und selbst ein Bienen- oder Termitenstaat kennt noch eine Pluralität von Rollen und Funktionen.

Es lohnt sich angesichts dessen doch, daß man - ohne sich in historische Besonderheiten zu verlieren, d. h. unter Aufrechterhaltung des Interesses an prinzipiellen Dimensionen der Problematik, sich noch einmal diese Problematik so vergegenwärtigt, wie sie den Fragestellungen und Antwortversuchen modernen Pluralismusverständnisses entspricht.

Für dieses moderne Verständnis und seine Interpreten liegen die Voraussetzungen ihrer Konzeption in gesellschaftlichen Entwicklungen, die unter der Einwirkung der Aufklärung, der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und der Industrialisierung zu einer Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit der Interessen und Überzeugungen geführt haben, die sich nur auf totalitäre Weise abschaffen ließe und deren "Integration nach früher oder andernorts herrschenden hierarchischen Einheitsprinzipien" desto schwieriger ist, je mehr diese Pluralität die Lebenswelt prägt.

Die zunehmende Differenzierung menschlicher Gesellschaften, ihre nicht nur segmentäre, sondern auch funktionale Gliederung, zugleich aber auch die Entfaltung eines Raumes freier Artikulation von Interessen und Überzeugungen führt dazu, daß "vielfältige und verschiedenartige Kräfte - heterogene soziale, ökonomische, politische, weltanschauliche Interessen und Ideen und für sie eintretende Gruppen, Organisationen und Institutionen" wirksam werden. Dies aber gilt nicht nur als ein soziologisch erklärbares Faktum, sondern auch als ein unverzichtbares Moment des Gemeinwohls: "Das Neben- und Miteinander von Unter-

schiedenem, selbst von sich scheinbar Ausschließendem, wird zur Notwendigkeit, wenn es ein Überleben geben soll; es wird zum Gut, wenn Vielfalt und Einheit der menschlichen Gesellschaft gewürdigt und gehütet sein sollen ..." 2) Gegenüber älteren Konzeptionen der "Einheit in Vielfalt" unterscheidet sich der moderne Pluralismus durch die Voraussetzung der öffentlichen Legitimität auch weltanschaulicher Gegensätze; nicht nur Interessen, sondern auch Ansichten über die Bestimmung des Menschen, über die Sinndimensionen gesellschaftlicher Existenz und damit über die richtigen Maßstäbe zur Beurteilung von Interessen und Sinnkonzeptionen treten miteinander in Konkurrenz und Konflikt, und ihre freie Auseinandersetzung gilt als gut und notwendig. Die Konsequenz daraus ist die rechtliche Anerkennung und Sicherung einer prinzipiellen Autonomie und Gleichberechtigung der Träger solcher Interessen und Überzeugungen.

Überhaupt ist ein gedeihliches Zusammenleben unter solchen Bedingungen nur möglich, wenn "die Konflikte einer Regelung, die Konkurrenzverhältnisse einer Ordnung, die Autonomie und Gleichberechtigung der pluralen Kräfte einer rechtlichen Sicherung" unterzogen werden, so daß das Miteinander nicht ungeordnetes Chaos oder schlichte Durchsetzung der jeweils Mächtigsten darstellt, sondern Regeln unterliegt, die ihrerseits sinnträchtig und konsensbedürftig sind, d. h. sich als Ausdruck von "Grundwerten" verstehen lassen.

Es mag offenbleiben, ob und wie diese politikwissenschaftliche These auf den kirchlichen Bereich übertragen werden kann, so daß auch dort die Vielfalt der Berufungen, Geistesgaben, Spiritualitäten und Handlungsperspektiven einer Art "rechtlicher Sicherung" bedarf.

2) Schwan, Alexander, Legitimation, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27, Freiburg 1982

Pluralismus versteht sich also nicht von selbst; das heißt nicht nur, daß er kritisierbar ist, sondern auch, daß die Konzeption theoretische Probleme in sich birgt: Das Prinzip der geistigen Offenheit, der prinzipiellen Gleichberechtigung unterschiedlicher, autonom von ihren Trägern bestimmter Interessens- und Überzeugungspositionen einerseits, ebenso das prinzipielle Erfordernis der Verbindlichkeit gemeinsamer, fundamentaler Konsensgehalte andererseits stehen in einer schwerlich linear auflösbaren Spannung; wo die Pluralität immer schon durch ein überlegenes Einheitsprinzip harmonisiert erscheint, etwa durch eine Hierarchievorstellung, wo daher Konflikte jeweils schon von einer "höheren Instanz" vorweg überboten erscheinen und daher in der Sphäre der Uneigentlichkeit verbleiben, wie zum Beispiel in ständehierarchischen oder "neokorporatistischen" Leitbildern, und überhaupt da, wo sich die Zuordnung der Glieder, der Funktionsträger und das Ineinandergreifen von Interessen und Überzeugungen immer schon (oder immer noch) von selbst versteht, ist die Problemebene des modernen Pluralismus noch nicht erreicht. ³⁾

Denn: wo andererseits die Beteiligten einander kein Existenzrecht mehr zusprechen, die Konflikte die gegenüberstehenden Größen in die Inkommensurabilität treiben, wo also Antagonismen keine Basis für Gemeinsamkeit mehr zulassen werden, sind die Grenzen pluralistischer Strukturen in die andere Richtung überschritten. Insofern ist Pluralismus eine prekäre Angelegenheit - aber das ist kein Gegenargument, denn es gilt für jede menschenwürdige Ordnung.

³⁾ Die "Rangordnung der Werte", wie sie z. B. Max Scheler in seiner Ethik postuliert, bedeutet daher keinen wirklichen ethischen Pluralismus, im Unterschied zu Nicolai Hartmanns Konzeption der Wertethik, oder zu Georg Simmels oder Max Webers tragischer Konfliktethik (wobei diese beiden Konzeptionen sozusagen schon wieder am anderen Ende des Spektrums liegen, weil sie dem für den modernen Pluralismus, v.a. den Neopluralismus, ebenfalls konstitutiven Grundkonsens nicht Rechnung tragen.

Allerdings sind diese Parolen und Entwürfe nicht unangefochten geblieben. Sie sahen sich mit linker und mit rechter Kritik konfrontiert.

Die Kritik von rechts wurde im deutschen Sprachbereich vornehmlich nach dem Ersten Weltkrieg wirksam, etwa bei Carl Schmitt: Die staatliche Willensbildung werde Parteien und Interessenverbänden ausgeliefert, also sozialen Mächten, die selber keiner öffentlichen Kontrolle unterliegen. So werde die 'Einheit von Volk und Staat einer Zerreißprobe unterworfen. Nach 1945 werden ähnliche Einwände z. B. von Werner Weber erhoben: Das Gemeinwesen werde zum Kampfplatz der Machtgruppen, zur Beute partikularer Interessen; die hoheitliche Sorge um das Gemeinwohl gerate ins Hintertreffen. Die Kritik von links - insbesondere in den USA und in der BRD wirksam - wendet gegen den Pluralismus ein, er gebe zu Unrecht vor, jedem das Seine zukommen zu lassen; pluralistische Systeme seien zu ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit unfähig, sie hätten den Charakter von Kartellen etablierter Großmächte auf dem Rücken der übrigen Glieder der Gesellschaft. Korporative Establishments (z. B. die bürokratischen Führungsgarnituren der Sozialpartner) würden privilegiert; kleinere, schwächere, noch unorganisierte Anliegen und Nöte blieben auf der Strecke. Zugespitzte Sonderinteressen strategisch günstig placierter Gruppen (Fluglotsen, Müllkutscher, Zahnärzte) setzen sich durch, Interessen der Allgemeinheit (Am Umweltschutz z. B.) werden lange Zeit hindurch verdrängt, die Interessen der Machtlosen (früher sagte man: der Witwen und Waisen) werden übersehen oder totgeschwiegen. Gesellschaftliche Machtgruppen entziehen sich der öffentlichen Kontrolle, und schließlich bedeute Pluralismus, daß die Aufmerksamkeit auf viele Probleme verteilt wird, so daß das eigentlich Vordringliche und Notwendige zu wenig Interesse findet. Überdies führt Pluralismus zu einem Stil der Willensbildung, der oft auf bloßes "Fortwursteln", auf "muddling-through" hinausläuft und daher kühne Impulse zu einer kreativen Politik gar nicht

aufkommen läßt: denn den Gruppen geht es vor allem um die Wahrung ihres Besitzstandes. Und endlich gibt es den Einwand der Marxisten: der Pluralismus entschärft den Antagonismus der Klassen, der Emanzipationskampf des Proletariats wird zur bloßen Sozialpartnerschaft hinabtransformiert, und das nützt den Mächtigen, schadet den Schwachen.

Übrigens gibt es auch eine scharfe katholische Kritik des Neopluralismus, und abermals aus verschiedenen Richtungen. Ein konservatives Beispiel bietet der "Pluralismus"-Artikel von Götz Briefs im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (6. Aufl., Bd. VI, 1961), wo dem Pluralismus die Leugnung der "hierarchischen, nach Wertfülle geordneten Struktur" der Einheit vorgeworfen wird, der gegenüber der Vielheit ein zu großes Recht erhalte. Der modernen pluralistischen Struktur von Staat und Gesellschaft schreibt Briefs einen "verhängnisvollen Charakter" zu, es handle sich dabei um eine "Auflösung der Staatsautorität", um die "Zerstörung der objektiven Ordnung des gesellschaftlichen Seins, insbesondere der Hierarchie des Seins". Das linke Pendant dazu könnte man etwa im Umkreis der "Theologie der Befreiung" finden: Wer den großen revolutionären Aufschwung propagiert, wird sich mit dem Pluralismus kaum befreunden, sofern er multiple Loyalitäten, multiple Richtungen des Engagements verlangt und daher die Zusammenfassung der Kräfte gerade nicht begünstigt.

Freilich: diese kritischen Einwände beziehen sich weniger auf den Pluralismus als Konzeption, sondern entweder auf eine sehr einseitige Interpretation (z. B. auf eine so starke Betonung der Pluralität,

daß man im Grunde den Laskischen Gruppenanarchismus im Sinn hat), oder aber auf bestimmte Kontextbedingungen, die die adäquate Umsetzung pluralistischer Konzepte erschweren (z. B. auf eine unterstellte Klassengesellschaft).

(Das drückt sich z. B. darin aus, daß linke Pluralismuskritiker der Sache selbst für eine postkapitalistische Gesellschaft durchaus positive Seiten abgewinnen ...).

Was bleibt noch zu sagen? Sehr vieles ... nur wenige Bemerkungen seien noch erlaubt.

Die eigentlich spezifischen Probleme von heute sind vielleicht gar nicht so sehr solche der Theorie, sondern eher solche der Praxis.

Wie sollen wir angesichts dessen Position beziehen?

Die erste These wäre wohl die, daß es zunächst einmal gilt, den Pluralismus überall da anzunehmen, zu akzeptieren, wo er aus der Not einer Sache oder um der Tugend der Freiheit willen zur Geltung kommen will. Arthur Fridolin Utz OP hat einmal die Maxime formuliert: "So viel Autorität wie nötig, so viel Freiheit wie möglich!" Wenn man die entsprechende Grundhaltung auf das Problem des Pluralismus anwenden will, ergibt sich etwa die folgende Maxime: Angesichts von Pluralitäten so viel Einheit, wie spontan möglich; über den Bereich des ungezwungenen Konsensus hinaus aber nur so viel Einheit wie nötig; denn erzwungene Einheit ist problematisch.

Konkret bedeutet das beispielsweise, daß man angesichts von Differenzen nicht von vornherein Mißtrauen entwickeln, andere Positionen und Interessen nicht von vornherein verdrängen oder vereinnahmen sollte ("Vereinnahmung" wäre es etwa, wenn man solche andere Auffassungen oder Strebungen derart ins Eigene hinein umdeuten oder umlenken wollte, daß sie ihre Authentizität verlieren, also in Entfremdung verfallen würden).

Zum andern freilich - und das wäre die zweite These - gilt es dort Widerstand zu leisten, wo der Pluralismus die Gesellschaft zu sprengen droht, wo Konflikte unerträglich werden. In dieser Hinsicht spitzt sich das Problem des Pluralismus zum Problem des Konflikts zu. Demgemäß ist auch die Ethik des Pluralismus zu einem erheblichen Teil so viel wie die Ethik des Konflikts.

Dazu gibt es noch manche mögliche Hinweise

- einerseits auf die Probleme der angesichts der Konflikte produktiven Bewußtseinshaltung,
- andererseits auf Möglichkeiten struktureller Problembewältigung, insbesondere also auf institutionelle Arrangements der Verarbeitung von Dissens und Konflikt in pluralistischen Gemeinwesen, d. h. angesichts von Interessenkonflikten und Wahrheitskonflikten.

Aber das wäre ein weiterer Vortrag.

Vielleicht genügt es, an dieser Stelle nur noch an eine alte Regel zu erinnern, die auch im pluralistischen Zeitalter nicht gering geschätzt werden sollte:

In necessariis unitas: wo und insoweit es nötig ist: Einheit;

in non necessariis libertas: wo Notwendigkeit nicht zwingt: Freiheit;

in omnibus caritas - in allem aber die Haltung, die das Wohl der anderen bejaht und demgemäß handelt.

(aus: Heinrich Schneider, Ethik des Pluralismus aus gesellschaftlich-politischer Sicht, in: Nouvelle Revue luxembourgeoise 2/1974, S. 111-121, hier 117-121)

Von hier aus ist es nun möglich, die Probleme ein Stück weiterzuführen (zumal über Konfliktstrukturen und ihre Bewältigung in den letzten Jahren intensiver diskutiert wurde als über den Pluralismus).

Zunächst sollte man sich vor Augen halten, daß es unterschiedliche Konflikttypen gibt. Eine für unser Thema besonders wichtige Unterscheidung ist jene zwischen *Interessen-* und *Prinzipienkonflikten*. In Interessenkonflikten geht es um die Verteilung knapper Güter; das geläufigste Beispiel ist das Ringen um die Verteilung des Sozialprodukts, das uns aus allen westlichen Staaten geläufig ist: Die einen versuchen ihre Position auf Kosten anderer zu verbessern, die verschiedenen Ansprüche und Forderungen stehen gegeneinander, finden unterschiedliche Einschätzung; Unternehmer und Arbeitnehmer, Industrie und Landwirtschaft, Vertreter ärmerer und reicherer Regionen nehmen am Tauziehen teil. Vielleicht einigt man sich, vielleicht schließt man einen Waffenstillstand, Vor- und Nachteile werden abgewogen, vielleicht durch flankierende Maßnahmen kompensiert — dies ist das Phänomen, an Hand dessen „Pluralismus“ in westlichen Gesellschaften meist beschrieben wird.

Aber das betrifft nur eine von mehreren Dimensionen des Pluralismus, so wie der Interessenkonflikt nicht den einzigen Konflikttyp darstellt. Wo Interessen einander gegenüberstehen, erhebt sich die Frage nach den Kriterien ihrer Beurteilung. Eine solche Beurteilung ist möglich entweder im Lichte anderer Interessen, oder aber an Hand von Maßstäben, die gleichsam jenseits dieser Ebene der Interessenartikulation oder -durchsetzung liegen. Es geht dann namentlich um Prinzipien, um Normen, um praktische Wahrheiten. So lange man sich über diese klar ist, weiß man, nach welchen Gesichtspunkten Interessen zu würdigen sind. So lange es eine Hierarchie der Ansprüche, eine Rangordnung der Bedürfnisse und der Güter gibt, und einen Konsensus eben darüber, ist der Widerstreit von Interessen nicht prekär. Was aber geschieht, wenn solche Maßstäbe selbst strittig werden, wenn Wahrheiten, Normen und Prinzipien miteinander in Konkurrenz und Widerstreit geraten? Das Problem besteht darin, daß man seine Interessen selber definieren kann, daß aber Wahrheiten und Normen unverfügbar sind. Daraus ließe sich ableiten, daß verschiedenen Konflikten unterschiedliche Ethosformen und ethische Weisungen angemessen wären: im Interessenkonflikt scheint z. B. Verständigungsbereitschaft, ja Bescheidung eine Tugend zu sein (also der Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen zum Wohle anderer), während im Prinzipienkonflikt Treue zur Wahrheit, Standfestigkeit geboten sein mag. Aber die Sache ist nicht so einfach, wie sie aussieht. Die Gegenüberstellung von Interessen- und Prinzipienkonflikten ist nämlich einigermaßen abstrakt: in aller Regel sind Interessen- und Prinzipienkonflikte miteinander verbunden oder aufeinander bezogen. Zum einen bringen politische Prinzipienkonflikte meist Interessenkonflikte mit sich: Wer sich im Dienst der Wahrheit glaubt, Normen und Prinzipien für allgemeinverbindlich hält, wird sie in der Gesellschaft durchsetzen wollen; das führt zum Streben nach Macht, zum Wettstreit um Durchsetzungschancen (und die dazu nötigen Ressourcen: Einfluß auf Massenmedien, Gewinnung von Anhängern usw.) — und eben damit ist ein Interessenkonflikt im Gang. Zum andern können Interessenkonflikte zu Prinzipienkonflikten hochstilisiert werden: auch wo es nur um pragmatisch lösbare Verteilungsprobleme geht, kann man sich moralisch engagieren; man kann sagen, die eigene Ehre stehe auf dem Spiel oder die Gerechtigkeit der Welt stehe oder falle mit der Durchsetzung der betreffenden Forderung. So ist es übrigens sehr oft. Umgekehrt ist die „geschäftsmäßige“ Austragung von Interessenkonflikten, das pragmatische, distanzierte „Bargaining“ eher die Ausnahme. Das gilt vornehmlich dann, wenn auch Interessenkonflikte öffentlich, vor einem resonanzkräftigen Publikum, ausgetragen werden, und wenn es üblich wird, Interessenansprüche mit prinzipiellen (oder „prinzipiell“ klingenden) Aussagen abzustützen, wenn also Interessenvertreter sich entsprechende Ideologien verschaffen — Rechtfertigungslehren, die mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten, so daß dann Interessenkonflikte auf der ideologischen Ebene eine quasi-prinzipielle (oder pseudo-prinzipielle) Widerspiegelung finden.

Das hat Konsequenzen. Einerseits werden prinzipielle Ansprüche verdächtigt, sie wollten nur Interessen- und Machtansprüche verbrämen. Andererseits wird artikulierten Interessen entgegengehalten, sie seien bloßer Ausdruck des Machtstrebens und müßten sich erst einmal prinzipiell legitimieren, d. h. im Lichte einer „Wahrheit der Dinge“ als berechtigt erweisen. Interessenpluralismus ist also, wenn man das Modewort verwenden darf, „hinterfragbar“ unter Bezugnahme auf Wahrheit und Legitimität; Prinzipienpluralismus ist „hinterfragbar“ unter Bezugnahme auf dahinterstehende Interessen.

Diese Mechanismen der Umfunktionierung stehen im Hintergrund jenes Prozesses, der die moderne westliche Konzeption von „Pluralismus“ erst praktikabel gemacht hat: nämlich der Transformation von Wahrheitskonflikten zu einer spezifischen Art von Interessenkonflikten. Dabei werden Prinzipien, Normgehalte, praktische Wahrheiten zu sogenannten Wertpräferenzen umgedeutet, zu „ideellen Interessen“, die mit anderen Interessen kommensurabel werden: Man nimmt sie als subjektive Meinungen, deren Anerkennung Lust verursacht, deren Ablehnung Unlust erzeugt, und deren entsprechender Geltungswert dann gegenüber anderen Vor- und Nachteilen auf die Waage gelegt werden kann. Charakteristisch hierfür ist, daß es nun möglich wird, in bezug auf Überzeugungen die Frage zu stellen: Was ist dir das wert? Oder daß umgekehrt — ebenfalls in bezug auf Überzeugungen, Gewissensurteile, „praktische Wahrheiten“ u. dgl. — die Wendung auftaucht: „Das kauf ich dir nicht ab!“. Bemerkenswerterweise sind überall da, wo es um Normen und um praktische Verbindlichkeiten geht, die Begriffe des Wertes und der Wertung, der Wertsysteme und der Wertpräferenzen schon zu Selbstverständlichkeiten unserer vorwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, ja selbst unserer philosophischen Sprache geworden. „Pluralismus“ wird z. B. darin gesehen, daß verschiedene Gesellschaften oder Gruppen verschiedene „Wertsysteme“ praktizieren — daß in manchen sogenannte „religiöse Werte“ höher stehen, in anderen dagegen sogenannte „ökonomische Werte“, u.s.f. Was dabei übersehen wird, ist der Umstand, daß der Wertbegriff selbst in die ökonomische Sphäre gehört und daher eine kategoriale Vorentscheidung bedeutet. Das weiß jeder Marxist (wenn er sich an die Denkformen Waren-produzierender Gesellschaften erinnert), das weiß aber auch so mancher Nicht-Marxist (es genügt vielleicht, an Denker wie Hannah Arendt, Carl Schmitt oder Eric Voegelin zu erinnern). *Die Umdeutung von Gewissensfragen zu Wertproblemen macht Wahrheitsantagonismen fungibel und bringt den Pluralismus der Wahrheiten und Ideen sozusagen in eine Marktwirtschaft der Meinungen ein. Und nun stellt sich erst die Kernfrage einer Ethik des Pluralismus: Was kann geschehen, damit am Ende die marktbeherrschende Position in diesem Feld nicht den Reklametüchtigsten, den Besitzern der größten Marktmacht und ihren Interessen anheimfällt — denn das sind, gelinde gesagt, nicht immer die mit dem sensibelsten Gewissen. Wahrscheinlich reicht es weder aus, den Ideenmarkt dem (vielleicht manipulativen) Mächtenspiel der Meinungsmacher zu überlassen, noch auch das arithmetische oder geometrische Mittel aller Ideologien zu errechnen und zum Maßstab der politischen Humanität zu erklären. Was aber bietet sich dann als Weg zur Bewältigung an?*

Vorerst ist es nützlich, zwei Ebenen zu unterscheiden; einmal die des Bewußtseins, und zum anderen die des institutionalisierten Handelns.

Auf der Ebene des Bewußtseins liegt es wohl in erster Linie nahe, sich der Anstrengung des Dialogs zu unterziehen: Es gilt, das Ringen um den ungezwungenen Konsensus weiterzuführen, aber auch das Ringen um Klarheit darüber, in welchen Dingen aus welchen Gründen Dissens (vorerst) bestehen bleibt. Maßstäbe und Kriterien für das Miteinander und das Gegeneinander, für die Legitimität von Einheit und Verschiedenheit müssen argumentativ ermittelt und ausgewiesen werden, und

Ansprüche auf Einheit wie auf Besonderheit müssen sich im Konfliktfall kritisch befragen lassen. Man sollte nicht von vornherein defaitistisch sein, was die argumentative Kraft der Vernunft betrifft; immerhin hat sie schon mehrmals in „pluralistischen“ Wahrheitskrisen produktiv wegweisend gewirkt — es genügt, sich an Sokrates zu erinnern (angesichts der antagonistischen Behauptungen der linken und der rechten Sophistik), oder an Thomas von Aquin (angesichts des Widerstreits der philosophischen und theologischen Weltdeutungen seiner Zeit). Vielleicht gibt es Chancen einer produktiven Synthese auch da, wo wir bislang nur die Alternative unversöhnlichen Gegenübers oder fauler Kompromisse zu sehen vermeinten.

Auf der Ebene des Handelns und der Institutionen freilich bietet sich eine Vielzahl von Strategien an, die man erst einmal zur Kenntnis nehmen und nach ihren guten und schlechten Eigenschaften beurteilen sollte, bevor man sich für eine von ihnen entscheidet. Hier und jetzt sind dazu allerdings nur wenige, vergrößernde und auswählende Andeutungen möglich.

Man kann erstens in einer pluralistischen Situation den Konflikt durchkämpfen wollen — mit allen Mitteln, im Extremfall „bis aufs Messer“. Aber das wäre ein Grenzfall. Er bedeutet den Bürgerkrieg oder eine totalitäre Struktur.

Man kann zweitens versuchen, „Koexistenz“ im Rahmen formaler Verkehrsregeln einzuführen und zu praktizieren — das ist das Rezept Immanuel Kants: Das, worin die Pluralität besteht, wird zur reinen Privatsache erklärt, die öffentliche Ordnung wird diesen Privatangelegenheiten (Weltanschauungen usw.) gegenüber zur Neutralität verpflichtet. Die Ordnung selbst wird zu einem System formaler Rechtsnormen, zu einem Kodex von Verfahrensregeln, die die Koexistenz der Leitbilder und Interessen erlaubt und Friedlichkeit der sozialen Beziehungen garantiert: „Jeder“, so sagt Kant, „darf seine Glückseligkeit auf dem Weg suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, ähnlichen Zwecken nachzustreben, nicht Abbruch tut“; das Öffentliche Recht ist dabei der Inbegriff jener äußeren Gesetze, welche die Freiheit eines jeden (beziehungsweise hier: einer jeden Gruppe) so weit einschränken, daß sie mit der Freiheit eines jeden anderen (jeder anderen Gruppe) zusammenstimmen kann.

Freilich funktioniert diese inhaltliche Entleerung des öffentlichen Lebens nicht so recht, vor allem sofern alle Rechtsinstitutionen doch auch gewisse „inhaltliche“ Neigungen haben, und insbesondere, wenn im Zeitalter der modernen Gesellschaftspolitik Interessen und Überzeugungen ins politische Spiel kommen müssen.

So bietet sich drittens ein „klassisches“ Modell der Bewältigung des Pluralismus an: seine Begrenzung und Eindämmung durch die Autorität, insonderheit die *Autorität der Vernunft*. Eine prägnante Umschreibung dieses Wegs bietet John Stuart Mill: Die Gesellschaft ist in Gruppen gespalten (Mill spricht ausdrücklich von Klassen). Aber eine Mehrheitsdiktatur wäre bedenklich. Daher muß man erstens den Zuständigkeitsbereich allgemeinverbindlicher Entscheidungen begrenzen, d. h. Grundrechte einführen, die eine Privatsphäre schützen, innerhalb derer das Leben frei gestaltet werden kann. Zweitens aber muß man da, wo tatsächlich einheitliche Regelungen getroffen werden müssen, diese Regelungen der Autorität der Vernunft unterstellen, indem die Entscheidungsvollmacht an jene übertragen wird, die durch besondere Qualitäten des Wissens und Gewissens hervorragen. Die Bevollmächtigung der Urteilsfähigsten (sozusagen der „Objektivsten“) soll die höhere Richtigkeit und Allgemeinzumutbarkeit der zu treffenden Regelungen garantieren, soll sicherstellen, daß jeder Gruppe das ihrige an Rechten und Pflichten zugesprochen wird. Im Grund handelt es sich um eine uralte Konzeption: die Freiheit der Einzelnen und Gruppen soll an das Gemeinwohl gebunden werden; worin dieses besteht, und wieweit diese Bindung gehen soll, müssen jene entscheiden, denen die Kompetenz dazu kraft ihrer Qualitäten übertragen wird.

Problematisch wird dieses Modell allerdings dann, wenn die Kriterien für diese Qualitäten selbst umstritten werden, d. h. wo Eliteansprüche fragwürdig sind. So hat man in der Epoche der Massengesellschaft ein viertes Modell der Bewältigung des Pluralismus entworfen, das sich den *Mechanismus des Wettbewerbs* zunutze macht: Es gibt eine Mehrheit von konkurrierenden Gruppen mit gegensätzlichen Zielsetzungen; aber es muß regiert werden. Also wird einer Gruppe oder Gruppenkoalition die Regierungsvollmacht auf Zeit eingeräumt; gegen Einseitigkeit wird dadurch Vorkehrung getroffen, daß eine Alternative die Chance erhält, die Regierenden zu kritisieren und abzulösen. Am elegantesten funktioniert dieser Mechanismus bekanntlich in einem *parlamentarischen Zweiparteienregime*: die Regierenden müssen um ein Maximum an Vertrauen (an Wählerstimmen) bemüht sein, werden daher die Einseitigkeit ihres Programms mildern; die Opposition muß ebenfalls auf Stimmenmaximierung ausgehen; so strebt die Linke nach Stimmengewinn von rechts, die Rechte nach Stimmengewinn von links, man tendiert zur Mitte, und es kommt zugleich zu einer Art dynamischer Gewaltenteilung zwischen den heute Regierenden (und vielleicht morgen Kontrollierenden) und den heute Kontrollierenden (und vielleicht morgen Regierenden). Der Pluralismus wird sozusagen in die Zeitdimension projiziert: die Gruppen erhalten nacheinander eine Chance des Bewerbs um die Regierungsmacht.

Das Gegenstück dazu ist das *Modell der Konkordanz*: die einheitlichen Regelungen werden auf der Basis einer „amicabilis compositio“ getroffen, alle müssen sich auf eine Lösung einigen; anders ausgedrückt: jede Gruppe hat eine Veto-Position. Das „klassische“ Modell ist die urtümliche Palaverdemokratie; aber es gibt modernere Beispiele, die freilich die Grenzen dieses Verfahrens erkennen lassen: etwa die Kultusministerkonferenz in der BRD, oder der Ministerrat der Europäischen Gemeinschaft seit de Gaulles Veto gegen die Praktizierung des Mehrheitsprinzips. Die Gefahr geht dahin, daß Entschlüsse unterbleiben oder nach dem Geleitzugprinzip erfolgen (der Langsamste bestimmt die Geschwindigkeit des Ganzen), beziehungsweise auf der Basis des bequemsten gemeinsamen Nenners. Wenn überhaupt Beschlüsse zustandekommen, dann meist nur auf Grund mühsamer Verhandlungen über „Package deals“, „Kapitulationen“ — es handelt sich dann um einen „erkauften“ Konsensus, also um Kompensationsgeschäfte, die die Bilanz der Vor- und Nachteile aus den zu treffenden Regelungen für alle Beteiligten akzeptabel machen.

Diesem fünften Modell (der Konkordanz) ähnlich ist das sechste, das des *Proporzes*: Das Prinzip der *amicabilis compositio* wird sozusagen abgeschwächt, auf die Stärkeverhältnisse hin relativiert; nicht jede Gruppe hat ein Vetorecht. Andererseits wird auch nicht — wie im Wettbewerbsmodell — ein Teil der gesellschaftlichen Kräfte ausgeschaltet und auf die spätere Chance eines Machtwechsels vertröstet, sondern der Einfluß auf die Formulierung der einheitlichen Regeln und Maßnahmen wird nach Maßgabe der relativen Gruppenmacht aufgeteilt. Die Politik ist dann nicht die des gemeinsamen Nenners (oder der zeitweise freien Bahn für die Regierungsmehrheit), sondern die Vektorsumme, also die Resultante des gesellschaftlichen Kräfteparallelogramms.

Siebtens endlich gibt es das Modell einer *funktionalen Verschränkung von Gruppen dadurch*, daß man ihnen bestimmte politische Institutionen an die Hand gibt, jedoch diese Institutionen in ein bestimmtes Zuordnungsverhältnis setzt — mit dem Effekt, daß erst ein bestimmtes Zusammenwirken der Gruppen politisch effektiv wird. Das klassische Beispiel ist etwa das Zweikammersystem, wie es von Montesquieu beschrieben wird: Aristokratie und Bürgertum werden aufeinander zu institutionalisiert. Andere Beispiele gibt es viele, vom alten aristotelischen Konzept der gemischten Verfassung bis zu James Harrington im 17. Jahrhundert.

So steht gleichsam ein reichhaltiges Warenlager an institutionellen Mustern, vorfabrizierten Strategien zur Verfügung. Die genauere Analyse würde zeigen, daß jedes dieser Modelle spezifischen Problemstellungen angemessen sein mag (das Pro-

porzsystem bietet sich für Interessenpluralismen z. B. eher an als für Prinzipienpluralismen). Und sicher könnte man noch manche andere Strukturmodelle ersinnen und erproben. Die Erfahrung der Geschichte spricht zudem dafür, daß angesichts komplexer gesellschaftlicher Konstellationen auch komplexe institutionelle Arrangements erforderlich sind (so daß es nützlich wäre, sozusagen in Richtung auf Modelle einer gemischten Verfassung weiterzudenken, um alle nutzbaren Mechanismen der Artikulation und der Bewältigung von Pluralismus fruchtbar zu machen.

Aber das wäre ein weites Feld, es geht in die vergleichende Verfassungstheorie über . . .

Vielleicht mag ohnehin mancher von uns meinen, daß mit dergleichen Erwägungen das Thema längst gesprengt wurde. Aber seit Platon und Aristoteles, seit den Begründern der europäischen Politischen Ethik, wissen wir, daß Verfassungen ein politisches Ethos institutionalisieren und daß Institutionen geronnene Entscheidungen sind. Daher gehören die Möglichkeiten institutioneller Gestaltungen durchaus mit in den Rahmen einer Ethik des Pluralismus.

Ein weiteres allerdings gehört auch noch in diesen Zusammenhang, und es ist schon in Verbindung mit dem Problem der Ökumene, an Hand einer These Karl Rahners, ins Blickfeld gerückt worden: Zwischen dem Bewußtsein und den Institutionen besteht ein dialektischer Zusammenhang. Institutionen prägen das Bewußtsein mit. Bewußtseinstellungen und Verhaltensweisen tragen ihrerseits die Institutionen und geben ihnen Leben.

Das heißt: für beide Bereiche, für die institutionellen Formen wie für die dialogischen Bemühungen gilt eine Grundregel, an der sich die Ethik des Pluralismus orientieren sollte: In necessariis unitas — im Notwendigen Einheit; in non necessariis libertas — im Nichtnotwendigen Freiheit; in omnibus caritas — in allem aber die Haltung, die das Wohl der anderen bejaht und demgemäß handelt.

Hermann J. Pottmeyer

Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt.
Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*

1. Kirche als Mysterium und als Struktur

Zunehmend melden sich mahnende Stimmen zu Wort, nachkonziliar sei zuviel über Fragen kirchlicher Struktur diskutiert worden; nun sei es an der Zeit, vom göttlichen Mysterium der Kirche zu sprechen. In der Tat, es ist genug über Strukturfragen bloß auf der Ebene innerkirchlicher Strukturfragen - als bloße Fragen der Zuständigkeiten und der Machtverteilung - diskutiert worden. Wenn aber die Ortskirchen heute ihre Mitwirkung bei gesamtkirchlichen Entscheidungen und in den Ortskirchen die Laien die Berücksichtigung ihrer Erfahrungen bei kirchlichen Entscheidungen reklamieren, geht es nur vordergründig um bloße Fragen innerkirchlicher Struktur. Vielmehr kündigt sich darin der Übergang der katholischen Kirche zu einer Weltkirche als Gemeinschaft kulturell unterschiedlich geprägter Ortskirchen an, die sich den vielfältigen Herausforderungen unserer Welt stellen. In dieser Perspektive können dann allerdings die Dimension der Kirche als Mysterium des dreifaltigen Gottes und seiner Heilsökonomie und die Dimension der Kirche als Struktur nicht getrennt werden. Fordert doch das Mysterium der Kirche die ihm angemessenen Strukturen, um geschichtlich in Erscheinung zu treten und als Heil für die Menschen wirksam und erfahrbar zu werden. In dieser Perspektive können Strukturfragen aber auch nicht allein in soziologischer und politologischer Sicht verhandelt werden, da auf diese Weise nicht jene normativen Prinzipien in den Blick kommen, welche die Struktur der Kirche theologisch bestimmen. Das zeigt nicht zuletzt die Geschichte der katholischen Ekklesiologie des letzten Jahrhunderts. War es doch nicht zuletzt das Übergewicht sozialphilosophischer Argumente und bestimmter politischer Modelle, die zu jenem Kirchenbild führte, von dem sich das 2. Vatikanum zu lösen versuchte. Wer die Kirche als Mysterium und die Kirche als Struktur voneinander trennt, beachtet nicht den we-

* In der vorliegenden Fassung sind Anregungen eingearbeitet, die in der Tagungsdiskussion vorgetragen wurden.

sentlichen Zusammenhang, den das Konzil zwischen der Kirche als geistlicher Gemeinschaft und als gesellschaftlicher Form und Erscheinung sieht (LG 8).

Die Frage nach Einheit und Vielfalt in der Kirche gehört zu diesen Strukturfragen, die heute für die Kirche im Übergang von existentieller Bedeutung sind und sich nicht bloß auf der Ebene der Strukturgestaltung erörtern lassen.

Nach biblischer Auskunft ist die Kirche grundlegend Werk Gottes. Genauer ist sie das Werk des sich durch die Sendung des menschgewordenen Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes selbst zum Heil der Menschen mitteilenden Gottes. Ebenso grundlegend ist es für die Kirche, in diese Sendung einbezogen zu sein, selbst gesandt zu sein als "Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).

Weil Gott sich als dreifaltig offenbart und mitteilt, weist die Heilsökonomie eine dreifaltige Struktur auf. Diese ist deshalb auch das Gestaltgesetz der Kirche. Überraschend für das gewohnte Denken der westlichen Theologie, die die Ekklesiologie stets eng mit der Christologie verband, ordnet das Apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche in den dritten Artikel, in das Bekenntnis zum Heiligen Geist ein. Das bezeichnet ihren genauen Ort in der Heilsökonomie: Die Kirche und ihre Sendung werden in die Perspektive der Sendung des Geistes gerückt; er ist die göttliche Macht der ständigen geschichtlichen Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Gottes in seinem menschgewordenen Sohn. Im Gegensatz zu der christomonistisch gefährdeten Ekklesiologie des Westens wird deshalb nur eine pneumatologische Ekklesiologie der heilsgeschichtlichen Sendung der Kirche gerecht. Der dritte Artikel ist seinerseits eingebettet in die trinitarische Struktur des Glaubensbekenntnisses: Die Kirche ist Werk Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Das mag eingangs genügen, um auf das grundlegende theologische Gestaltgesetz der Kirche aufmerksam zu machen, das auch das Richtmaß ihrer konkreten institutionellen Gestaltung sein muß. Denn die Kirche erweist sich nur dann als taugliches Werkzeug

des Gottesgeistes, wenn sie auch in ihrer konkreten Gestaltung Zeichen des dreifaltigen Wirkens Gottes in der Geschichte ist und dieses den Menschen erfahrbar macht.

Da wir unsere Überlegungen in einer bestimmten Entwicklungsphase des kirchlichen Selbstverständnisses anstellen, nämlich als Vollzug jener ekklesiologischen Wende, die das 2. Vatikanum einleitete, bietet es sich an, in einem zweifachen Schritt vorzugehen. In einem ersten Schritt sollen die christomonistischen Gestaltungsprinzipien und ihr theologischer Hintergrund analysiert werden, die bis zum 2. Vatikanum Einheit und Vielfalt in der Kirche bestimmten und auch heute noch - mehr oder weniger bewußt - nachwirken. In einem zweiten Schritt sollen die Auswege aufgezeigt werden, die vom letzten Konzil in Richtung auf eine pneumatologische Ekklesiologie aufgewiesen werden. Das entspricht der Aufgabe, die mir die Tagungsleitung gestellt hat.

2. Grundzüge christomonistischer Ekklesiologie

Wer die konziliare und nachkonziliare Diskussion verfolgt hat, weiß, daß es vor allem folgende Strukturfragen sind, an denen das Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche konkret wird: das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche, von Amtsträger und den übrigen Gemeindegliedern, von monarchischer und kollegialer Amtsstruktur und von Amt und freien Charismen. Nun läßt sich in der vorkonziliaren Ekklesiologie in all diesen Punkten ein gleichgerichteter Wertvorzug feststellen, sei es daß er nur praktisch wirksam ist oder auch theoretisch behauptet wird. Wir können ihn fassen als

- Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche, als
- Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde, als
- Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, als
- Vorordnung des Amtes vor den Charismen und als
- Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt.

Dazu drei Feststellungen: 1. Es ist wohl unbestritten, daß die katholische Kirche diese Präferenzen im Laufe ihrer Geschichte immer deutlicher ausgeprägt hat, jedenfalls bis zum 2. Vatikanum. 2. Nicht weniger unbestritten ist, daß in den anderen Kirchen

oder Konfessionen diese Präferenzen entweder weniger stark ausgeprägt, wenn nicht gar umgekehrt sind. Wir haben es hier also mit geschichtlich gewordenen und konfessionsspezifischen Gestaltungsprinzipien zu tun. 3. Weniger eine Feststellung als vorläufig eine Vermutung ist es, daß dieselben neben manchen geschichtlichen Bedingungen eine gemeinsame Wurzel haben, aus der sich der Richtungssinn ergibt, der diese Präferenzen verbindet.

Nun, als gemeinsame Wurzel der Präferenzen wird häufig der Christomonismus in der Ekklesiologie genannt. So der Vorwurf gegenüber der katholischen Ekklesiologie von seiten der protestantischen¹, oder der orthodoxen Theologie gegenüber der westlichen Tradition, die Reformation eingeschlossen². Unbesehen übernommen droht "Christomonismus" zu einem Schlagwort zu werden, das alles erklären soll und dann unzutreffend wird. Deshalb zunächst einige nähere Eingrenzungen.

Wer von einem ekklesiologischen Christomonismus spricht, darf nicht die Rolle und Bedeutung Jesu Christi in der Ekklesiologie leugnen wollen. Ohne die Inkarnation des Logos, den Anbruch des Reiches Gottes mit und in Jesus Christus, ohne die Sendung der Apostel und die Sammlung des Gottesvolkes, ohne Abendmahl, Tod und Auferstehung Jesu und die Notwendigkeit der Weitergabe der Jesustradition gäbe es die Kirche nicht. Christus ist Grund und Haupt der Kirche. Nicht nur das Wesen der Kirche ist christologisch zu bestimmen, auch ihre wesentlichen Strukturen sind durch das Handeln und Geschick Jesu präformiert.

Genauer besteht Christomonismus in einer Verkürzung auch der Christologie. Er konzentriert sich auf den vorösterlichen Jesus und geht von einer bestimmten Vorstellung von der Kirchengründung durch diesen aus. Man könnte vergleichsweise von einem Deismus christologisch-ekklesiologischer Art sprechen. Johann Adam Möhler

1) Vgl. W. Kreck, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981, 82-86.

2) Vgl. M. Farantos, Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigem Gott, in: Tutzingen Studien 2/1981, 56-75.

hat ihn bissig so gekennzeichnet: "Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt."¹ Die Verkürzung, der "Monismus" also, besteht darin, daß die Rolle des erhöhten Herrn, des im Heiligen Geist gegenwärtig wirkenden Christus kaum ins Gewicht fällt.

Einer der Gründe für diese einseitige Akzentsetzung ist in der konfessionellen Apologetik zu suchen. In Reaktion auf die Reformatoren, die die amtliche Vermittlung relativierten und sich auf einen unmittelbaren Zugang zum Wort Gottes beriefen, betonte die katholische Apologetik die amtliche Vermittlung und deren formale Autorität, die sie zudem glaubte historisch legitimieren zu können durch die ununterbrochene Amtssukzession, die sie wiederum auf die Kirchengründung durch Jesus zurückführte. Dabei wurde die dogmatische Aussage, Jesus ist der Grund der Kirche, transformiert in die historische Aussage: Jesus ist der Gründer der Kirche. Die formale und historische Legitimierung der Kirche, Kirche in Gestalt des Amtes, ist einer der Gründe des Christomonismus.

Dem entspricht das christomonistische Modell der Kirchenordnung, das einseitig von einer Linie bestimmt wird: von oben beginnend Christus, der Gründer und das Haupt der Kirche - sodann Petrus und die übrigen Apostel - als deren Nachfolger Papst, Bischöfe und Priester - schließlich ganz unten die Laien als gehorsame Empfänger der Christuswirklichkeit, die das Amt vermittelt. Diesem Modell entspricht der lineare Kommunikationsablauf von oben nach unten, die Autoritätspraxis in der Kirche.

Damit ist auch die Wurzel einiger der genannten Präferenzen freigelegt. Die einseitige Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche hängt eng mit der gerade beschriebenen Vorstellung von der Gründung der Kirche durch den historischen Jesus zusammen. Denn sie geschah nach dieser Vorstellung durch die Einsetzung der Hierarchie, an erster Stelle des Petrus als des Trägers des universalen Primats, wie auch die Ausbreitung der Kirche durch

1) J.A. Möhler, Rez. von Th. Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abteilung, in: ThQ 5 (1923) 497.

die Weitergabe der primatialen und episkopalen Vollmacht von Person zu Person vor sich ging. Dem entsprach die Vorstellung vieler Ekklesiologen, alle bischöfliche potestas entspringe der päpstlichen potestas als ihrem Quellgrund. Das ist zwar nicht dogmatisiert worden, wurde aber in der rechtlichen Gestaltung eigentlich so gehandhabt, die wir ruhig als zentralistisch charakterisieren können. Bezeichnend ist auch, daß im CIC von 1917 die Bezeichnung "Kirche" nur für die Gesamtkirche benutzt wurde.

Eng verbunden mit der Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche sind die Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur und des Primats vor dem Bischofskollegium sowie die Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt. In der christomonistischen Kirchenvorstellung wurzeln gleichfalls die Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und des Amtes vor dem Charisma. Es kommt ja nicht zur Geltung, daß der Christus praesens im Geist wirkt, daß der Geist in den vielen Glaubenden fruchtbar ist und zu leben beginnt und daß Kirche die Versammlung aller vom Geist Belebten ist. Das Amt steht ganz auf der Seite Christi und damit einseitig der Gemeinde oder besser den Gläubigen gegenüber. Es war herrschende Auffassung, daß das Amt die Wirkursache der Gemeinde ist¹. Die Weihe wird von der Gemeinde gelöst und wird zur vertikalen Übertragung von Vollmachten von einer Person auf eine andere². Die Substanz des Amtes ist seine rechtliche Vollmacht. Der CIC von 1917 war demnach reines Klerikerrecht. Die Gemeinde kommt fast nur noch als der dem Amtsträger zugeordnete Vollmachtbereich in Sicht. Gemeinde bzw. Kirche droht im Amt aufzugehen.

Auch das kennzeichnet also die christomonistische Ekklesiologie: das weitgehende Aufgehen der Gemeinde bzw. Kirche im Amt und

1) Vgl. Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, Düsseldorf 1982, 113.

2) Vgl. H.M. Legrand, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum, in: ebd. 158.

dessen exklusiver Anspruch, Christus zu repräsentieren. Gemeinde wird dabei vornehmlich juridisch gesehen als Verband der einzelnen gläubigen Personen, denen dann der Amtsträger gegenübertritt. Gemeinde wird nicht sakramental von der Eucharistie her noch pneumatologisch als *communio* gesehen, in der Christus durch den Geist in den Vielen lebt.

Eine der Ursachen des Christomonismus fanden wir in der konfessionellen Apologetik und der Kanonistik, jene Disziplinen, die sich lange der Ekklesiologie annahmen. Im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert wurde dann eine dogmatische Ekklesiologie entfaltet. Dabei nahm man u.a. die bereits in der Früh-scholastik¹ entwickelte Lehre von der Kirche als dem mystischen Leib Christi auf - ein biblisches Bild für die Kirche, das nun aber ausgemünzt wird zur Vorstellung von der Kirche als einem Christus prolongatus; damit verbunden ist die Gefahr einer Identifikation von Christus und Kirche in Gestalt ihres amtlichen Handelns.

Nehmen wir als Beispiel dafür die prägnante Äußerung von O. v. Nell-Breuning: "Indem der in der hypostatischen Union subsistierende Gottmensch auf Erden fortlebt in der von ihm gestifteten, unter ihm als dem Haupte seinen mystischen Leib bildenden Kirche, indem diese Kirche also nicht bloße Stiftung Christi, sondern der auf Erden fortlebende Christus selber ist, steht ein wahrhaft menschliches und doch übernatürliches Sozialgebilde in der Geschichte inmitten der Menschheit"².

Hier sind alle dabei wirksamen Momente exemplarisch beisammen: die Kirche als mystischer Leib Christi, verstanden als auf Erden fortlebender Christus in Gestalt der zugleich menschlichen wie

1) Vgl. A.M. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Früh-scholastik, in: Divus Thomas (1956) 407-419.

2) O. von Nell-Breuning, Art. Gesellschaftsordnung, in: Wörterbuch der Politik. Bd. I, Freiburg 1947, 38.

göttlichen *societas perfecta* der katholischen Kirche. Das ist es, worauf der Vorwurf des Christomonismus zielt: die triumphalistisch-ungebrochene Ineinssetzung von Christus und katholischer Kirche und ihren lehramtlichen und disziplinären Dekreten.

Als Paradebeispiel für den katholischen Christomonismus gilt das berühmte Zitat aus der "Symbolik" von J.A. Möhler: "So ist denn die sichtbare Kirche...der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben..."¹. Dieses Wort von der *incarnatio continua* war es, das die scharfe Kritik K. Barths fand². Dennoch ist Vorsicht geboten. Nur wenige Seiten vor diesem Zitat spricht Möhler davon, daß die Kirche "der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus" sei "auf eine abbildlich-lebendige Weise"³, also auf analoge Weise. "Die Kirche ist also nach Möhler zu verstehen als Abbild des Urbildes des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, als das Analog zur Inkarnation Christi"⁴. Von einer Identifikation von Christus und Kirche kann demnach nicht die Rede sein, wie K. Barth es meinte, der diese Äußerung Möhlers übersehen hat. Das Gegenüber von Christus und Kirche ist klar festgehalten.

Zudem ist Möhler der katholische Theologe des 19. Jahrhunderts, der in seinem Werk "Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus"⁵ eine konsequent pneumatologische Ekklesiolo-

1) J.A. Möhler, Symbolik. Bd. I, hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1958, 389.

2) Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. I,2, Zürich 1960, 624-628.

3) J.A. Möhler a.a.O. 353.

4) J.R. Geiselman, in: J.A. Möhler, Symbolik Bd. II, hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1960, 633f.

5) Hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1957.

gie aus der Sendung des Geistes vorgelegt hat. Dem stellt er in der späteren "Symbolik" eine konsequent christologische Ekklesiologie aus der Sendung Christi an die Seite, ohne doch das in der "Einheit" Gesagte zu vergessen. Er wollte gegenüber der damaligen protestantischen Lehre von der unsichtbaren Kirche, die er wehrlos der staatlichen Vereinnahmung ausgeliefert und in völliger Privatisierung enden meinte, das ab extra des Christusheiles betonen, die sichtbare äußere Vermittlung, die in der Menschwerdung begründet ist.

Richtig ist indes, daß die Rede Möhlers von der incarnatio continua in der Folgezeit großen Einfluß gewann. Richtig ist ferner, daß der analoge Charakter dieser Rede zwar niemals gelehnet, aber auch nicht genügend beachtet wurde, so daß die Kirche wirklich bei vielen als so etwas wie ein Christus prolongatus erschien.

Entscheidend für unser Thema ist nun, daß das keine schöne Theorie blieb, sondern sich mit jenen christomonistischen Tendenzen verband und diese verstärkte, deren Auswirkung die genannten Präferenzen waren, die somit eine dogmatische Fundierung erhielten. Die drohende Identifizierung zwischen Christus und der Kirche verband sich mit der zwischen der Kirche und dem Amt, so daß der Anspruch des Amtes auf exklusive Christusrepräsentation noch verstärkt wurde. Das ist so etwas wie - salopp gesprochen - die Dogmatisierung des Klerikalismus. Jedenfalls läuft man so Gefahr, das amtliche Handeln zu verabsolutieren und das bleibende Gegenüber von Christus und Kirche, Christus und Amt aus dem Blick zu verlieren. Der Stellvertreter Christi darf sich aber niemals an die Stelle Christi setzen.

Demgegenüber hat das 2. Vatikanum zwar die Analogie zwischen hypostatischer Union und Kirche aufgegriffen, aber sehr deutlich den analogen Charakter des Vergleichs unterstrichen, die Bedeutung dieser Analogie relativiert und durch andere Bilder und Analogien für die Kirche ergänzt. Wie sehr aber der Anspruch auf exklusive Christusrepräsentation noch nachwirkt, mag eine Äußerung Pauls VI. belegen: "Allein der Papst besitzt das Vor-

recht, den Herrn in der Geschichte und gegenüber der Welt zu vertreten; niemand anderer als er hat eine solche Fülle an Autorität"¹.

Der Zeitraum, in dem wir das Ansteigen christomonistischer Tendenzen beobachten, ist die Zeit nach der Reformation bis zum 2. Vatikanum, mit einem Höhepunkt im 19. Jahrhundert. Wie steht es nun mit dem Heiligen Geist in der Ekklesiologie dieser Zeit? Dazu zwei Feststellungen: 1. Vom Heiligen Geist ist in dieser Zeit sehr wohl, sogar sehr massiv die Rede, das aber 2. in sehr charakteristischer Verbindung und Verkürzung.

Bezeichnend ist, wie in diesem Zeitraum der Heilige Geist außer in seiner Rolle bei der individuellen Heiligung fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Hierarchie, vor allem mit deren Lehramt Erwähnung findet, aufgipfelnd in der Definition des Charismas der Unfehlbarkeit für das päpstliche Lehramt. Hier zeigt sich eine christomonistische Verkürzung. Während bei den Vätern und noch in der mittelalterlichen Schule die Sendung Christi und die Sendung des Geistes gleichrangig, wenn auch nicht gleichartig sind, ist dieses hier nicht mehr der Fall. Die Sendung des Geistes wird der Sendung Christi nachgeordnet und verliert ihre eigene Qualität. Der Geist dient fast ausschließlich dem unfehlbaren Gelingen der christologisch begründeten amtlichen Gnaden- und Wahrheitsvermittlung. Es ist aber nicht nur der ausschließliche Bezug des Geistes auf das Amt, was hier wirkt, so daß den Laien fast nur das Charisma der gehorsamen Gefolgschaft gegenüber dem Amt bleibt. Der Geistbesitz wird zu einer fast ontologischen Qualität des amtlichen Tuns, so daß der falsche Eindruck entsteht, etwa das Lehramt des Papstes sei quasi automatisch und von vornherein unfehlbar.

Hier kommt eine Entwicklung zu ihrem Höhepunkt, die in der katholischen Apologetik seit der Reformation immer stärker die

1) Insegnamenti di Paolo VI. Bd. II, Vatikan 1964, 1076.

formale Autorität des kirchlichen Lehramtes herausstellte und diese außer in der apostolischen Sukzession mit dem Beistand des Heiligen Geistes legitimierte. In dieser an sich traditionellen und legitimen Begründung steckte die Versuchung, "die Institution Kirche zu verabsolutieren und dem Lehramt die fast unbedingte Gewähr dafür zu geben, daß es vom Heiligen Geist geleitet sei"¹. Der Tendenz zur Exklusivität der Christusrepräsentation entspricht also die zur Exklusivität des Geistbesitzes, seine Monopolisierung beim Amt.

Was das für die Autoritätspraxis in der Kirche bedeuten kann, hat am krassesten der Löwener Professor Thomas Stapleton (+ 1598) zum Ausdruck gebracht. "Was den Glauben betrifft, so soll das christliche Volk nicht darauf achten, was gesagt wird, sondern darauf, wer es sagt..."².

Diese Entwicklung, die durch Übersteigerung des formalen Autoritätsanspruchs auf einen entmündigenden Autoritarismus hinausläuft, zeigt sich auch in den Katechismen, in denen im 19. Jahrhundert die Kirche fast nur noch als amtliche Institution erscheint.

Wie die eben erwähnte Quasi-Ontologisierung des Geistbesitzes zustandekam, läßt sich wieder an einem Beispiel offizieller Lehre ablesen, das ähnlich wie die Rede von der incarnatio continua zeigt, welche schwerwiegende Folgen eine nur leichte Akzentverschiebung haben kann.

In seiner Enzyklika über den Heiligen Geist "Divinum illud munus" von 1897 schreibt Leo XIII.: Wie Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Heilige Geist ihre Seele³. Pius XII. nimmt diese

1) Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 142.

2) Th. Stapleton, De Principiis fidei doctrinalibus (1572) lib. X cap. V; vgl. H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton, Trier 1966.

3) DS 3328.

Aussage in seiner Enzyklika "Mystici Corporis" von 1943 auf¹. Beide Päpste berufen sich auf Augustinus. Bei ihm heißt es: Das, was die Seele für unseren Leib ist, ist der Heilige Geist für den Leib Christi, der die Kirche ist². Das ist ein Vergleich, eine Analogie, welche - darauf kommt es besonders an - die Funktion betrifft, eine Analogie der Funktionen: Wie die Seele im Leib wirkt, nämlich als Lebensprinzip, so wirkt der Heilige Geist in der Kirche. Wie heißt es dagegen bei den beiden Päpsten? Der Heilige Geist ist die Seele der Kirche. Das ist keine funktionale, sondern eine ontologische Aussage. So aber droht ein ekklesiologischer Monophysitismus, die Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, die Identifikation von Kirche oder besser Amt und Geist.

Auch hier hat das II. Vatikanum den ursprünglichen Sinn unter Berufung auf die Väter wiederhergestellt. In der Kirchenkonstitution "Lumen gentium" Nr. 7 heißt es: "Damit wir aber in ihm (Christus) unablässig erneuert werden, gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip - die Seele - im menschlichen Leib erfüllt".

Ansätze zu einer Quasi-Ontologisierung des Heiligen Geistes gab es auch in der dogmatischen Ekklesiologie dieser Zeit. In seiner auch heute noch bemerkenswerten Dogmatik nennt M.J. Scheeben die Kirche "eine Art von Inkarnation des Heiligen Geistes"³. Der englische Konvertit und spätere Kardinal Henry Edward Manning,

1) DS 3808.

2) Augustinus, Sermo 267,4 (PL 38,1231).

3) M.J. Scheeben, Gesammelte Schriften. Bd. VI/2, Freiburg 1954, 362, Nr. 1612.

einer der heftigsten Verfechter einer extensiv verstandenen päpstlichen Unfehlbarkeit spricht im Anschluß an die Lehre vom mystischen Leib davon, daß der Heilige Geist mit dem mystischen Leib in einer Art hypostatischer Union untrennbar verbunden sei¹.

Die Rede vom Heiligen Geist begegnet uns in diesem Zeitraum also in einer christomonistischen Konstellation. Christomonistisch heißt also nicht einfach Geistvergessenheit. Wie mit einer verkürzten Christologie haben wir es vielmehr mit einer verkürzten Pneumatologie und in Folge davon mit einer verkürzten Ekklesiologie zu tun. Die verkürzte Pneumatologie verstärkte noch einmal jene Präferenzen, deren Wurzel wir im Christomonismus gefunden haben.

Nicht näher eingehen kann ich hier auf die von einigen orthodoxen Theologen aufgestellte Behauptung, die römisch-katholische Ekklesiologie sei eine direkte Folge des "Filioque" der westlichen Trinitätslehre, welche auf eine Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Sohn herauslaufe. Nach V. Lossky folgt daraus die Unterordnung des Charismas unter die Institution, des Prophetismus unter den Juridismus, der Mystik unter die Scholastik, der Laien unter den Klerus, des gemeinsamen Priestertums unter die Amtshierarchie und schließlich des Bischofskollegiums unter den päpstlichen Primat². Zweifellos ist diese monokausale Erklärung zu grobschlächtig, und andere orthodoxe Theologen haben ihr widersprochen³. Dennoch gibt es in der katholischen Ekklesiologie die Unterordnung der pneumatologischen unter die christologische Dimension. Es hilft auch nicht der Einwand, daß der Protestantismus am "Filioque" festgehalten habe, ohne daraus die von V. Lossky

1) Vgl. E. Purcell, *Life of Cardinal Manning*. Bd. II, London 1895, 795f.

2) Vgl. A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme. Du personnalisme en pneumatologie*, in: *RThL* 6 (1975) 3-30.

3) Vgl. ebd. 15.

genannten Konsequenzen zu ziehen. Denn "die Betonung des päpstlichen Primats und der Institution der Kirche im römischen Katholizismus hat ihre perfekte Parallele im Beharren der Reformationskirchen auf dem Primat des geschriebenen Wortes in seiner Funktion als Kriterium zur Beurteilung der Aktivitäten des Geistes - eine Parallele wenigstens im Hinblick auf die ekklesiologische Anwendung trinitarischer Gedanken"¹. Eine Strukturgleichheit trotz unterschiedlich gewichteter Ekklesiologien in der westlichen Tradition gibt immerhin zu denken.

Eines ist sicher: Defizienzen im notwendigen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie haben Auswirkungen auf die Ekklesiologie gezeitigt. Unsere bisherige Analyse hat jedenfalls gezeigt, daß es nicht genügt, in die katholische Ekklesiologie, so wie sie sich geschichtlich ausgebildet hat, hier und dort verstärkt pneumatologische Elemente einzuführen. Es ist ja auch eine halbierte Christologie, die hier im Spiel war. So wie Gott sich in seiner Heilsökonomie immer deutlicher als dreifaltig offenbart hat, muß auch die Ekklesiologie vom Formgesetz der trinitarischen Struktur der Heilsökonomie geprägt sein, muß Kirche ihre Wahrheit und Wirksamkeit als Kirche des dreifaltigen Gottes erkennen und gewinnen.

Einen ersten Schritt in diese Richtung hat zweifellos das 2. Vatikanum vollzogen. Ist damit alles das, was wir als christomonistische Phase der Ekklesiologie und Kirchenstruktur analysiert haben, der Geschichte zuzurechnen, weil diese Phase historisch abgeschlossen ist? Das ist meine Meinung nicht, ja ich bezweifle sogar, daß so etwas in so kurzer Zeit abzuschließen historisch möglich ist. Der ekklesiologische Christomonismus ist so stark prägend und als legitimierende Stütze einer bestimmten Struk-

1) D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (= Beiheft 39 zur ökumenischen Rundschau), Frankfurt 1981, 39.

tur und Praxis so erwünscht gewesen und mit dieser so eng verbunden, daß wir damit rechnen müssen, daß sie lange nachwirkt. In Struktur und Praxis sogar noch, wenn in der Theorie die Weichen bereits anders gestellt worden sind. Wenn wir uns im folgenden mit Texten des 2. Vatikanums beschäftigen, erweist sich die Wahrheit des oben Gesagten sowohl für das Konzil selbst wie für die Nachkonzilszeit in aller Deutlichkeit: Neben unübersehbaren Neuansätzen bleiben ebenso eindeutige Merkmale christomonistischer Kirchentheorie und -struktur erhalten. Das Konzil selbst und wir heute noch befinden uns in einer Phase des Übergangs, deren Ende offen ist.

Nach dem vorher Gesagten liegt es auf der Hand, daß wir unser Augenmerk besonders darauf richten müssen, ob es dem Konzil gelingt, die Verkürzung sowohl der Christologie wie der Pneumatologie zu überwinden, und ob das nur als Flickschusterei an einer im übrigen schon christomonistisch geprägten Kirchenkonzeption geschieht oder im Grundansatz. Es soll deshalb zuerst der Grundansatz des Konzils geprüft werden und dann hinsichtlich der früheren Präferenzen festgestellt werden, ob sich hier ein Wandel vollzogen hat.

3. Auf dem Weg zu einer pneumatologischen Ekklesiologie

a) Überwindung des Christomonismus im ekklesiologischen Grundansatz des 2. Vatikanums

Gewandelt hat sich - das sei zuerst angemerkt - schon die Vorstellung von der Stiftung der Kirche. Diese wird in LG 5 nicht mehr auf einen isolierten vorösterlichen Gründungsakt zurückgeführt, sondern auf das ganze Leben und Wirken Jesu, auf seinen Tod, seine Auferstehung und die Geistsendung.

Bemerkenswerter noch ist ein Satz im Kapitel über den eschatologischen Charakter der Kirche in LG 48: "Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen. Auferstanden von den Toten, hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heils-

sakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt...". Durch die Aktion des erhöhten Christus und des Geistes wird also Kirche, durch den irdischen Jesus zwar grundgelegt, erst zur Kirche, nämlich zu dem, was ich für die vielleicht wichtigste konziliare Bestimmung der Kirche halte, zum Heilssakrament des Geistes. Der Heilige Geist bewirkt, daß Jesus Christus zu den "Vielen" wird. Was vor Ostern ist, der Jüngerkreis, ist noch nicht Kirche, weil Jesus noch ein einzelner ist. Erst nachdem die geschichtliche Existenz Jesu Christi als Individuum aufgehoben ist in seiner neuen eschatologischen Existenz, kann aus dem individuellen Leib der pneumatische Leib werden, der sich geschichtlich aus den Vielen zusammenfügt. Hier werden zwei Bestimmungen aufgenommen, die bei Paulus, Johannes und den Kirchenvätern die Sendung des Geistes kennzeichnen: Er bewirkt die eschatologische Existenz Christi, und er fügt die Vielen zur koinonia, zur communio. Und er bewirkt, daß die Kirche nicht für sich selbst bleibt, sondern sich auf die Vielen ausstreckt, eben Sakrament für die Welt ist. Der Geist wird damit - wie es Y. Congar ausdrückt - zum ko-instituierenden Prinzip der Kirche¹. Der orthodoxe Theologe John Zizioulas meint dasselbe, drückt es aber anders aus: Christus instituiert die Kirche, der Geist konstituiert die Kirche. Der Unterschied der beiden Präpositionen ist für ihn wichtig. Das "in-", dt. "ein-", bezeichnet das Vorgegebensein, daß nämlich die Kirche nicht unser, sondern Gottes Werk in Christus ist, von ihm verfügt. Das "con-", dt. "mit, zusammen", besagt etwas, an dem wir auf Antrieb des Geistes verantwortlich mitwirken, was uns also als Subjekte einbezieht und zusammenfügt². Jedenfalls steht fest, daß das Konzil im Grundansatz von Kirche den Geist und die Vielheit ins Spiel bringt.

1) Vgl. Y. Congar a.a.O. 116.

2) Vgl. J. Zizioulas, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, 139.

Konsequent macht das Konzil einen weiteren entscheidenden Schritt, der im Grundansatz die christomonistische Verkürzung aufbricht: Es nimmt den Geistbesitz unter die Bedingungen der vollen Kirchengliedschaft auf. Es genügt dazu nicht mehr wie in der christomonistischen Ekklesiologie die äußere Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Verband. LG 14: "Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitz des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind...". "Die Kirche kann sich als gesellschaftliche Größe also nur definieren, wenn sie darin den Geist einschließt"¹. Diese Bedingung fehlt im neuen CIC.

Schließlich wird die christomonistisch enggeführte Analogie zwischen hypostatischer Union und Kirche aufgesprengt, und die gesellschaftliche Größe Kirche als Instrument des Geistes gesehen. LG 8: "Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)." Damit ist die frühere Quasi-Identifizierung - der Heilige Geist ist die Seele der Kirche -, die ein Zurückbleiben der kirchlichen Organe hinter ihren Auftrag fast denkunmöglich machte, aufgegeben. Und da im selben Artikel Nr. 8 zugleich der bloß analoge Charakter des Vergleichs zwischen hypostatischer Union und Kirche unterstrichen wird, ist auch hier das Rückgrat des Christomonismus gebrochen.

Was bewirkt der Geist in der Kirche? Er ist das Prinzip der Sammlung und der Vielfalt, vor allem der Vielfalt. So im Ökumenismusdekret UR 2: "Dies ist das Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannig-

1) Y. Congar a.a.O. 116.

faltigkeit der Gaben schafft". Um zu zeigen, daß Einheit und Vielfalt - wie im Christomonismus - nicht einen Artagonismus bilden, der nur durch die Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt aufgehoben werden kann, wird die Aussage zugleich durch das trinitarische Band verbunden: "Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen". Und daß die Einheit nicht durch Aufhebung der Vielfalt Gestalt gewinnt, sondern als Versammlung der Vielfalt in der alle umfassenden *communio catholica* als Werk des Geistes bringt das Missionsdekret AG 4 zum Ausdruck: Am Pfingsttag "wurde die Vereinigung der Völker in der Katholizität des Glaubens vorausbezeichnet, die sich durch die Kirche des Neuen Bundes vollziehen soll, welche in allen Sprachen spricht, in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt und so die babylonische Zerstreuung überwindet."

Der Heilige Geist ist aber nicht nur Prinzip der synchronen Vielfalt, sondern auch der diachronen. Er ist nämlich das Prinzip ständiger Erneuerung der Kirche (LG 8.9; GS 21.43) und treibt die Kirche an, neue Formen zu finden und neue Wege zu gehen (PO 18.22; AG 40). Er ist es nämlich, "durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt" (DV 8).

Der Geist ist sogar das Prinzip, das die Vielfalt der getrennten Christen verbindet. Denn es besteht mit ihnen "sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geist, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist" (LG 15). Und der Ökumenismus wird "dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes" zugeschrieben (UR 4). Nimmt man hinzu, daß der Geistbesitz ein entscheidendes Moment der Kirchengliedschaft ist, deutet sich hier auf pneumatologischer Basis eine Gemeinschaft unter Christen an, die der institutionellen Einigung der Kirchen vorangeht und wie sie sich heute schon in manchen charismatischen Gruppen, in Ordensgemeinschaften oder in Taizé verwirklicht.

Schließlich und darüberhinaus ist der Geist das Prinzip einer Vielfalt von Gaben und Gnaden, die sich außerhalb des Christentums finden. So im Missionsdekret AG 4: "Ohne Zweifel wirkt der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde". Und weiter: "Bisweilen geht (der Heilige Geist) sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit voran, wie er sie auch auf verschiedene Weise unablässig begleitet und lenkt". Die Bedeutung dieser Aussage von einer gewissen Priorität des Geistes für die Überwindung des Christomonismus wurde bisher kaum wahrgenommen. Während der Westen die Christologie der Pneumatologie vorordnete - eine der Wurzeln des Christomonismus -, war es im Osten umgekehrt. Liturgisch zeigt sich das in der unterschiedlichen Priorität von Taufe und Firmung, die mindestens bis zum 4. Jahrhundert in Syrien und Palästina vor der Taufe gespendet wurde und später im Osten in Verbindung mit der Taufe, während der Westen die beiden Sakramente trennte und die Firmung später als die Taufe spendete¹. In der Schrift ist beides zu finden. Einmal wird dort der Geist durch Christus verliehen und erst nach seiner Auferstehung, zum andern ist er schon vor Christus wirksam und dann bei dessen Menschwerdung und Taufe. Das 2. Vatikanum kennt jetzt also wieder auch eine Priorität des Geistes und seiner Sendung, so daß auch das Verhältnis zu den Nichtchristen in Bewegung gekommen ist.

An dieser Stelle ist zum ersten Mal auf die Gefahr des Pneumatomonismus aufmerksam zu machen, der genauso wie der Christomonismus in verschiedenen Ausdrucksformen Gestalt gewinnen kann. Eine dieser Formen ist es, die christomonistische Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie einfach umzukehren. In der Ekklesiologie bedeutet das, an die Stelle der Institution der Kirche durch Christus deren Institution durch den Heiligen Geist zu setzen. Y. Congar² findet einen Ansatz dazu bei L. Boff, wenn

1) Vgl. J. Zizioulas a.a.O. 127-129.

2) Vgl. Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 113. 116.

dieser schreibt: "Jesus verkündete nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes... Als Institution gründet die Kirche also nicht, wie allgemein behauptet wird, auf der Inkarnation des Wortes, sondern auf dem Glauben an die Macht der Apostel, die aus der Kraft des Heiligen Geistes die Eschatologie in die Zeit der Kirche transponierten..."¹. Praktisch könnte damit ein Verhalten legitimiert werden, das unter Berufung auf ein höheres Recht oder eine tiefere Einsicht von sich aus die Ordnung der Kirche ändert. Das verbindet sich dann leicht mit umlaufenden Geistvorstellungen, die im Heiligen Geist das Prinzip des Lebendigen als eines gleichsam anarchischen Luftzugs sehen, der die Fenster und Türen der Kirche aufreißt, oder den Geist als Symbol des Unberechenbaren sehen - Der Geist weht wo er will -, also als Inbegriff ungestalteter Dynamik, als Geist des Widerspruchs gegen alles Gestaltete und alles Überlieferte.

Diese Vorstellung kann sich nicht auf die Schrift berufen. Nach ihrem übereinstimmenden Zeugnis erinnert der Geist Christus. Es gibt keine - wie Scheeben fälschlich übertreibend sagte - "Art von Inkarnation des Heiligen Geistes". Und der Geist ist auch nicht das Prinzip anarchischer Gestaltlosigkeit, sondern die Gestaltungsmacht Gottes. Die maßgebende Gestalt des Geistes ist Gottes schöpferisches Wort selber, das Welt und Kirche gestaltet. Wenn also das Konzil sagt, daß der Heilige Geist die organische Struktur und Eintracht der Kirche immerfort stärke (LG 22), ist das kein christomonistischer Rest.

Nachdem wir nun gesehen haben, daß das 2. Vatikanum im Grundansatz einen Schritt zur Überwindung der christomonistischen Ekklesiologie gemacht hat, ist zu prüfen, ob und wie sich das auf jene Präferenzen auswirkt, deren christomonistische Wurzeln wir erkennen zu können meinten. Sollte sich hier etwas geändert haben, wäre das eine nochmalige Bestätigung für den chri-

1) L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980, 92.95f.

1) Vgl. J. Zizolowicz a. a. O. 132.

stomonistischen Charakter dieser Präferenzen.

b) Auswirkung auf die Gestaltungsprinzipien kirchlicher Struktur

Was also die Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche betrifft, hat sich hier nach allgemeiner Bekundung so etwas wie eine "kopernikanische Wende" vollzogen. Nicht mehr die Ortskirche kreist um die Gesamtkirche, sondern die Kirche Gottes ist in der Feier jeder Ortskirche gegenwärtig. Das eigentümliche Verhältnis von Gesamt- und Ortskirche, wonach die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Ortskirchen besteht (LG 23), wird pneumatologisch begründet. Von den Ortskirchen heißt es in LG 26, sie seien "je an ihrem Ort im Heiligen Geist... das von Gott gerufene neue Volk". In LG 13 nimmt das Konzil den alt- und ostkirchlichen Zentralgedanken der koinonia oder des Sobornost auf: "Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geist in Gemeinschaft...". Daß die *communio ecclesiarum* eine Einheit in Vielfalt bedeutet, wird gleich anschließend ausgeführt: "Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird." Die Fülle der Vielfalt in Einheit, nicht die christomonistische Einheitlichkeit ist Werk des Heiligen Geistes. Vor allem der strukturbildende Begriff "*communio*" oder "*koinonia*", der wie kein anderer die Ekklesiologie des 2. Vatikanums kennzeichnet, ist eindeutig pneumatologisch bestimmt: Der Heilige Geist ist der Geist der *communio*.

So ist es also die Struktur der Kirche als *communio ecclesiarum*, in der der Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt zur Auswirkung kommt. Als Gemeinschaft von Ortskirchen, die legitim durch ihre jeweilige Tradition und Kultur geprägt sind (wie das Konzil wiederholt betont: SC 37-40,123; OE 2,5; UR 14,16-19;

LG 13,23; AG 8-11,16,22-23,26; GS 53-55,58,61,91), kann die katholische Kirche sich nur als Einheit in Vielfalt vollziehen: Das ist der qualitative Begriff von Katholizität im Unterschied zu dessen früherer quantitativer Auffassung. Mit Recht hat man deshalb das 2. Vatikanum als Auftakt dazu bezeichnet, daß sich die katholische Kirche als Weltkirche vollzieht, es bedeutet den Anfang vom Ende des Eurozentrismus.

Auch an dieser Stelle ist vor der Gefahr einer Ausdrucksform des Pneumatomonismus zu warnen, wenn nämlich aus einer Vorordnung der Pneumatologie vor der Christologie die Vorordnung der Ortskirche vor der Gesamtkirche gefolgert wird, was zu einer Art "Kongregationalismus" führt¹. Die Geistwirkung zielt indes nicht auf die Autarkie von Orts- und Nationalkirchen, sondern auf das lebendige Ineinander von Orts- und Gesamtkirche, eben auf *communio* und lebendige Kommunikation.

Was die an zweiter Stelle genannte christomonistische Präferenz angeht, die Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, so ist auch hier zweifellos ein Wandel anzumerken. Dazu ist nach dem bereits Gesagten nicht viel hinzuzufügen, weil darüber schon viel geschrieben wurde. Die kollegiale Verfaßtheit des Bischofsamtes herauszustellen war nach der christomonistischen Übersteigerung des Zentralismus ein besonderes Anliegen des Konzils. Sie hat ihren Grund nicht nur in der Kollegialität des Apostelkreises (worauf das Konzil besonders abhebt), sondern ist auch Ausdruck der *communio ecclesiarum*, die im handlungsfähigen Bischofskollegium die ihr entsprechende Wirkstruktur innerhalb der Kirchenleitung erhält. Wie die *communio* - dieser Ausdruck wird nun auch auf das Verhältnis von Papst und Bischöfen und der Bischöfe untereinander angewendet - ist auch das Bischofsamt sowohl christologisch wie pneumatologisch in der Pfingstsendung begründet (LG 21). Ausdruck der *communio* ist die recht verstandene Konziliarität der Kirche; LG 22 verweist auf die überkommene synodale und konziliare

1) Vgl. J. Zizioulas a.a.O. 132.

Praxis der Kirche, und das Konzil verstand sich selbst wie die Konzilien der Alten Kirche als ein pfingstliches Ereignis.

Natürlich konnte die Lehre von der Kollegialität des Bischofsamtes die Lehre vom Primat des Papstes nicht unberührt lassen. Immerhin konnte das 2. Vatikanum an eine Aussage des 1. Vatikanums anknüpfen, nach dem es zur Pflicht des Primats gehöre, die göttlich rechtliche Zuständigkeit der Bischöfe anzuerkennen, zu festigen und zu verteidigen (DS 3061). Trotz der erneut bekräftigten rechtlichen Unabhängigkeit des Papstes in der Ausübung des Primats steht fest, daß der Papst pflichtgemäß sein Amt nicht ohne Einbeziehung der kollegialen Verantwortung und nur unter Förderung des Subjektseins der Ortskirche ausüben kann; sein Amtsscharisma wird ihm dazu verliehen, die christologisch-pneumatologische Struktur der Kirche zu wahren.

In diesem Zusammenhang kann ein pneumatomonistisches Mißverständnis der Kollegialität und Konziliarität auftreten, der "Konziliarismus". Im Blick auf ein solches Mißverständnis bei den Orthodoxen zieht der orthodoxe Theologe J. Zizioulas den 34. Kanon der sog. Apostolischen Kanones (um 380) heran, der das altkirchliche Prinzip erkennen läßt. "In diesem Kanon werden zwei Prinzipien aufgestellt, die man als Grundlage der Synode bezeichnen kann. Das erste Prinzip verlangt, daß es in jeder Kirchenprovinz ein Oberhaupt geben muß - eine Institution der Einheit. Dieses eine Oberhaupt kann weder seinen Sitz durch Rotation wechseln noch durch ein kollektives Amt ersetzt werden. Die örtlichen Bischofskirchen können nichts ohne die Anwesenheit des 'Einen' tun. Auf der anderen Seite enthält derselbe Kanon ein zweites fundamentales Prinzip, nämlich daß der 'Eine' nichts ohne die 'Vielen' tun kann. Es gibt kein Amt oder keine Institution der Einheit, in dem bzw. in der die Gemeinschaft nicht in irgendeiner Form ihren Ausdruck findet. Es gibt keinen 'Einen', der nicht gleichzeitig 'Viele' ist - geht es hier nicht um das gleiche wie in der pneumatologisch geprägten Christologie...? Wenn die Pneumatologie ein Konstitutiv der Christologie wie der Ekklesiologie ist, dann wird es unmöglich, sich Christus

als Einzelperson vorzustellen, das heißt losgelöst von seinem Leib, den 'Vielen', oder sich ein Bild von der einen Kirche zu machen, ohne sie zugleich als 'viele' zu denken. Um diesen Punkt abzuschließen, sei noch einmal betont: Die orthodoxe Kirche wird völlig falsch verstanden, wenn man sie nur für eine Konföderation von Ortskirchen hält. Das orthodoxe Kirchenverständnis erfordert, zumindest in meiner Sicht, eine Institution, die dem Eins-Sein der Kirche und nicht nur ihrer Vielfalt Ausdruck verleiht. Die Vielfalt aber ist nicht dem Eins-Sein untergeordnet: sie ist für das Eins-Sein konstitutiv. Beide Elemente, das Eins-Sein und die Vielfalt, müssen in einer Institution zusammenfallen, die über ein zweifaches Amt verfügt; das Amt des 'Ersten' und das Amt der 'Vielen' (die Leiter der Ortskirchen)"¹.

Schließlich haben wir noch zu untersuchen, wie es der Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und des Amtes vor dem Charisma auf dem Konzil ergangen ist. Beide Präferenzen hängen eng zusammen. Auch hier gilt das Prinzip, das wir für die Ebene der obersten Kirchenleitung bereits feststellten und das sich aus einer pneumatologischen Christologie herleitet; das Prinzip nämlich: Der "Eine" - der Amtsträger - kann nicht ohne die "Vielen" - die übrigen Gemeindeglieder - sein, und die "Vielen" können nicht ohne den "Einen" sein.

Dieses Prinzip hat das Konzil in mehreren Ansätzen aufgenommen, und jedesmal zeigt sich, daß das christomonistische Prinzip der exklusiven Christusrepräsentanz und des exklusiven Geistbesitzes durch das Amt nur pneumatologisch durchbrochen werden kann. Auf der einen Seite heißt es, daß die Amtsträger die Salbung des Heiligen Geistes erhalten, um in persona Christi capitis handeln zu können (PO 2). Andererseits werden alle Getauften durch die Taufe und die Salbung mit dem Heiligen Geist zu einem geistlichen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (LG 10). Wie einerseits das Lehramt der Hirten unter der Führung des Geistes steht, wird andererseits auch dem ganzen Volk Gottes die Führung des Geistes zugesprochen, das in seiner Gesamtheit die Salbung

1) Ebd. 134f.

des Heiligen Geistes empfangen hat und deshalb im Glauben nicht irren kann (LG 12). Auch wenn der Priester in der Liturgie in persona Christi handelt, ist doch das integrale Subjekt der actio liturgica die ganze Gemeinde.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Doppelrolle des Amtsträgers. Wenn er in persona Christi handelt, handelt er zugleich in persona Ecclesiae. Das drückt heute noch das "Wir" des Zelebranten aus; früher wurde es deutlicher in der altkirchlichen Form der Bischofsbestellung, die unter Beteiligung der Gemeinde geschah und streng gemeindebezogen als relative Ordination vollzogen wurde. Diese Doppelrolle ist theologisch nur im Rahmen einer pneumatologischen Christologie zu begründen, wenn nämlich der Leib des erhöhten Christus durch die Kraft des Geistes die "Vielen" umfaßt. Wenn also die repraesentatio Christi durch das Amt die repraesentatio auch und gerade des gegenwärtig handelnden erhöhten Christus ist, ist sie wahrhaft nur dann eine solche, wenn sie sich als repraesentatio der Gemeinde vollzieht. Solche repraesentatio geschieht aber nicht nur als mystisch-verborgene, sondern muß gesellschaftlich vermittelt werden.

Dem hat das Konzil dadurch Rechnung getragen, daß es wiederholt auf den bilateralen Charakter und die Reziprozität der Beziehungen zwischen Amtsträgern und Gläubigen hinweist. Auch die auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens eingerichteten Räte sollen dieser Vermittlung dienen. Die Form solcher Vermittlung mag nicht zwingend sein, die Vermittlung selbst ist zwingend, soll nicht die repraesentatio Christi durch das Amt selbst in Frage gestellt werden. Daß manche Amtsträger die durch Unterlassung der notwendigen Kommunikation mit und der Rückbindung in der Gemeinde gegebene innere Infragestellung ihrer ureigenen Rolle als Stellvertreter Christi noch nicht begriffen haben, kann nur die Nachwirkung der christomonistischen Ekklesiologie und Amtstheologie sein; und das gilt vom Papst bis zum Pfarrer.

"Tempel des Heiligen Geistes", wie das Konzil die Kirche wiederholt nennt (PO 1; AG 7.9), ist die Kirche nicht zuletzt durch die Mannigfaltigkeit der in ihr wirkenden Charismen. Die Charis-

menlehre gehört zu den deutlichsten pneumatologischen Stücken des Konzils, in dem der Geist als Prinzip der Vielfalt zur Sprache kommt (LG 12; AA 3). Darauf ist hier nicht näher einzugehen. Jedenfalls wird hier die christomonistisch begründete Exklusivität des Geistbesitzes beim Amt entscheidend gebrochen. Den Gläubigen kommt nicht mehr nur das Charisma des Gehorsams zu, sondern durchaus solche Geistesgaben, die sie zu einer aktiven Rolle nicht nur hinsichtlich des Weltzeugnisses, sondern auch innerhalb der Gemeinde befähigen, ja ohne die die Amtsträger ihr Amt nicht sachgerecht ausüben können. Die gesellschaftliche Vermittlung der "Vielen", die zur repraesentatio Christi durch das Amt gehört, ist deshalb ein pneumatologischer Vorgang, Tempel des Heiligen Geistes im Vollzug. Die Charismen, "Erstlinge des Geistes" und "Angeld unserer Erbschaft", wie das Konzil sie nennt (LG 48), sind in besonderer Weise die offenbaren Zeichen der eschatologischen Würde und Bestimmung der Kirche.

Eine pneumatomonistische Umkehrung des Christomonismus ist es, wenn man das Amt nur als Charisma unter Charismen betrachtet. Das Verbindende ist, daß jedes Charisma zu einem konkreten Dienst gegeben wird. Auch der Amtsträger bedarf des Charismas, und die Kirche hat die Verbindung von Amt und Charisma nie aufgegeben, wenn sie vor der Weihe das persönliche Charisma des Kandidaten prüft und mit der Weihe die Gabe des sogenannten Amtcharismas verbunden glaubt. Der Unterschied liegt in der Eigenart des Hirtendienstes, dem die Leitung der Gemeinde anvertraut ist, damit er die Gemeinde beim Evangelium hält und die Einheit der Gemeinde wahrt. Die dafür nötige Vollmacht ist nicht mit den anderen Diensten verbunden. Sie ist vielmehr in der apostolischen Sendung und Beauftragung begründet, da der Dienst der Leitung nur im Auftrag des eigentlichen Hirten der Gemeinde, Jesus Christus, ausgeübt werden kann und darf. Der Dienst der Einheit - ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4,5) - und die Dienste der "Vielen", die den Leib des erhöhten Christus bilden (Eph 4,4), können allerdings nur in der communio der wechselseitigen Ergänzung gelingen, die der Geist wirkt. Das Wächteramt des Hirtendienstes gegenüber den anderen Diensten ist darin begründet, daß der Geist Christus erinnert und die Charismen

ihre Geistgewirktheit am Evangelium ausrichten und bewähren müssen. Trotz seines besonderen Auftrags und seiner dadurch bedingten Stellung in der Öffentlichkeit der Kirche ist der Hirtendienst dennoch nicht von höherem Rang als die Vielfalt der anderen Dienste. Einheit und Vielfalt sind grundsätzlich gleichrangig. Wenn sich das im Erscheinungsbild der Kirche häufig noch anders ausnimmt, wirkt darin die lange währende christomonistische Bevorzugung der Einheit vor der Vielfalt geschichtlich nach.

c) Praktische Konsequenzen

Am Schluß des zweiten Schritts noch ein Wort zu den praktischen Konsequenzen, die die Ablösung der christomonistischen Ekklesiologie haben könnte und sollte. Wir hatten gesehen, daß dieser eine hierarchologisch-klerikale und zentralistische Rechtsgestalt entsprach und ein einliniger Kommunikationsablauf von oben nach unten. Daß eine Kirche, die sich als communio ecclesiarum und communio fidelium versteht, anders gestaltet sein muß, versteht sich von selbst. Das Subjektsein der Teil- und Ortskirchen wie der Gläubigen muß als rechtlich gesicherte Handlungsfähigkeit in Erscheinung treten. Communio bedeutet aber nicht Einebnung der verschiedenen Gaben und Aufträge, sondern gerade das Inspielbringen der unterschiedlichen Rollen, die lebendige Kommunikation, das Zu- und Miteinander: Der "Eine" nicht ohne die "Vielen", die "Vielen" nicht ohne den "Einen" - wie Christus nicht ohne den Geist und der Geist nicht ohne Christus handelt. Modelle einer solchen Vernetzung, die aber nicht einfach imitiert werden können, bietet in vieler Hinsicht die Alte Kirche, die sich als Netz in Eucharistiegemeinschaft miteinander kommunizierender Teilkirchen darstellt, die - sei es bei der Bischofsbestellung und -weihe, sei es im gegenseitigen Austausch oder auf Synoden - die gemeinsamen Angelegenheiten gemeinsam berieten und durchführten. Daß eine solche Einheit, die ihre Mitte weniger in einer starken Zentralregierung als im gemeinsamen Herrenmahl hatte, nur im Geist der eucharistischen communio gelingen kann, hat die Geschichte gleichfalls gezeigt. Diese Erfahrung haben wir inzwischen auch wieder machen können in den synodalen Gremien der Nachkonzilszeit. Communio

bedarf eines bestimmten Klimas und bestimmter innerer Einstellungen.

Auch hier, auf der Ebene der Strukturen und der Praxis, ist wieder auf die Gefahr einer Art von Pneumatomonismus aufmerksam zu machen. Es ist jene Vorstellung, die Geist und *communio* begreift als unmittelbare Gemeinsamkeit, als unvermittelte Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Welt. Geist wird hier also gedacht als Gegensatz zur Vermittlung der Weltbeziehung durch den Logos, der die Welt zusammenhält und rational erfaßt werden kann, etwa als soziologische Gesetzmäßigkeit. Dieses Mißverständnis zeigt sich etwa dann, wenn die Pfarrgemeinde als *communio* nach dem Modell einer Primärgruppe, etwa als Familie (Pfarrfamilie!) oder Freundesgruppe gestaltet werden soll. Meist wird das zu einer frustrierenden Ideologie, da es den soziologischen Gegebenheiten nicht entspricht. Zudem droht die vereinnahmende Umarmung die Vielfalt zu ersticken. So haben manche Pfarrer alle Verbandsstrukturen in ihrer Pfarrei zugunsten der Rätestruktur zu eliminieren gesucht.

Dieses Mißverständnis tritt auch auf, wenn man unter Berufung auf eine oft falsch verstandene Unterscheidung von "Gemeinschaft und Gesellschaft" (Ferdinand Tönnies) die spontane Ortsgemeinschaft der Institution Kirche gegenüberstellt, etwa bei mancher falschen Idealisierung von Basisgemeinde. Das ist, wie die Soziologen uns zu Recht sagen, einfach Romantik. Wenn der Theologe sagt, die *communio* gründe auf der Einheit des Glaubens und der Sakramente im Heiligen Geist, so ist das zwar richtig. Es bedarf aber gesellschaftlicher, auch rechtlich geordneter Vermittlungen, damit solches auf Dauer lebensfähig ist: Wir sind nun einmal Geist in Welt und Glaube muß sich inkarnieren¹.

Dasselbe gilt für jenes Mißverständnis, das Geist als individuelle Unmittelbarkeit zu Gott jenseits aller sozialen und traditionellen Bindungen auffaßt; seine soziale Form ist das charismatische Konventikel.

1) Vgl. P. Fransen, Die kirchliche *communio*, ein Lebensprinzip, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, 178-183.

4. Kirche als Werk des dreieinigen Gottes - Einheit in Vielfalt

Eine pneumatologische Ekklesiologie griffe schließlich zu kurz, würde sie übersehen, daß der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses, der Artikel vom Heiligen Geist und der Kirche und - nicht zu vergessen - von der eschatologischen Vollendung des Menschen, umfaßt wird von der trinitarischen Struktur des Glaubensbekenntnisses. Auch wenn wir uns hier wieder auf die Fragestellung von Einheit und Vielfalt in der Kirche beschränken müssen, trägt der trinitarische und eschatologische Aspekt Entscheidendes zu unserem Thema bei.

Das Konzil hat diese Aspekte - Kirche als Werkzeug des Geistes, eingespannt in eine trinitarisch strukturierte Heilsökonomie, die auf die eschatologische Vollendung der Menschen zielt - in dem wenig beachteten siebten Kapitel der Kirchenkonstitution über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche zusammengefaßt: "Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche..., bis wir das vom Vater uns in der Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil 2,12)" (LG 48).

Als Werk des dreieinigen Gottes und Werkzeug des Geistes, in dem sich Gott der Vater durch Jesus Christus selbst mitteilt, wird die Kirche zum Abbild des dreifaltigen Gottes. Das Konzil zieht daraus ausdrücklich Konsequenzen für die Einheit und Vielfalt in der Kirche, indem es Gedanken der Kirchenväter aufnimmt. In "Lumen gentium" Nr. 4 heißt es in Anlehnung an Cyprian, Augustinus und Johannes von Damaskus: "So erscheint die ganze Kirche als 'das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk!'. Und im Ökumenismuskonkordat Nr. 2 wird von der Einheit der Kirche gesagt: "Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Person."

Damit wäre in der Tat das Motiv für das Programm einer trinitarischen Ekklesiologie angeschlagen, die die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche zusammenführt. So wie die Perichorese der beiden Naturen in Christus, worauf sich der Kernpunkt katholischer Ekklesiologie bezieht, umgriffen ist von der Perichorese, dem In- und Zueinander der drei Personen in Gott¹, so finden auch die christologische und pneumatologische Wirklichkeit von Kirche zur Einheit in Vielfalt im Urbild der einen Kirche, im dreifaltigen Gott. Die Kirche ist nur dann lebendig, wenn der lebendige Gott, der dreifaltiges Leben ist, in ihr lebt und das auch in ihrer Struktur zum Ausdruck kommt.

So ist die Kirche als Volk Gottes, des Vaters, die Versammlung aller zum Glauben Berufenen, welche die gemeinsame Würde und Sendung verbindet. Sodann ist sie Leib Christi, der das Haupt seines Leibes ist und den ganzen Leib durch sein Evangelium, seine Sakramente und den Dienst der zum Apostelamt Berufenen zusammenfügt. Schließlich ist sie Tempel des Heiligen Geistes, der in den Vielen je nach seiner Gabe wirkt und Gemeinschaft schafft.

Wird einer dieser trinitarischen Bezüge unterbewertet oder vergessen, wird Kirche zutiefst gestört. Wird der Bezug zum Vater vergessen, schwindet die gemeinsame Würde und Sendung aus dem Blick, die Grundlage der *communio*. Wird die Kirche nicht mehr als der Leib Christi verstanden, bricht die *communio* der Ortskirchen in die vielen Kirchentümer auseinander, die sich gegeneinander auf den Geistbesitz berufen. Wird schließlich vergessen, daß die Kirche Tempel des Heiligen Geistes ist, erstarrt sie zu einer Hierokratie, dem Zerrbild der *communio*.

Somit gibt der christliche Begriff des dreifaltigen Gottes der Vielfalt neben der Einheit grundsätzlich gleiche Würde und gleichen Rang. "Während für die Antike die Vielheit nur als Zerfall der

1) Vgl. M. Schmaus, Art. Perichorese, in: LThK² VIII, 274-276; P. Stemmer, Perichorese, in: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. XXVII (Bonn 1985) 9-55.

Einheit erscheint, gehört für christliches Glauben, das trinitarisch glaubt, von vornherein die Vielheit mit gleicher Würde in die Einheit hinein"¹.

Die Gestalt der Kirche als Einheit in der Vielfalt ergibt sich aber nicht nur aus ihrem Ursprung, sondern nicht weniger aus ihrer Sendung. Als Abbild des dreifaltigen Gottes und Werkzeug des Geistes ist die Kirche von ihrem Wesen her missionarisch. Sie ist Realsymbol für die sich übersteigende Liebe Gottes, und zwar durch den Geist. Im Geist schenkt sich der Vater dem Sohn und dieser sich dem Vater; Geist stellt die Ekstase von Vater und Sohn dar. Im Geist setzt der Schöpfer die Welt als das andere seiner selbst und gibt den Menschen zum verantwortlichen Mitgestalter der Schöpfung frei. Im Geist vollzieht der Vater durch Jesus Christus seine Selbsthingabe für die Erlösung der Welt und erwählt die Kirche, den pneumatischen Leib des erhöhten Christus, zum Mittel und Werkzeug, durch das er sich geschichtlich weitervermittelt; nicht als willenloses Werkzeug, sondern als zu personaler Partnerschaft freigesetztes ministeriales Mitsubjekt der weitergehenden Heilsgeschichte, von dessen missionarischem Einsatz oder Versagen die Beschleunigung oder Verzögerung der Vollendung des Gottesreiches abhängt.

Da es aber die konkreten Menschen in ihrer personalen Existenz und geschichtlichen und kulturellen Prägung sind, die Gott beruft und als Glieder der Kirche in seinen Dienst nimmt², vollzieht die Kirche nur dann die Bewegung Gottes im Geiste mit, wenn sie den unterschiedlichen Kulturen, in denen die Menschen

1) J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 222.

2) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika "Redemptor hominis" Nr. 14: "Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seiner persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins... ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist."; vgl. H.J. Pottmeyer, Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von "Gaudium et Spes" in "Redemptor hominis", in: TrThZ 94 (1985) 173-187.

leben, Heimatrecht in der Kirche gibt und - sofern sie sich dazu anbieten - als Ausdrucksformen und -mittel im Dienst ihrer Sendung anerkennt. Die Überwindung des Eurozentrismus und einer christomonistischen Kirchenstruktur ist deshalb nicht nur eine Notwendigkeit, die der Kirche von außen aufgedrängt wird, sondern ist die Forderung einer Ekklesiologie, die sich in pneumatologischer Perspektive des trinitarischen Gestaltgesetzes der Kirche bewußt wird. Sie ist ein Moment in der vom Geist vorwärtsgetriebenen Geschichte der Selbstmitteilung Gottes, in der das einmalige Christusereignis "Wurzel fassen und Frucht tragen will in einer Menschheit, die sich durch die Kulturen, die menschlichen Räume und den Ablauf der Zeit hindurch vervielfältigt und unendlich diversifiziert"¹.

In der Treue Gottes und dem Ein-für-allemal der Erlösungstat Jesu Christi ist es begründet, daß die Kirche nicht nur ihrer Erwählung und Berufung nach von Gott her sein gelingendes Werk, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes bleibt trotz der Sünden ihrer Glieder. In Glaube, Hoffnung und Liebe wird sie es ständig neu auch im Vollzug durch ihre Glieder, als Gemeinschaft der Gläubigen. Als Gemeinschaft der Gläubigen, die in Glaube, Hoffnung und Liebe versagen, bleibt sie aber vorläufig auch ständig hinter ihrer Berufung zurück. Das setzt die eschatologische Differenz: Die Kirche ist als Gemeinschaft der Gläubigen noch auf dem Weg zu ihrem Ziel, wahre Kirche Gottes zu sein und Abbild seiner dreifaltigen Selbstmitteilung in Liebe. Der Weg, auf dem sie in ihre Wahrheit kommt, ist Jesus Christus. Der Geist, der die Kirche belebt und leitet, nimmt von dem, was Jesu Christi ist (Joh 16,4) und ruft ihn in Erinnerung (Joh 14,26), seine Botschaft vom Reich Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung. So ist die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und ihre Inhalte das Grundgesetz einer Kirche, die in der Wahrheit Christi, ihres Hauptes, eins bleibt und zugleich in der geistgeschenkten Vielfalt ihrer Gestaltungen und Gaben "sich ausweitet und gelangt zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3,19)" (LG 7)².

1) Y. Congar, Der Heilige Geist, 189.

2) Vgl. H.J. Pottmeyer, Die Frage nach der wahren Kirche, in: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3, Freiburg 1986.

Hermann Steinkamp

Zum Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen

O Daß ich das folgende soziologische Statement mit diesem Thema überschrieben habe, basiert auf zwei Grundannahmen.

O.1 Das Thema des Kongresses hat offenbar einen konkreten "Sitz im Leben", nämlich gegenwärtige binnenkirchliche Konflikte (Theologie der Befreiung, Boff-Prozeß, Niederlande-Disziplinierung etc.), in denen die Option für eine "pluralistische" Kirche und Theologie auf massive Widerstände stößt, d.h. mit Machtpositionen kollidiert. Das Tagungsthema ist also nicht rein wissenschaftlich-akademischer Natur, etwa den Zusammenhang von Pluralismus und Kreativität, oder die ästhetische Pluralität von Präfationen und Meßgewändern betreffend.

O.2 Pluralität/Pluralismus sind eigentlich keine originär soziologischen Themen. Sie lassen sich m.E. soziologisch sinnvoll nur erörtern im Zusammenhang mit den Theoremen Konsensbildung, Systemerhaltung, countervailing power, und insofern eben mit dem Thema Macht.¹ Daß von "sozialen Systemen" die Rede ist, bedeutet keinen Hinweis darauf, daß ich vor allem systemtheoretisch argumentieren will, sondern den Versuch, das Thema gewissermaßen analytisch zu verfremden: Natürlich beziehen sich die Überlegungen auf die katholische Kirche, aber (soziologisch) eben insofern sie einen bestimmten Sonderfall eines sozialen Systems darstellt.

1. Als erstes möchte ich feststellen, daß es nicht die soziologische Perspektive zum Pluralismus-Problem gibt, sondern mindestens ebenso viele, wie es soziologische Schulen gibt.

1 Eine Art Brücken-Funktion zwischen politologischer und soziologischer Perspektive des Pluralismus-Problems bildet das Konzept der countervailing power (vgl. "Pluralismus" und "power, countervailing", in: Lexikon zur Soziologie, hg. von W. Fuchs u.a., Öpladen 1978).

Ähnlich wie es in der Politologie eine rechte und eine linke Pluralismus-Kritik zu unterscheiden gibt [die "rechte" Kritik (z.B. Eschenburg, C. Schmitt) fürchtet, die "Herrschaft der Verbände" könne die Autorität und Einheit des Staates gefährden; die "linke" bezweifelt, ob - angesichts des Klassenwiderspruchs - die pluralistischen Postulate überhaupt einzulösen sind¹], lassen sich auch die wesentlichen soziologischen Positionen typisieren:

1.1 Das Interesse der eher ("konservativen") Soziologenschulen (Struktur-Funktionalismus, Systemtheorie) gilt - im Zusammenhang des Pluralismus-Problems - den Bedingungen und Mechanismen der Systemerhaltung, näherhin den Agenten der Konsensproduktion. Das können sowohl Subsysteme sein (z.B. Verbände) als auch die jeweilige entsprechende Systemfunktion (Leitung, Verwaltung, Management etc.).

Nach A. Etzioni² lassen sich einige empirisch überprüfbare Bedingungen angeben, unter denen das Pluralismus-Postulat als mehr oder weniger eingelöst gelten kann:

- z.B. daß soziale Systeme mehr oder weniger Bedürfnissen-sensibilität entwickeln und dementsprechend mehr oder weniger authentischen (vs. erzwungenen) Konsens produzieren;
- z.B. daß soziale Systeme aufgrund mehr oder weniger ausgeprägter Steuerungsflexibilität (vs. Rigidität) mehr oder weniger gesellschaftliche Macht in politische überführen. (Beispiel: Die IKV verfügt über mehr "gesellschaftliche" als "politische" Macht in der BRD-Kirche.)
- z.B.: "Gesellschaften unterscheiden sich danach, wieweit ihre Kultur 'staatsbürgerlich' [i.e. geprägt durch das Konzept eines 'allgemeinen Willens'] oder 'parteilich' [i.e. 'kompetitiv', geprägt durch ein Konzept einer Pluralität von Minderheiten, von denen der Staat selbst eine

1 Vgl. - auch zum Folgenden - W. Marhold, Die Diskussion des Pluralismuskonzepts in soziologischer und politologischer Sicht, in: Religionspädagogische Beiträge, 6/1980, 41-56.

2 Die aktive Gesellschaft, Opladen 1975

ist] ... und in welchem Ausmaß ihre Regierungsbehörden Teil ihrer Supraorganisationen oder nur eine weitere Reihe von Interessengruppen sind."¹ [Beispiel: Wo steht im Normal- bzw. Zweifelsfall die DBK in einem Konflikt zwischen ZdK und KJG?]

- z.B. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) die Art, wie Wissen/Information und Macht in den Kontrollzentren miteinander verbunden sind: "In Nicht-Demokratien sind die hauptsächlichsten aufwärts gerichteten Kommunikationsverbindungen verschiedene Nachrichtendienste, Berichte der Bürokratie usw. Diese Kanäle neigen dazu, Informationen zu verzerren, und je stärker die Verzerrung ist, um so rigider sind die Eliten."² [Beispiele: Rom - Holland, Rom - Brasilien, Nicaragua usw.]

Sofern die genannten Beispiele die Antworten nicht bereits vorwegnehmen, könnten analytische Fragen an die Pluralismusfähigkeit der katholischen Kirche lauten:

- Wie steht es um das Verhältnis von Konsensproduktion und Kontrolle?
- Wie authentisch (d.h. "bedürfnissensibel") schätzen wir den jeweils produzierten Konsens in kirchlichen Subsystemen ein (bzw. wie "erzwungen")?
- Wie "parteilich" erscheinen die Machtzentren (Rom, DBK) in Konfliktfällen? [Vgl. auch die Leitung der Nordelbischen Landeskirche im Konflikt um die 'politischen Pfarrer'!]

1.2 Die eher "linken" Soziologien (Neo-Marxismus, Interaktionismus, Wissenssoziologie) bezweifeln die Möglichkeit eines wirklichen Machtgleichgewichts. Nach U. Jaeggi gehört die Annahme, das Machtgleichgewicht in modernen Gesellschaften sei durch die Pluralität der Interessengruppen garantiert, "zu den eindrucklichsten politischen Mythen unserer Zeit. Unzweifel-

1 A.a.O. 518

2 Ebd. 516

haft gibt es eine Vielzahl von Interessengruppen. Aber es handelt sich um eine Hierarchie (Hervorh. v. St.) der Interessengruppen."¹ Das Interesse der "linken" Soziologen richtet sich also auf den Zusammenhang von Pluralität und Macht, näherhin auf die ideologische Funktion der Rede von Pluralismus, die die wirklichen Machtunterschiede zu verschleiern sucht. H. Marcuses Begriff der repressiven Toleranz bezeichnet diesen Sachverhalt ebenso wie die Feststellung von H. Pross, daß angesichts der objektiven Tendenzen zu fortschreitender, länderübergreifender Industrialisierung, zunehmender ökonomischer Konzentration und Bürokratisierung die Rede vom Pluralismus eine Ideologie sei, "die die Funktion hat, die Individuen über den zunehmenden Druck der Vergesellschaftung sowohl zu täuschen als zu trösten"².

Während die bürgerliche Soziologie und einzelne Soziologen aus den Ostblock-Staaten mit marxistischem Hintergrund sich mit der Frage eines sozialistischen Pluralismus befassen³, beharrt der dogmatische Marxismus-Leninismus auf seinem Verdikt des Pluralismus als monopolkapitalistisch-imperialistischer Ideologie, die vor allem dazu dient, den Klassenwiderspruch zu verschleiern und zu diesem Zweck eine Mehrzahl gleichberechtigter Wahrheiten zu suggerieren.⁴ In diesem Punkt ähneln sich übrigens linke und rechte Pluralismuskritik: auch bestimmte doktrinäre metaphysische Positionen sind bekanntlich mit der Idee eines Pluralismus von Wahrheiten und Weltandeutungen nicht vereinbar.⁵

1 U. Jaeggi, Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik, Frankfurt 1973, 50.

2 H. Pross, Zum Begriff der pluralistischen Gesellschaft, in: M. Horkheimer (Hg.), Zeugnisse. Festschrift für Th.W. Adorno, Frankfurt 1963, 439-450, 450. Vgl. auch "Pluralismus", in: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie, Berlin 1983.

3 Vgl. W. Marhold, a.a.O. 54.

4 Vgl. "Pluralismus", in: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie, a.a.O.

5 Vg. H. Czuma, Macht gegen Dialog, Fribourg 1983, 11ff und passim.

2. Spezifisch kirchliche Erscheinungsformen von Macht (die im Zusammenhang des Pluralismus-Problems relevant erscheinen)

Es dürfte bereits deutlich sein, daß sich Probleme der Systemerhaltung und Konsensbildung im speziellen Sozialsystem Kirche soziologisch eher noch ähnlich stellen wie in anderen sozialen Systemen. Dagegen gibt es in der katholischen Kirche erst recht kein Äquivalent zu Phänomenen von countervailing power, wie sie etwa Gewerkschaften, Berufsverbände u.ä. pressure groups repräsentieren. Daß ein Pluralismus von Herrn Kardinals Gnaden kein wirklicher Pluralismus ist, sondern allenfalls der Nährboden einer Atmosphäre repressiver Toleranz, dürfte jedenfalls ohne weitere Belege deutlich sein.

Im folgenden soll, ebenfalls skizzenhaft, das Verhältnis von Macht und Pluralismus an drei Erscheinungsformen von Macht vertieft werden¹, zumal die wechselseitige Erklärung von Macht- und Konsensprozessen die Frage "allzu schnell auf feste Gleise" schiebt.²

2.1 Zur Interdependenz von Privilegierung und Legitimität

Die erste fiktive Grundsituation in H. Popitz' berühmtem Versuch über "Prozesse der Machtbildung" handelt von jenem Kreuzfahrtschiff, auf dem eine bestimmte Anzahl von Liegestühlen eine Zeitlang nach dem Modell verteilt wird, daß sie jeweils derjenige benutzt, der sie gerade frei findet. Die Zahl der Stühle entspricht normalerweise dem Bedarf. Bis in einem bestimmten Hafen neue Reisende einsteigen, die die Stühle mit Beschlag belegen, künftig nach dem Prinzip des Privatbesitzes dauernd als "besetzt" kennzeichnen,

1 Ich orientiere mich dabei an H. Popitz' klassischem Essay über "Prozesse der Machtbildung", Tübingen 1968 (1976).

2 Vgl. ebd. 6.

wechselseitig freihalten und so die Passagiere in zwei Gruppen teilen: solche, die Liegestühle "besetzt" haben und solche, die keinen "Besitzanspruch" mehr haben. Popitz demonstriert an diesem Beispiel dreierlei: den Organisationsvorsprung der "plötzlich" und "zufällig" Privilegierten (obwohl Minderheit!), die Kollision zweier widersprechender Ordnungsvorstellungen (zeitweiliges Nutzungsrecht bei Bedarf und dauerhafter Besitzanspruch) sowie den Mechanismus der wechselseitigen Bestätigung der "Besetzer" in ihrem Recht auf die Liegestühle und den daraus für das Bewußtsein der "Privilegierten" resultierenden Effekt der Legitimität ihrer Ordnungsvorstellung.

Obwohl zwei grundsätzlich verschiedene Modelle (Pluralismus!) für die Verteilung/Nutzung der Liegestühle bestehen, setzt sich das eine dauerhaft durch; der Zustand wäre von der Mehrheit allenfalls durch eine Art Revolution zu verändern, wozu (neben dem offenkundigen Organisations-Nachteil) auch das entsprechende gemeinsame Bewußtsein fehlt.

Wer - um das Beispiel auf Kirche zu übertragen - in der Kirche die Privilegierten sind und welche Funktion im Prozeß der Legitimitäts-Beschaffung die alte Zauberformel von der "heiligen Ordnung" (Hierarchie) spielt, dürfen Sie selbst raten.

Daß die Macht der Privilegierten nur soweit reicht, wie die Nicht-Besitzer dauerhaft ihr Bedürfnis nach Liegestühlen lebendig erhalten, ist eines der vielen Details, die hier aus Zeitgründen nicht expliziert werden können (vgl. das Nachlassen der Wirksamkeit der Drohung mit ewigen Höllenstrafen und die Zunahme von Kirchenaustritten!).

2.2 Monopolbildung

Das zweite Beispiel H. Popitz' erzählt von einem Gefangenenlager, in dem eine kleine Gruppe von vier Männern eine ungewöhnliche Solidarität entwickelt, die wenigen gemeinsamen Habseligkeiten teilt, ihre jeweiligen Kompetenzen additiv

einsetzt und dadurch den Bau des einzigen Herdes zustandebringt, der im Lager existiert. Durch die Konstruktion des Herdes begründen sie ein Monopol insofern, als sie als einzige warme Speisen herstellen können. Wie im Liegestühle-Beispiel scharen sie einen Kreis von Privilegien-Nutznießern um sich, die gegen gelegentliches Entgelt in Form von warmem Essen das Monopol der Herd-Besitzer gegen die große Zahl der Neider verteidigen.

In der römischen Kirche wacht eine Minderheit über ein Wahrheits-Monopol, das von einer Mehrheit längst faktisch - wenn auch selten offiziell und konzertiert - bestritten wird. Wie H. Czuma (Macht gegen Dialog, a.a.O.) gezeigt hat, dominiert in der römischen Kirche nach wie vor das metaphysische Weltbild alle Versuche, es als eines von mehreren denkbaren Weltbildern zu definieren und damit zu relativieren. Gegen die normative Rangfolge von Freiheit und Wahrheit, wie sie die Ethik des demokratischen Diskurses postuliert, besteht das System der Metaphysik auf der Priorität der Wahrheit. Pluralität ist in diesem Weltbild allenfalls als Produkt defizitärer Wahrheit denkbar, Gewaltverzicht nicht - wie im Diskurs-Modell - die oberste Norm des Miteinander.

In diesem Beispiel dürfen Sie raten, wer diejenigen Nutznießer des Monopols sind, die als Gegenleistung das Monopol erhalten helfen.

Auch hier eine Zusatzbemerkung: Nur scheinbar bezieht sich das Wahrheits-Monopol ausschließlich auf "normative Macht" bzw. "normative Mittel" (i.S. der Herrschaftstheorie K.O. Hondrichs¹), also z.B. auf die Möglichkeiten der Ausschließung von Abweichlern. Faktisch verfügen jedoch die Wahrheits-Monopolisten gleichzeitig über die entscheidenden materiellen Ressourcen des Systems (Kirchensteuermittel, Einfluß auf die Verteilungsmodi bei Adveniat/Misereor usw.).

1 Vgl. K.O. Hondrich, Theorie der Herrschaft, Frankfurt 1973, 71.

2.3 Macht und Internalisierung von Ordnungsvorstellungen

Das dritte Beispiel von H. Popitz schildert den Prozeß der Machtbildung in einer Erziehungsanstalt: Einer Gruppe von insgesamt 13 Jugendlichen (14- bis 15jährige) wurde eine weitgehende Selbstverwaltung zugestanden. Als bald bildete sich um einen Chef eine Machtzentrale von insgesamt vier Jungen, die eine Hilfsgruppe von weiteren drei Jungen dazu einsetzte, folgendes Umverteilungssystem der Frühstücksbrote durchzusetzen: Jeder der restlichen sechs Jungen mußte eines seiner beiden Brote an das Machtzentrum abliefern, das seinerseits die zusätzlichen Brote für besondere Dienste als Lohn verteilte, z.B. an die "Hilfstruppe". Wenn einer der unterdrückten sechs Jungen aufmuckte, wurde er bestraft: Schlafdecke entzogen, ggf. Prügel.

Wiederum entsteht eine "Schichtung": Mächtige, deren Helfers-
helfer und Unterdrückte. Zuschauer gibt es bald nicht mehr.

Popitz demonstriert an diesem Beispiel den Effekt der Ordnung als Ordnung. Nach einiger Zeit bestätigen selbst die Unterdrückten das System dadurch, daß sie es praktizieren; aus dumpfer Gewöhnung wird allmählich Gefolgschaft, und zwar durch die innere Anerkennung (Internalisierung) der entstandenen Ordnung, die als solche selbst den durch sie Benachteiligten ein Minimum an Sicherheit und Orientierung bietet. (In Popitz' Sprache: Es entsteht Basislegitimität; die Kehrseite übrigens der im ersten Beispiel geschilderten Prozesse der Legitimitätsbildung.) Das Machtsystem bietet allen Beteiligten Ordnungssicherheit und stabilisiert sich dadurch selbst.

Eine solche Ordnungssicherheit ist natürlich im Bewußtsein der ihr Unterworfenen um so effektiver, je mehr Elemente nicht-empirischer Art ihre Begründung enthält (Hierarchie, Offenbarung), weil solche Begründungen bekanntlich kognitive Dissonanz verringern. Jedenfalls müssen gerade in der Kirche Versuche, countervailing power zu etablieren, Pluralität zu praktizieren, mit dem Effekt der Internalisierung von Ordnungssicherheit rechnen.

Auch bei der Übertragung dieses Beispiels auf das Sozialsystem Kirche gibt es selbstverständlich Möglichkeiten zu raten, Zuschreibungen vorzunehmen, vorrangig Betroffene zu benennen.

Im übrigen leitet das Beispiel zur psychologischen Sichtweise des Pluralismus-Problems über.

Hermann STENGER

PLURALITÄTSTOLERANZ -

EIN PSYCHOLOGISCHER ASPEKT PASTORALER KOMPETENZ

Die folgenden Überlegungen stützen sich auf das schicksalsanalytische Konzept von Leopold SZONDI und auf dessen Weiterführung durch Werner HUTH. SZONDI entwickelte eine Ich-Theorie¹, die HUTH zur psychologischen Erklärung der Charakterstruktur von ideologischen Persönlichkeiten heranzieht². Da jeder ideologische Charakter zugleich ein intoleranter Charakter ist, erweisen sich die Entwürfe von SZONDI und HUTH als geeignet, die Phänomene der Pluralitätstoleranz und der Pluralitätsintoleranz psychologisch zu deuten.

1. Das Ich als "Pontifex oppositorum"

Mit Pluralitätstoleranz ist in unserem Zusammenhang die Fähigkeit gemeint, die Vielfalt in der Kirche nicht nur relativ angstfrei ertragen, sondern in ihr auch das Wirken des Geistes wahrnehmen zu können. Sie ist gleich weit entfernt von ichschwacher Standpunktlosigkeit und von ideologischer Erstarrung der Person. Die Fähigkeit zu souveräner Pluralitätstoleranz setzt voraus, daß ein Mensch mit Hilfe seines Ichs und dessen Funktionen die inneren und äußeren Gegensätzlichkeiten zu überbrücken vermag³. SZONDI nennt dieses stark und zugleich elastisch gewordene Ich einen "Pontifex oppositorum"⁴, ein Brückenbauer-Ich. Die dynamische "Statik" dieser "Ich-Brücke" besteht darin, daß die von SZONDI und HUTH angenommenen vier grundlegenden Ich-Funktionen zu einer ganzheitlichen Ich-Struktur verbunden sind. Durch das ständig wechselnde Zusammenspiel der vier Funktionen - SZONDI spricht in diesem Zusammenhang von einer "Ich-Umlaufbahn"⁵ - gewinnt die Identität des einzelnen Menschen ihre individuelle Gestalt. Nur Menschen mit einem genügend belastbaren Pontifex-Ich sind - politisch gesehen - im Stande, mit einer demokratischen Einstellung in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft zu leben⁶. Ekklesiologisch gesehen sind sie diejenigen, die zu tatsächlicher, das heißt zu nicht nur ideologisch verkündeter, sondern zu praktisch gelebter Koinonia fähig sind und damit zur Anerkennung sämtlicher

Charismen, auch der prophetisch-kritischen, welche den einzelnen Gemeinden und der gesamten Kirche zu ihrem Aufbau von Gott verliehen worden sind. Konnte dieses Pontifex-Ich nur mangelhaft ausgebildet werden, dann ist die Pluralitätstoleranz und damit die pastorale Kompetenz gemindert oder sie fehlt ganz. HUTH hat überzeugend dargestellt, daß dieses Defizit auch eine Störung der Glaubensfähigkeit hervorruft⁷. Mit "Glaubensfähigkeit" ist hier das anthropologische Substrat des Glaubens im theologischen Sinn des Wortes gemeint. Ferner bringt es eine tiefgreifende Beeinträchtigung des Lebens in einer Gemeinschaft mit sich, sei es im Staat, im Großraum der Kirche oder im kleinen Bereich der Gemeinde.

2. Die Ambivalenz der Ich-Funktionen

SZONDI und mit ihm HUTH unterscheiden vier Ich-Funktionen: Das Ich ist fähig zur Projektion, zur Inflation, zur Introjektion und zur Negation. Es handelt sich bei diesen Funktionen grundsätzlich um die positive Ausstattung der Psyche zum Aufbau der vollen Identität der jeweiligen Person und zur Bewältigung ihrer Lebensaufgaben. Jede der vier Funktionen kann jedoch alle Macht des Ichs usurpieren und so zur Ursache von Ideologiebildungen werden. Die Ich-Funktionen haben also entweder eine identitätsfördernde oder eine ideologisierende und dadurch identitätsmindernde Wirkung. Diese mögliche doppelte Wirkung soll nun für jede der vier Funktionen beschrieben werden.

2.1 Die Fähigkeit zur Projektion

Der Begriff "Projektion" wird in den meisten Psychologien als ein negatives psychisches Faktum gewertet. SZONDI dagegen versteht unter Projektion zunächst neutral die Fähigkeit, unbewußte Bedürfnisse in die Außenwelt hinauszuverlegen. Die Projektionsfähigkeit ist im "Partizipationsdrang" mitenthaltend, in dem Verlangen nach "enthebender Teilhabe" (LERSCH)⁸.

Diese Ich-Funktion bewährt sich als identitätsfördernd, insofern sie eine Komponente der Hingabe- und Intimitätsfähigkeit ist und dadurch beziehungs- und gemeinschaftstiftend wirkt. Sie ist an allen Transzendierungsvorgängen beteiligt, die zu

einer naturhaft-religiösen Daseinserfahrung führen können. Sie spielt auch eine wichtige Rolle im Vertrauen- und Glauben-können des Menschen.

Beansprucht dieses Vermögen jedoch die absolute Alleinherrschaft unter den Ich-Funktionen, so wirkt es ideologisierend. Lebensgeschichtlich betrachtet werden frühkindliche Befürchtungen, die liebende Zuwendung der Mutter oder anderer maßgeblicher Personen zu verlieren, wiederbelebt und auf gegenwärtige Autoritäten projiziert, sei es auf Gott oder auf den Papst, auf die Kirche oder den Staat oder auf eine bestimmte Gruppe, der man konfliktlos angehören möchte. Es dominiert die Angst, ausgestoßen zu werden, sich mißliebig zu machen, nicht persona grata zu sein. Die Eigenverantwortung wird an ein Kollektiv delegiert. Der einzelne wird zum "Sozialautomaten" (MITSCHERLICH). Hier kann weder von einem mündigen Bürger noch von einem mündigen Christen die Rede sein. Auf die Subjektwerdung wird verzichtet. Bei absoluter Dominanz der "Projektion, die als maßloser Partipationsdrang in Erscheinung tritt, wird Vielfalt als verunsichernd oder sogar als bedrohend erlebt und kann deshalb nicht ertragen werden. Die Folge davon ist, daß Pluralität abgewehrt wird: geleugnet durch Harmonisieren oder bekriegt durch eine aggressive Strategie.

2.2 Die Fähigkeit zur Inflation

Der mißverständliche Begriff "Inflation" meint, neutral ausgedrückt, die Fähigkeit des Menschen, sich selbst mit all seinen seelischen Vorgängen bewußt zu erleben. Der Aufbau des Selbstbewußtseins und des Selbstwertbewußtseins ist auf die Fähigkeit, sich auszuweiten, angewiesen. Das Bedürfnis nach "Selbsterfahrung" kann ohne die inflative Ich-Funktion nicht befriedigt werden, welcher Art auch immer die "Selbsterfahrung" und die "Bewußtseins-erweiterung" sein mögen.

Die inflative Funktion ist dann identitätsfördernd, wenn sie am Entstehen authentischer innerer Erfahrungen mitwirkt und auf diese Weise Sinnerfüllung, Lebensfreude und Glück hervorbringt. Es sei hier FROMMs "Modus des Seins" erinnert⁹. Solche Menschen verfügen über einen inneren Reichtum, dessen Gegenteil das Gefühl innerer Leere ist. Sie sind begeisterungsfähig und können

sich aus ihrem Erfahrungsschatz heraus für eine Sache engagieren. Die Fähigkeit zur Inflation ist auch die Voraussetzung für die christliche Glaubenserfahrung und das christliche Berufungs- und Erwählungsbewußtsein.

Die isolierte und hypertrophe Inflationsfähigkeit wirkt, wie im Fall der entarteten Projektion, ideologisierend. Es entstehen Phänomene des Aufgeblähtseins, die, wenn es sich um religiöse Phänomene handelt, nicht leicht von echten religiösgläubigen Erfahrungen und Zuständen zu unterscheiden sind¹⁰. Aus der Nähe betrachtet erweisen sie sich jedoch als das Ergebnis einer narzißtischen Ichbezogenheit. Sie sind mit wirklichem Glauben unvereinbar, weil der Betreffende selber allmächtig sein möchte. Eigene Allmachtsansprüche setzen sich durch und die angeblichen Erfahrungen sind "in Wirklichkeit" der Ausdruck eines Überwältigtseins durch unbewußte Prozesse, die nicht mehr in Beziehung zum Denken und Erleben der anderen gebracht werden können¹¹. Überwiegen inflative Tendenzen in kollektiven Gebilden, so steht der nicht paulinisch, sondern psychologisch-narzißtisch gemeinte Anspruch, allen alles sein zu wollen, im Mittelpunkt. Auf diese Weise entstehen rassistische, politische, religiöse oder pseudoreligiöse "Monokulturen". "Das Kennzeichnende solcher Herrschaftsformen ist unter triebdynamischen Voraussetzungen die Übertragung der eigenen Machtansprüche auf äußere Organisationsformen wie Staat, Kirche, Volk, Rasse, Klasse, Nation oder worauf sonst immer. Hier fühlt man sich durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die 'alles' ist, selber als 'alles'¹². An Stelle der Subjektwerdung des Menschen tritt eine Identitätsanleihe bei einem Kollektiv. Vielfalt verträgt sich nicht mit dem Aufgeblähtsein der isoliert-beherrschenden "Inflation". Ein esoterischer Erfahrungshochmut führt zur Verweigerung eines Erfahrungsaustausches mit anders Gesinnten und mit auf andere Weise gläubigen Menschen. Man könnte von einer religiösen Arroganz sprechen, die andersartige Spiritualitäten und Mentalitäten am eigenen Ichpanzer abprallen läßt. Zu welchem Ausmaß an aggressiver Intoleranz eine inflative "Monokultur" führen kann, hat der Nationalsozialismus gezeigt. Jede Art von Pluralität wurde radikal unterdrückt und auszurotten versucht.

2.3 Die Fähigkeit zur Introjektion

Während es bei der Projektion um ein Hinausverlegen geht, handelt es sich hier um das Gegenteil, um das Hereinnehmen ins eigene Ich, in einem Bildwort ausgedrückt, um eine Einverleibung. Sinnverwandt sind die Begriffe "Internalisierung" und "Identifikation". Das Wort Identifikation ist bereits weit in den allgemeinen Sprachgebrauch eingedrungen und wird mit geläufigen Erfahrungen in Verbindung gebracht. Es ist z.B. ohne weiteres verständlich, wenn gesagt wird, er oder sie identifiziert sich mit einer Partei, mit der Kirche oder dergleichen.

Daß diese Ich-Funktion in erster Linie identitätsfördernd ist, hat vor allem E. H. ERIKSON in seiner Ichbildungs-Theorie gezeigt¹³. Nach ihm baut sich die Identität des Menschen schrittweise durch Identifizierungen auf. Werte, Normen, Einstellungen und Verhaltensweisen werden zunächst probeweise übernommen. Zum Teil werden sie in die Ich-Synthesen integriert, zum Teil werden sie mit Hilfe der Negations-Funktion wieder aufgegeben. - Introjektion und Identifikation sind überall dort am Werk, wo Einfühlung und Hineindenken notwendig sind, sei es in einen Menschen, in eine Situation oder in eine Handlungsweise. Deshalb ist auch ein sachgerechter Realitätsbezug ohne die Fähigkeit zur Introjektion nicht möglich. Am persönlichen Credo eines Christen ist diese Funktion beteiligt, weil dem Credo das Sich-Einlassen auf Lebens- und Glaubenserfahrungen vorausgeht. Ebenso beruht das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde auf Introjektion und Identifikation.

Wie sieht nun die Ideologie aus, wenn die Introjektions- und Identifikationsfunktion übermächtig werden? Totale Introjektion möchte alles haben, alles beherrschen, manipulieren, unter Kontrolle halten, in ein System zwingen. Extreme Introjektion ist unersättlich. Der "Modus des Habens"¹⁴ ist hier ausschlaggebend. Der Eigenwille und Aneignungswille tritt in den Vordergrund. HUTH formuliert: "Im Leben der Masse beginnt deshalb auf dieser Bewußtseinsstufe die kapitalistische Klassen- und Staatsbildung, sowohl was das materielle (Staatskapitalis-

mus) als auch was das geistige Hab und Gut (religiöser oder weltanschaulicher Monopolanspruch) angeht"¹⁵. Durch totale Introjektion wird eine unechte Identität kaptativ (im Zugriff des Haben-Wollens) aufgebaut. Das Phänomen der totalen Identifikation sieht anders aus. Hier erfolgt kein Zugriff, sondern ein Sich-Ausliefern an, sei es im Sinne eines Sich-Preisgebens an eine Gruppe, z.B. an eine Sekte, oder des Sich-Ausliefern an eine Person. Extrem ist die Identifikation im Star- und Idolkult, die aus einer inneren Leere und Orientierungslosigkeit hervorgeht. Ich zitiere nochmals W. HUTH: "Ob man dem Heiligen Vater, einem Revolutionär oder dem neuesten Importguru aus Indien zujubelt, ist dann meist sekundär gegenüber dem Umstand, daß es überhaupt etwas zum Jubeln und zum Identifizieren gibt"¹⁶. - Kollektiv betrachtet ist übermäßig identifikationsbedürftigen Menschen eine Diktatur lieber als eine Demokratie, eine streng funktionierende, Sicherheit gebende Hierarchie lieber als eine Kollegialität mit ihrer Mühsal der Konsensbildung, die auf Einhelligkeit verzichtet. Die Bereitschaft zu unreflektiertem Gehorsam ist bei diesen Menschen größer als die Bereitschaft, persönlich Stellung zu beziehen und die Anstrengung einer eigenständigen Entscheidung auf sich zu nehmen. Glaube ist für sie eine Angelegenheit des Über-Ich und nicht des Ich, das sich entschieden hat, dem Anruf Gottes zu folgen. Aus der Sicht übermäßiger "Introjektion" ist Pluralität Machtentzug. Deshalb muß sie bekämpft werden. Totale Introjektion bringt weltanschaulichen Konkurrenzneid und infolgedessen Konkurrenzkampf hervor, der sich, in sekundärer Rationalisierung, manchmal als Kampf für die Einheit und Wahrheit aus gibt. Aus der Sicht überstarker Identifikation führt Pluralität zur Identitätskrise. Deshalb bewirkt totale Identifikation entweder einen hochgradigen Rückzug (Regression) ins Schneckenhaus des eigenen Systems oder kämpferisches Vorgehen gegen alles, was die eigene Identität in Frage stellen könnte.

2.4 Die Fähigkeit zur Negation

Die Ich-Funktion des Negierens besteht in der Fähigkeit zu verneinen, zu vermeiden, zu verzichten, sich abzugrenzen, Erwartungen nicht zu erfüllen.

Daß die Fähigkeit zur Negation identitätsfördernd ist, beweist schon die simple Tatsache, daß in der Kindheit das Nein-sagen-können eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Autonomie spielt. Ohne Negation kommt es zu keiner Ichbildung. Im Alltag ermöglicht ein "Normalmaß" an Negation überhaupt erst das menschliche Zusammenleben. Wenn ich z.B. Rücksicht nehme auf die Bedürfnisse eines anderen, verzichte ich zugleich teilweise auf die eigene Bedürfnisbefriedigung. Wenn ich mich für einen qualifizierten Beruf entscheide, kann ich nicht zugleich einen anderen ausüben. So gibt es eine Unzahl kreativer Verneinungsvorgänge im täglichen Leben, die dem Leben "biophil" (E. FROMM) zugute kommen. - Es ist auch des Nachdenkens wert, warum im kirchlichen Milieu zwar gerne von Verzicht gesprochen wird, konstruktive Verneinungsformen, wie sie in engagierter Kritik, in überlegtem Protest, in verantwortungsbewußter Epikie enthalten sind, aber nur selten als Charismen gewürdigt werden.

Dominiert die Fähigkeit zur Negation derart, daß sie alle anderen Funktionen außer Kraft setzt, entstehen negativistische Ideologien. Es gibt heutzutage viele Menschen, die in der Negation erstarren. Dieses Phänomen macht auch nicht vor Trägern kirchlicher Berufe halt. An Stelle von "Lebensweisheit" - E. H. ERIKSON nennt diesen Zustand "Integrität" - tritt "Lebensekel und Verzweiflung"¹⁷. Im Bereich der Kirche gibt es ein Theologisieren, das im Zeichen der Negation steht. Symptomatisch dafür ist eine "dogmatische Intoleranz gegenüber jedem anderen Denkansatz, der nicht ähnlich eingeeignet ist wie der eigene"¹⁸. Negativismus macht sich auch in gewissen Spiritualitäten breit und bestimmt den Tenor mancher Glaubens- und Sittenverkündigung in Wort und Schrift. Das kirchliche Klima, das dadurch entsteht, widerspricht dem fundamentalen Kerygma von Tod und Auferstehung des Herrn¹⁹.

Bei totaler "Negation" kann Vielfalt nur zu weiterer Negation führen. Pluralität fordert weitere destruktive Kritik heraus und ist Anlaß zu kalter Aggressivität oder süffisanter Distanzierung. Pluralität wird abgelehnt, weil alles abgelehnt wird. Auf eine Kurzformel gebracht, kann man sagen: Vielfalt vergrämt (noch mehr).

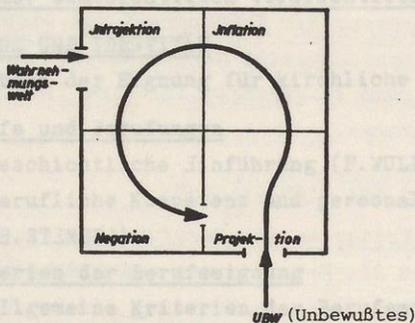
3. Praktisch-theologische Folgerungen

SZONDI hat sich nicht mit der Erforschung der individuellen Psyche begnügt, sondern hat auch politologische Konsequenzen aus seiner Ich-Theorie gezogen. Sein Ideal ist "die freie, demokratische (Staatsform), welche alle Gegensätze in der Gesellschaft zu überbrücken versucht"²⁰. HUTH kommentiert diese Utopie mit der realistischen Bemerkung: "Jede demokratische Gesellschaft lebt ... unter einer fundamentalen Bedrohung, ... daß überall auf der Welt Menschen mit integrierten Ich-Zuständen in der Minderzahl sind. Sie allein aber könnten jene Humanität aufbringen, ohne die eine Demokratie auf die Dauer nicht leben kann"²¹. Es bestehen interessante Parallelen zwischen den Gedanken von SZONDI und HUTH und dem Referat von H. SCHNEIDER.

Folgende praktisch-theologische Analogie drängt sich auf: Einen Ausweg aus der christomonistischen Ekklesiologie, den H. J. POTTMEYER theologisch aufgezeigt hat, kann es, psychologisch betrachtet, nur dann geben, wenn die Verantwortlichen in den kirchlichen Institutionen bereit sind, auf allen Ebenen der Kirchenleitung und der Seelsorge möglichst viele Personen mit ekklesialer und pastoraler Zuständigkeits-Kompetenz auszustatten, die über ein hinreichend ausgebildetes Pontifex-Ich verfügen, denn nur wenn dies der Fall ist, entspricht die Zuständigkeitskompetenz der Fähigkeitskompetenz²². Wird dieser bedeutsame Aspekt bei der Auswahl kirchlichen Personals nicht beachtet oder werden gar ideologische Charaktere bevorzugt, dann häuft sich in der Kirche die Kompetenz der Inkompetenz und umgekehrt auch die Inkompetenz der Kompetenz. Dieser komplexen Problematik bin ich unter dem Titel "Identität und pastorale Kompetenz - Ein Beitrag zur Lehre von den Charismen"²³ nachgegangen. Sie wird mich weiterhin in einer Gemeinschaftsarbeit über "die Eignung für kirchliche Berufe" beschäftigen, die 1986 abgeschlossen werden soll²⁴. Die Folge eines eventuellen Überhandnehmens von ideologiebehafteten Personen in Ämtern und Diensten der Kirche wäre eine Paralisierung der Kirche und ihrer Gemeinden oder, anders ausgedrückt, die Verhinderung einer vitalen Ekklesiogenese aus der Kraft des Geistes. Wer diese Gedanken weiter zu denken versucht, wird vor die Wahl zwischen Resignation und Zuversicht gestellt. Vorläufig entscheide ich mich für Hoffnung und Zuversicht.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. L.SZONDI, Ich-Analyse. Die Grundlagen zur Vereinigung der Tiefenpsychologie, Bern-Stuttgart 1956. - Ferner: W. HUTH, Wahl und Schicksal. Voraussetzungen, Grundprinzipien und Kritik der Schicksalsanalyse von Leopold SZONDI, Bern-Stuttgart-Wien 1978, vor allem das Kapitel "G. Die schicksalsanalytische Ich-Lehre", 213-245.
- 2 Vgl. W.HUTH, Glaube, Ideologie und Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion, München 1984. - Wertvolle Hinweise auf die Pluralitätsproblematik enthält die Monographie von J.RUDIN, Fanatismus. Eine psychologische Analyse, Olten-Freiburg i.Br. 1965. Aus Gründen der Einheitlichkeit des Ansatzes wurde diese Arbeit von mir nicht berücksichtigt.
- 3 Vgl. W.HUTH, Glaube 165.
- 4 Vgl. L.SZONDI, Ich-Analyse, 152.
- 5 Vgl. L.SZONDI, Schicksalsanalytische Therapie, Bern-Stuttgart 1963, 391: **Schematische Darstellung der Umlaufbahn im Ich**



- 6 Vgl. Punkt 4 dieses Referates!
- 7 Vgl. W.HUTH, Glaube, 166-171.
- 8 Vgl. Ph.LERSCH, Aufbau der Person, München ⁷1956, Abschnitt "Transitive Gefühlsregungen, 215-245.
- 9 Vgl. E.FROMM, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1977.
- 10 Vgl. die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen echter und falscher Mystik oder auch die psychologische Problematik individueller Sühneleistung in der Lehre vom geistlichen Leben.
- 11 W.HUTH, Glaube, 167.
- 12 W.HUTH, Glaube, 168.
- 13 von E.H.ERIKSON häufig beschrieben, z.B. in dem Aufsatz "Das Problem der Ich-Identität", in: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt a.M. 1971, besonders 136-152 (Genetischer Ansatz: Identifikation und Identität).

- 14 Vgl. Anmerkung 9!
- 15 W.HUTH, Glaube, 169; vgl. L.SZONDI, Ich-Analyse, 247.
- 16 W.HUTH, Glaube, 81.
- 17 Vgl. E.H.ERIKSON, Identität und Lebenszyklus, 118-120.
- 18 W.HUTH, Glaube, 170.
- 19 Vgl. J.BREUSS, Ostern verkünden. Entwurf einer Fundamental-
kerygmatik, München 1977.
- 20 L.SZONDI, Ich-Analyse, 255.
- 21 W.HUTH, Glaube, 169.
- 22 Vgl. W.HUTH, Die Bedeutung gläubiger und ideologischer
Haltungen für die Wahl des Priesterberufes, in: Theologie
der Gegenwart 23 (1980) Heft 3, 66-72.
- 23 In: Lebendige Seelsorge 35 (1984), 293-300.
- 24 Vgl. die Projektbeschreibung in diesem Heft.



Beschreibung des Projekts

Eignung für kirchliche Berufe

(Projektleiter H. STENGER)

In der Pastoraltheologie hat die Frage nach der Eignung für kirchliche Berufe, bedingt durch die derzeitige seelsorgliche Situation (Priestermangel, hauptberufliche Mitarbeit von Laien, Differenzierung der Berufe usw.), an Aktualität zugenommen. Humanwissenschaftlich fundierte Untersuchungen zu dieser Thematik gibt es im deutschen Sprachraum so gut wie keine. Deshalb befaßt sich das im folgenden dargestellte Projekt mit den einschlägigen Ergebnissen der Eignungsberatung.

A Aufbau der beabsichtigten Veröffentlichung

KOMPETENZ UND IDENTITÄT

Das Problem der Eignung für kirchliche Berufe

I. Berufe und Berufungen

1. Geschichtliche Hinführung (F. WULF)
2. Berufliche Kompetenz und personale Identität
(H. STENGER)

II. Kriterien der Berufseignung

1. Allgemeine Kriterien der Berufsmotivation
(KL. SCHAUPP)
2. Spezielle Eignungsdiagnostik (K. BERKEL)

III. Empfehlungen für die kirchliche Praxis

1. Entwicklung von Auswahlverfahren
(K. BERKEL, KL. SCHAUPP)
2. Ausbildungs- und berufsbegleitende Initiativen
(zusammengestellt von H. STENGER)

B Charakterisierung des Vorhabens

zu I.: Berufe und Berufungen

I.1 Geschichtliche Hinführung

F. WULF hat die Aufgabe übernommen, einen kursorischen Überblick über die Thematik "Neigung und Eignung" zu schreiben. Dabei handelt es sich um die katholische innerkirchliche Diskussion über die Kriterien geistlicher Berufung. Diese Diskussion erreichte

um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in der Auseinandersetzung zwischen L.BRANCHEREAU und J.LAHITTON einen Höhepunkt und zieht sich, wenn auch weniger kämpferisch als damals in Frankreich, bis zur Gegenwart hin.

I.2 Berufliche Kompetenz und personale Identität

H.STENGER wird, auf dem von F.WULF skizzierten geschichtlichen Hintergrund, die Eignungsfrage als Frage nach Kompetenz und Identität derjenigen Personen, die kirchliche Berufe anstreben, zu beantworten suchen. Wichtige Gesichtspunkte werden z.B. sein: die Unterscheidung zwischen Zuständigkeits- und Fähigkeitskompetenz, die Ergebnisse der humanwissenschaftlichen Identitätsforschung in ihrer Bedeutung für die kirchlichen Berufe, das Verhältnis von Kompetenz und Identität und schließlich die Problematik der Kompetenz der Inkompetenz und umgekehrt der Inkompetenz der Kompetenz. Zuletzt werden aus den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen Folgerungen für eine Theologie der Charismen und Ämter gezogen.

zu II.: Kriterien der Berufseignung

II.1 Allgemeine Kriterien der Berufsmotivation

KL.SCHAUPP wertet die Erkenntnisse und Erfahrungen aus, die er während seiner Ausbildung am Institut für Psychologie der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom gewonnen hat. Die Persönlichkeitstheorie von R.RULLA, die er übernimmt, eignet sich sowohl für das empirische Studium des Phänomens "geistliche Berufe" als auch als Grundlage für die Beratungstätigkeit. Sie ist vorwiegend tiefenpsychologisch orientiert und lenkt das Augenmerk vor allem auf das Motivbündel, das sowohl bewußte als auch unbewußte Beweggründe für die Zustimmung zu einem kirchlichen Beruf enthält.

II.2 Spezielle Eignungsdiagnostik

K.BERKEL erläutert zunächst die rechtlichen Bestimmungen über psychologische Eignungsuntersuchungen nach dem deutschen Betriebsverfassungsgesetz und zieht daraus die Konsequenzen für den "kirchlichen Arbeitgeber". Aus dem Vergleich der Ergebnisse einer amerikanischen empirischen Untersuchung mit systema-

tisch-deduktiven Überlegungen entwirft BERKEL dann eine "Anforderungsanalyse" für die erforderlichen Fähigkeitskompetenzen kirchlichen Personals.

zu III.: Empfehlungen für die kirchliche Praxis

III.1 Entwicklung eines Auswahlverfahrens

Hier steht nicht die "Auswahl" im Blickfeld, die unmittelbar durch kirchliche Institutionen getroffen wird, sondern die "Auswahl" im Sinne einer humanwissenschaftlich qualifizierten Eignungsfeststellung, die in optimaler Unabhängigkeit von der Institution, aber in Kommunikation mit ihr, unter Wahrung der gebotenen Schweigepflicht, erfolgen soll. K.BERKEL und KL.SCHAUPP stellen Vorschläge für diese "Eignungsberatung" zur Diskussion.

III.2 Ausbildungs- und berufsbegleitende Initiativen

Dieser Abschnitt, den H.STENGER redigiert, enthält kurze Beschreibungen von bereits vorhandenen Initiativen zur Förderung von Identität und beruflicher Kompetenz. Es ist zu hoffen, daß dort, wo es noch keine derartigen Lernmöglichkeiten gibt, solche durch diese Darstellung angeregt werden.

C Kompetenz der Autoren

Dr.theol. Friedrich WULF SJ war langjähriger Schriftleiter der Zeitschrift "Geist und Leben". Als Berater von Kardinal Döpfner beeinflusste er Formulierungen des II. Vatikanischen Konzils über "geistliche Berufe". Er gilt im deutschen Sprachraum als der kompetenteste Kenner der Thematik "Ordensberufe".

Dipl.Psych.Dr.phil. Hermann STENGER (Redemptorist) ist Ordinarius für Pastoraltheologie und Honorarprofessor für Pastoralpsychologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Seine Beratungstätigkeit begann bereits in den sechziger Jahren. 1976 wurde von ihm in München ein "Beratungsdienst für kirchliche Berufe" eingerichtet, zu dessen Mitarbeitern F.WULF und K.BERKEL gehören.

Dipl.Psych.Dr.phil.habil. Karl BERKEL ist Privatdozent und ist seit mehr als zehn Jahren in der kirchlichen Berufsberatung tätig. Er war bis vor kurzem Assistent am Institut für Psycholo-

gie der Universität München, Abteilung Wirtschafts- und Organisationspsychologie. Derzeit vertritt er an der Universität Saarbrücken den Ordinarius seines Faches. Er hat außer seiner psychologischen Ausbildung auch ein abgeschlossenes Theologiestudium.

Klemens SCHAUPP SJ hat im Anschluß an das Theologiestudium in Innsbruck eine vierjährige Beraterausbildung an der Gregoriana in Rom abgeschlossen. Gegenwärtig arbeitet er an einer Dissertation in Pastoraltheologie.

D Arbeitsweise der Autorengemeinschaft

Der Projektleiter versteht sich nicht als Herausgeber eines Sammelwerkes, sondern als Koordinator im Dienste eines gemeinsamen Zieles. Die Autoren haben vereinbart, ihre jeweiligen Entwürfe bzw. Manuskripte gegenseitig sorgfältig durchzuarbeiten, die Inhalte zu besprechen und sie aufeinander abzustimmen. Das erfordert eine mehrmalige Überarbeitung der Manuskripte und eine Reihe von gemeinsamen Konferenzen.

Eine Eigenart dieses Projekts besteht ferner darin, daß in der Textgestaltung besondere Rücksicht auf den angezielten Leserkreis genommen werden muß. Es sind dies einerseits die für die Ausbildung und Fortbildung kirchlicher Berufe Verantwortlichen (z.B. Regenten von Priesterseminaren, Spirituale, Novizenmeister und -meisterinnen, Leiter von kirchlichen Fachhochschulen, Personalreferenten der Diözesen, Bischöfe und Höhere Ordensobere) und andererseits diejenigen, die sich auf kirchliche Berufe vorbereiten oder bereits in kirchlichen Berufen tätig sind. Durch eine Veröffentlichung in theologischen oder psychologischen Fachzeitschriften kann dieser Leserkreis nicht erreicht werden. Es kommt deshalb nur eine Monographie in Frage. Das Bemühen der Autoren geht dahin, eine Sprache zu finden, die sowohl dem wissenschaftlichen Charakter der Publikation gerecht wird, als auch für humanwissenschaftlich nicht vorgebildete Leser gut verständlich ist. Daher wird der Text - schätzungsweise 200 Seiten - von einer dafür vorgebildeten Fachkraft sorgfältig durchgearbeitet und mit den Autoren besprochen.

Das Projekt soll zum Herbst 1986 druckfertig sein und im Früh-

jahr 1987 erscheinen. Es wurde bereits vom Verlag HERDER (Freiburg i.Br.) in das Verlagsprogramm aufgenommen.

Obwohl sich die Untersuchungen ausschließlich auf den Bereich der katholischen Kirche beschränken, wird das Interesse dafür auch evangelischerseits groß sein, weil die analoge Problematik in den Kirchen der anderen Konfession nicht weniger aktuell ist als in der römisch-katholischen Kirche.

Norbert Mette

Bericht zum AK 3: Netzwerk

Die Einheit der Kirche ist nicht organisatorisch-institutionell herstellbar, sondern symbolisch-sakramental darzustellen. Gerade das ermöglicht eine - einerseits durch spezifische biographische und kollektive Traditionen, andererseits durch die situationale Herausforderung bedingte - Pluralität sozial gelebter Aktualisierungen des Evangeliums, denen zu bescheinigen ist, daß sie Gemeinde Jesu Christi realisieren. Ein netzwerkartiger Verbund, der unterschiedliche Nähen und Distanzen zuläßt, läßt vor Sektenexistenz bewahren. Zugleich ermöglicht er ein Ausbalancieren real gegebener Machtverhältnisse, indem diese - der Praxis Jesu folgend - nicht durch Gewalt, sondern durch Kommunikation unter vom Geist Jesu bemächtigten gleichrangigen Partnern reguliert werden (synodale bzw. konziliare Ordnung). Im übrigen besteht für die Kirche kein Grund, hinter den gesellschaftlichen Erfindungen und Einrichtungen eines humaneren Umgangs mit Macht zurückzubleiben, auch wenn innerhalb der Gesellschaft nochmals ihr privilegierter Ort bei den jeweils Ohnmächtigen zu sein hat.

Für das kirchliche Amt bedeutet dieses Modell, daß es gerade in seiner kollegialen Vielfalt als Symbol der Einheit fungiert und nicht aufgrund einer ideologisch verordneten Uniformität Vielfalt erstickt, so daß sich jeder Dienst an der Einheit per se erübrigt.

Literaturhinweis:

Vgl. H. Keupp, Soziale Netzwerke, in: ders./D. Rerrich (Hg.), Psychosoziale Praxis - Gemeindepsychologische Perspektiven, München 1982, 43-53; vgl. auch F. Kamphaus, Haus Gottes unter den Menschen, Limburg 1985, bes. 48f.

Evi Meyer

Kommunikation mit dem Gegner

Bericht AK 4

Punkte, die beim Gespräch auftauchten:

- Gegner ist der für mich, der nicht bereit ist, seinen eigenen Glauben, seine Stellungnahme hinterfragen zu lassen
- Zusammenhang von Gewalt und Angst, ich erlebe Angst vor der möglichen Macht des anderen
- geringe Greifbarkeit meines möglichen Gegners - wie kann ich Kommunikation erreichen?
- mein möglicher Gegner ist selber eingefangen im System: es geht um eine Analyse des Systems und es gibt auch sündige Strukturen (wie Schwester Paula bemerkte)
- in einem System der Unterdrückung ist es notwendig, daß sich diejenigen solidarisieren, die sich als machtlos erfahren
Solidarisierung geht aber weit über Gegnerschaft hinaus
- viel Feind, viel Ehr' - gibt es dieses Gefühl, diese Vorstellung gar nicht in der bundesrepublikanischen Kirche?
- Zusammenhang zwischen handeln und denken: wenn ich etwas anders tue als bisher, geschieht etwas mit mir, verändere ich mich, erfahre ich immer wieder Bekehrung

Und dann zu der Frage: Was ist mir wichtig von der gemeinsamen Arbeit?

- "Daß ich euch egal bin" und die Gegenerfahrung "Daß er uns nicht egal ist": Ich trete in Kommunikation mit meinem Gegner, weil er mir nicht egal ist.
- Die Einheit der Kirche ist nicht "herstellbar", sondern sie ist symbolisch sakramental darstellbar. Vertreter des Systems, Amtsinhaber meinen, sie müßten die Einheit der Kirche herstellen; so entsteht Gegnerschaft.
- Es gibt eine ungute Art des Umgehens mit dem Gegner, indem ich ihm nicht direkt sage, was uns trennt, sondern indirekt mit ihm umgehe. Eine Möglichkeit wäre auch, zu schauen, wie wir hier miteinander umgegangen sind.

- Alle sind Erfahrene (Bischöfe, Priester und Laien) und bringen ihre Erfahrungen ein, genau so entsteht Pluralität und genau so bleibt der Mensch dann auch der Maßstab und Prinzip des kirchlichen Handelns
- aus Angst vor möglicher Gegnerschaft weichen wir schon im voraus zurück, sagen nicht laut und offen, was wir wirklich denken; es geht darum den Konflikt zu lernen, uns auf den Konflikt vorzubereiten und dem Gegner ins Angesicht zu widerstehen
- manche mögen die Worte Gegen-Macht und Gegen-Gewalt nicht, ich glaub' aber, daß Gegenmacht notwendig ist in Unrechtstrukturen und ich glaube, daß Solidarisierungen notwendig sind, wenn man in Machtstrukturen sich befindet, die zu unrechter Machtausübung verführen.
- Herrschaft erwächst und baut sich auf aus der Verweigerung offener Kommunikation
- es gibt einen wichtigen Unterschied, nämlich der zwischen persönlicher Gegnerschaft, wo ich mit der Möglichkeit der Metakommunikation mit offener Kommunikation versuchen kann, zu einer offenen Diskussion zu kommen und es gibt Gegnerschaft zwischen Gruppen und "Lagern", wo so einfache interpersonale Möglichkeiten nicht mehr helfen. Da, wo es darum geht, unrechte Machtausübung, Übergriff auf die Verantwortung anderer zu verhindern, kann ich als einzelner wenig erreichen, sondern brauche die Solidarität mit anderen.

Wichtige Punkte für den Bericht im Plenum:

- im Zusammenhang mit der Frage nach dem System und nach den sündigen Strukturen stellt sich uns die Frage: Wie können wir lernen, offen zu unserer Meinung zu stehen
- es geht um Zivilcourage und zugleich darum, den Gegner ernst zu nehmen
- nicht deklarierte Gegnerschaft ist schlechter als deklarierte Gegnerschaft

- wichtig ist das Durchbrechen einer pathologischen Kommunikation, durch kreative Aktionen erst einmal sich und dem Gegner Luft schaffen
- wichtig ist der Versuch, sich in den Kopf des Gegners hinein zu versetzen
- sensibel werden für die Macht, die ich selber ausübe und daraus Konsequenzen ziehen; Zusammenhang zwischen denken und handeln: denn wenn ich etwas anders tue als bisher, geschieht etwas mit mir, verändere ich mich, erfahre ich immer wieder Bekehrung
- faire Konfliktbearbeitung setzt voraus, daß die beiden sich ihrer Machtausübung bewußt werden
- alle sind Erfahrene, können ihre Erfahrungen einbringen: der Mensch als Prinzip der Ecclesiologie; es geht um die Subjektwerdung des Menschen: Kirche als Raum der Menschwerdung

Paul M. Zulehner

Pluralität und Mystagogie

Arbeitspapier zum AK 5

1. Mystagogie meint von seinem Begriff her das Einführen (agein) von Menschen in jenes Geheimnis (mysterion), welches ihr Leben im Grund immer schon ist; nämlich Gottes (Liebes-)Geschichte (Heilsgeschichte) mit ihnen und die Geschichte ihrer freisolidarischen, damit auch in die Freiheitsgeschichte der Menschheit verwobenen Antwort (was diese Geschichte zur Heils- und/oder Unheilsgeschichte macht).

2. Das mystagogische "Seelsorgs- und Kirchenkonzept" hat Auswirkungen auf das Handeln der Kirche und seine "Heilsbedeutung". Es ist klar festzuhalten: Gott kommt unserem Tun mit seiner Gnade zuvor. Wenn der Herr nicht das Haus baut ... Das (transzendente) Handeln Gottes steht somit in einer Spannung zum (kategorial-geschichtlichen) Handeln der Kirche.

3. Aufgabe der Kirche ist dann nicht "Heilsimport", sondern expressive Darstellung des Handelns Gottes (sakramentale Struktur der "res") und solidarische Mitwirkung an der freien Geschichte der Menschen mit unserem Gott; eben Mystagogie.

4. Ist dies einmal geklärt, dann ist davon auszugehen, daß Gott mit jedem seine einmalige Geschichte betreibt. Einige von ihnen erwählt er auch zur Bildung seines Volks ("geistliche Berufe" im ursprünglichen Sinn). Dazu gibt er ihnen Begabungen, die dem Aufbau der Gemeinde nützen. Aufgabe unserer Kirche ist es, so mit den Leuten zusammenzusein, daß sie die Frage stellen lernen, was Gott ihnen will. Dabei wird ihnen nicht von uns gesagt, was Gott will, sondern die Eigenwilligkeit Gottes mit jedem kommt auf. Dies verlangt von uns einen tiefen Respekt vor der Einmaligkeit der Berufung jedes einzelnen. (Biblich: Berufung des jungen Samuel und die Rolle, die der blinde Eli, der das Gesicht verloren hatte und kein Wort Jahwes

mehr auszurichten hatte (1 Sam 3,1-19); oder auch die Korinthische Charismensituation (1 Kor 12-14).

5. Der mystagogische Ansatz trägt somit als Moment einen tiefen Respekt vor der Vielfältigkeit der Berufungen, Charismen in sich. Die Fähigkeit, die Vielfalt zu "heben", gehört daher zur "pastoralen Kompetenz" der Christen. Wir könnten sie "mystagogische Kompetenz" nennen.

Lit.:

(1) K. Rahner, Notwendigkeit einer neuen Mystagogie, in: HPT II-1, Freiburg 1966, 269-271.

(2) U. T. Manshausen, Die Biographie₂ der E. Stein. Beispiel einer Mystagogie, Frankfurt 1985, 4-26

(3) P. M. Zulehner, Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute, P. M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf² 1985. - P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

Gerhard A. Rummel

Bericht aus dem AK 6:

Katholische Ausländer in der Ortskirche

Leitung: Prof. Dr. Rolf Zerfaß (Würzburg)

Experte: Herr Herbert Leuninger (Bistum Limburg)

"ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen wie zuhause". (Mt 25,35)

Spielregeln und Handlungsprinzipien:

1. Die Katholizität der Kirche verlangt das Akzeptieren verschiedener und multikultureller Ausdrucksformen des Glaubens in einer Gemeinde und verbietet jede Vor- und Übermachtstellung.
2. Welche Mechanismen sind im Umgang mit Fremden am Wirken? Es lassen sich ganz generell in vielen gewachsenen Ortsgemeinden zum Umgang mit dem Fremden, mit dem Neuen, folgende Beobachtungen machen:
 - das Anstoßnehmen des monokulturell Sozialisierten am Multikulturellen:
 - Erfahrungen des Konflikts zwischen Alteingesessenen/ Ortsansässigen/Bekanntem und Neuzugezogenen/Zugereisten/Fremden. Jede neue Gabe und Eingabe wird als Irritation erfahren.
 - Das Anstoßnehmen und die mitunter heftigen bis aggressiven Reaktionen der "Altgläubigen" legen eine im Grunde latent vorhandene Unzufriedenheit dieser offen.
 - Das bedeutet, daß am Leiden, an der Unerlöstheit, an der Immobilität der ansässigen "Altgläubigen" pastoral angesetzt werden müßte. (Besuchsdienste, Seelsorge als Besuch ...)

3. Die genannten Beobachtungen bringen zu Tage: den Mangel an communio - Fähigkeit, der in der Gemeinde beginnt, sich aber nicht auf Gemeinde beschränkt. Am Anderen, am Fremden, erst wird communio lebhaft erfahren. Der Fremde muß Anlaß werden zum Ausgreifen der communio (Mt 5,46: "wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, wenn ihr nur die grüßt, die euch grüßen, - was habt ihr da erreicht?")

Spielregel: Mobilität als Kennzeichen des Christen entdecken.

4. Ein zum Grundbestand der Ekklesiologie gehörendes Moment wird hier in neuer Weise virulent: Kirche unterwegs, das meint eine mobile, weite, interkulturelle Kirche, die Fremdheit gefahrlos zulassen kann, selbst eigentlich Fremdlingschaft ist.

5. Im Anderen, im Fremden begegnet mir der Reichtum Gottes (Pleroma, Beginn von Ergänzung und Erlösung).

Spielregel: Unterschiedlichkeit als Reichtum begreifen, sich vom Anderen etwas versprechen, offen sein für die Begegnung mit dem Fremden.

6. Das verhängnisvolle Diktat der ökonomisch veranlaßten "Integration" der Ausländer führte zur pastoralen und caritativen Versorgung der Ausländer in den "Missionen" (missiones cum cura animarum) und nicht zur multikulturellen Anerkennung.

Handlungsprinzip: Nicht Sonderseelsorge sondern Begegnungssorge. Anerkennung des Ausländers, des Fremden nach dem Handlungsmodell Jesu, bzw. des Neuen Testaments (Anerkennung des Samariters, des Äthiopiens als exemplarisch und vorbildlich handelnde.

7. Im Blick auf die multikulturelle Anerkennung sind die Beschlüsse und Papiere auf den oberen kirchlichen Ebenen (Rom, Synodenbeschuß) in Ordnung und mit dem Neuen Testament in Übereinstimmung, nicht aber bereits die Praxis im Bistum, auf der mittleren Ebene und in der Ortskirche.

Handlungsprinzip: Die Ernstnahme der faktischen Gegebenheiten verlangen, differenzierte Gemeindestrukturmodelle und -verfassungen zulassen, entwerfen, ermöglichen. (Eine Beobachtung aus den Ortsgemeinden kann hier illustrieren, was gemeint ist).

Hier gelingt beispielsweise unproblematisch die Integration von Kindern, etwa in Kommuniongruppen oder anderen Veranstaltungen der Sakramentenkatechese, wogegen die Begegnung der Erwachsenen bzw. der inländischen und der fremdländischen erwachsenen Gemeinden nicht geschieht, bzw. wenn, dann meist aus privilegierter Haltung heraus.

8. Weiterführende Perspektiven und Anregungen:

- Verbindung und Vernetzung der Fremdenfrage (Arbeit/Migration) mit der Friedensfrage (Flucht/Asyl/Emigration) beim Asylantenproblem. Diese Perspektive beinhaltet zugleich die groß-ökumenische Ausweitung der multikulturellen Pluralitätstoleranz (Minderheiten anderer Weltreligionen: Tamilen, Türken, Iraner). Theologisch ist hier von der eschatologischen Dimension zu sprechen, vom umfassenden Heilswillen Gottes und bildlich - alttestamentlich z. B. von der Wallfahrt aller Völker zum Zion.
- Widerstreit von theologisch begründeter Verteidigung der Nation und dem Schutz der Rechte der ethnischen Minderheiten.
- Weithin feststellbare positive Annahme der zunehmenden Internationalisierung unseres Lebens.
- Ernstnehmen der Inkulturation auch in Europa, auch europäischer Nachbarkirchen und Aufforderung zur vergleichenden Pastoraltheologie auch diesbezüglich.

Handlungsempfehlungen aus dem Arbeitskreis 7 (STENGER)

Auswahl kirchlicher Mitarbeiter

1. Empfehlung:

Entwicklung theologisch und humanwissenschaftlich genügend fundierter Auswahlverfahren.

Dabei ist folgende Unterscheidung zu beachten:

- Auswahl durch die kirchliche Institution
Stichwort: Zuständigkeitskompetenz
- Eignungsfeststellung mit Wissen der kirchlichen
Institution, aber in optimaler Unabhängigkeit von ihr
Stichwort: Fähigkeitskompetenz

2. Empfehlung:

Initiativen zur Förderung von Identität und pastoraler Kompetenz.

- Ausbildungsbegleitende Initiativen
- Berufsbegleitende Initiativen

Zu 1. und 2.: Grundlegende Zielvorstellung

- Verminderung des weitverbreiteten Phänomens der Kompetenz der Inkompetenz. Diese entsteht, wenn bei der institutionellen Verleihung von Kompetenz die Befähigungskompetenz zu wenig oder nicht beachtet wird.
- Verminderung des ebenso verbreiteten Phänomens der Inkompetenz der Kompetenz. Diese entsteht, wenn von der Institution Befähigungskompetenzen nicht genügend oder überhaupt nicht mit einer Zuständigkeitskompetenz ausgestattet werden. (vgl. H. STENGER, Identität und pastorale Kompetenz. Ein Beitrag zur Lehre von den Charismen, in: Lebendige Seelsorge 35. Jg., H.5, September 1984, S. 293-300 und die Beschreibung des Projektes "Eignung" in diesem Heft).

Herman van de Spijker

Androgyne/gynandrische Handlungsmuster.

Arbeitspapier zum AK 8

Der Arbeitskreis stellt sich die Aufgabe, Einheit und Vielfalt im Bereich und Handlungsfeld der Geschlechtlichkeit hinsichtlich ihrer Transparenz, Herausforderung und Bedeutung für die christliche Botschaft und für eine pluralistische Kirche zu explorieren.

Es wird eine Antwort auf diese vier Fragen gesucht:

- Fördert oder behindert das "Mensch- Sein als Mann und Frau" die Lebensfreude, die Lebensgemeinschaft, die Zusammenarbeit von Frauen und Männern?
- Ist die eventuell ambivalente Haltung gegenüber der Geschlechtlichkeit zu verdeutlichen?
- Welche Handlungsempfehlungen ergeben sich aus den gefundenen Antworten?
- Können darüber hinaus androgyne/ gynandrische Handlungsmuster profiliert werden?

Als narrativer Einstieg in die Thematik beziehungsweise Problematik kann ein Fragment aus einer Novelle von T. Williams "Das Wesentliche" genommen werden:

"Er wandte sich von der dunklen, beunruhigenden Schönheit der Stadt ab und sah auf Flora hinab. Sie blinzelte und keuchte. Fast häßlich sah sie aus mit schweiss- und dreckverschmiertem Gesicht. Ganz unmädchenhaft. Er war erstaunt, daß er bisher nie bemerkt hatte, wie wenig weiblich sie war. Ja, das war der wesentlichste Zug ihres Charakters. Sie gehörte nirgendwo hin, sie paßte im Grunde nirgendwo dazu, sie hatte keine Heimat, kein Fleckchen Erde, keinen Ort, wo sie sich verstecken und Schutz finden konnte, sie war ein Flüchtling ohne Ziel. Andere möchten sie in Verhältnisse schicken, das beste, was sich bot annehmen, auch wenn es nicht das Richtige war, aber Flora würde

sich auf keinerlei Kompromisse einlassen. Ihre große Unvollkommenheit war zugleich der Ausdruck ihrer ganzen Reinheit. Und das bedeutete - 'Flora'... . Er streckte ihr seine Hand entgegen, und sein ganzes Herz lag in seinem Augenschlag. Sie begriff sein plötzliches Verstehen und nahm seine Hand. Behutsam half er ihr beim Aufstehen. Sie standen im Dunkeln nebeneinander, zum erstenmal frei von jeder Furcht voreinander. Die Hände locker verschränkt, betrachteten sie sich voller Mitgefühl, unfähig sich anders als durch Verstehen zu helfen, jeder vollkommen allein und einsam - aber nicht länger Fremde ..."

(T. Williams, Sommerspiel zu dritt. Erzählungen, übersetzt von P. von dem Knesebeck, Frankfurt a. M., 1967, S. 123-124).

Zur Erleichterung der Verständigung wird von folgender allgemeiner Begriffsbestimmung ausgegangen: "Androgynie/Gynandrie = die Beziehung von fraulichen und männlichen Dimensionen des Menschen."

1. Ausgegangen wird von der anthropologischen Grundgegebenheit: der Mensch ist nicht geschlechtslos, sondern geschlechtsbestimmt. Die geschlechtlich geprägte Bestimmung bietet dem Menschen sowohl eine Darstellungsmöglichkeit als auch eine Begegnungsmöglichkeit.

1.1 Die Darstellungsmöglichkeit. Der Mensch kann sich anhand des ihm oder ihr Vorgegebenen als Mann oder Frau darstellen, sich in der Welt anwesen und eigene und fremde Erfahrungen sammeln. Auch wenn die Embryologie zeigt, daß jeder Mensch in seiner embryonalen Periode geschlechtlich noch nicht voll ausgeprägt ist, auch wenn die Biochemie und Endokrinologie aufweisen, daß der männlichste Mann und die weiblichste Frau neben den eigenen geschlechtlichen Hormonen auch solche des anderen Geschlechtes in sich tragen; auch wenn die Morphologie und die Physiologie in ihren

vielen Zweigen feststellen, wie der Mensch nie nur Mann oder nur Frau ist, auch wenn die Psychologie und besonders die komplexe Psychologie von C. G. Jung vor einer Stilisierung der Geschlechter warnt und empirisch nachweist, daß es "den" Mann oder "die" Frau nicht gibt, auch wenn die Soziologie dauernd neue Illustrationen und Argumente bringt, daß die geschlechtliche Andersartigkeit von Mann und Frau weitgehend Produkt des geschichtlichen und kulturellen Wandels und der lokalen Situationen ist, auch wenn man also nach dem Befund all dieser Wissenschaften zugeben muß, daß kein Mann ohne irgendwelche frauliche und keine Frau ohne irgendwelche männliche Merkmale und Eigenschaften gefunden werden kann, so bleibt trotzdem - freilich mit Berücksichtigung der obengenannten Nuancierungen - bestehen, daß der Mensch nur als Mann oder als Frau existiert. Bei jedem Menschen stellt man einerseits die Geschlechtszugehörigkeit und andererseits ein Ineinander der Geschlechter fest. Die Geschlechtszugehörigkeit: das Mann-Sein oder Frau-Sein, manifestiert sich als androgyn/ gynandrisch. Konstante und konkrete Faktoren der Androgynie/Gynandrie im Werden und Wesen eines Menschen vergrößern oder schmälern die Darstellungsmöglichkeit, um sich den anderen und sich selber als Mann oder Frau vorzustellen. Vorstellung hier aufgefaßt als: Imagination und Präsentation.

1.2 Die Begegnungsmöglichkeit. Männer und Frauen können miteinander arbeiten, miteinander das Leben teilen, sich lieben. Diese Begegnungsmöglichkeit entspricht nur partiell der Darstellungsmöglichkeit. Nicht sosehr die Vielzahl von Männern und Frauen oder die Vielfalt des Androgynen/Gynandrischen ermöglicht, beziehungsweise erschwert die Begegnungs-

möglichkeit von Mann und Frau, sondern die einmalige eingeschränkte Freiheit der sich begegnenden Menschen. Stärker als das Ineinander der Geschlechter werden das Miteinander, Beieinander, Zueinander und Gegenübereinander der Geschlechter von den Menschen selber bestimmt.

2. Die anthropologischen Prinzipien (Principium aufgefaßt als Startpunkt, nicht als Standpunkt) ermöglichen dem Arbeitskreis ein Vorgehen in folgenden Schritten:

2.1 Einübung der Wahrnehmung der verschiedenen Erscheinungsformen und Erscheinungsweisen des Mann-Seins oder Frau-Seins, der Trägerschaft des Männlichen und Fraulichen in den Dimensionen der menschlichen Existenz: körperlich und leibhaft, psychisch und emotionell, bewußt und unbewußt, manipuliert und manipulierend, einsam und gemeinsam.

2.1.1 Wahrnehmung der eigenen Befindlichkeit, des eigenen Umgangsstils.

2.1.2 Wahrnehmung der Betonung und Bewertung in der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft.

2.2 Äußerung der Änderungswünsche. Die menschliche Reifung setzt bei dem Menschen ein unablässiges Bestreben voraus, um die eigene Geschlechtszugehörigkeit zu entdecken, zu bejahen und mit allen zweigeschlechtlichen Faktoren und Energiemöglichkeiten zu entwickeln. Die zwischenmenschliche Begegnung entsteht aus der dankbaren Ehrfurcht und der tatkräftigen Achtung vor der Geschlechtsbestimmung und der bestimmten Geschlechtlichkeit von konkreten Frauen und Männern.

In der Gesellschaft und in der Kirche soll ein Umgangsstil entwickelt werden, der nuanciert genug ist, um die vielen Übergangsformen von männlich und fraulich in (den verschiedenen Dimensionen) der

menschlichen Existenz zu bejahen, ohne die vor-eilige und ungerechte Qualifikation von Virilisierung, beziehungsweise Feminisierung auszusprechen oder überhaupt die geschlechtsbestimmte Existenz des Menschen totzuschweigen.

2.3 Angabe der Änderungsschritte. Überhaupt Geschlechtlichkeit, Geschlechtszugehörigkeit und geschlechtsbestimmten Ausprägungen akzeptieren und honorieren: bei sich selber und bei anderen. Die Möglichkeiten und Entwicklungschancen des eigenen und fremden Mann-Seins, beziehungsweise Frau-Seins entdecken und kultivieren. Erziehung und Begegnung sollten mehr den Narzißmus und die Individuation stimulieren. Der Mensch, der sich weitgehend mit seinem geschlechtlichen Erscheinungsbild identifizieren kann und (eine positive Einstellung zu) sich selber gefunden hat, ist fähig sich selber und die Mitmenschen vor Uniformierungen und Typisierungen im Bereich des Geschlechtlichen zu behüten. Wenn man die geschlechtliche Einmaligkeit nach dem Principium individuationis bewertet, kann man den Mangel an Harmonie - das Zuviel oder Zuwenig des eigenen beziehungsweise des anderen Geschlechtes - in der eigenen Leiblichkeit, in der eigenen Psyche, im eigenen Unbewußten oder sonstwo als ein charismatisch (das heißt für andere Menschen und für sich selber gut) verwendbares Lebensschicksal aufheben und erhalten', beziehungsweise ausharren. Adrogynie-/ Gynandrietoleranz gehört zum Wesenskern der personalen und partnerschaftlichen Kompetenz. Der Machtkampf zwischen den Geschlechtern kann am besten aufkommen dort, wo Frauen und Männer, das sog. eigene Geschlecht als absolute und nicht als androgyne/ gynandrische Existenzweise einstufen. Je christomomistischer eine Kirche ist, um so sicherer kann man sein, daß sie in ihrer Liturgie, in ihrem diakonalen Handeln, in ihrer Theologie und in ihrem pastoralen Einsatz die

Augen vor der gynandrischen/androgynen Wirklichkeit des Menschen geschlossen hat. Die Worte aus Gal. 3.27-28 ("Ihr seid alle Kinder Gottes, weil ihr durch den Glauben mit Jesus verbunden seid. Jetzt gibt es keine Juden und keine Griechen mehr, keine Diener und keine Herren, auch nicht Mann und Frau".) weisen auf das Spannungsfeld zwischen Mann und Frau, zwischen dem Fraulichen und Männlichen hin. Die Worte scheinen hervorzukommen aus der Kontrasterfahrung eines Heiligen. Dazu und zur Thematik und Problematik eine Aufzeichnung von M. Noël aus ihren "Notes intimes": "Wie froh bin ich, daß Gott kein Heiliger ist! Wenn ein Heiliger die Welt erschaffen hätte, hätte er die Taube erschaffen, aber nicht die Schlange. Würde er die Taube erschaffen haben? Er würde sie nicht 'männlich und weiblich' erschaffen haben, er würde nicht gewagt haben, den Frühling zu erschaffen, der alles Fleisch auf der Erde bedrängt. Und alle Blumen würden weiß gewesen sein. Gott sei gelobt. Gott hat sie in allen Farben gemacht."

Literatur:

A.M.J.M. Herman van de Spijker, Reif-Sein ist alles. Pastoraltheologische Überlegungen. In: Die Medizinische Welt 27 (1976) 162-165

A.M.J.M. Herman von de Spijker, Männlichkeit - ein Leitbild? Weiblichkeit - ein Leitbild? Pastoraltheologische Überlegungen zur aktuellen Endokrinologie. In: Die Medizinische Welt 28 (1977) 194-197

A. und W. Leibbrand, Formen des Eros, Kultur und Geistesgeschichte der Liebe. 2 Bde., Freiburg-München 1972

M. Noël, Notes intimes, Paris 1960, zit. nach der deutschen Übersetzung von A. Heitzer, Erfahrungen mit Gott (Topos 12), Mainz, 1979², S. 117-118)

Werner Schneider

Androgynie-gynandrische Handlungsmuster

Bericht AK 8

Der Arbeitskreis ging von folgender Begriffsbestimmung aus:
"Androgynie-Gynandrie = die Beziehung von fraulichen und männlichen Dimensionen des Menschen" (Van de Spijker).

Die offensichtlichen biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau wirken sich auf die jeweilige Psyche aus. Es gibt das Bewußtsein des Frau- oder Mannseins. Jedoch spielt für die Ausbildung des Bewußtseins das soziokulturelle Umfeld eine entscheidende Rolle; d.h. durch die jeweilige Gesellschaft wird das Bild des Mannes und das Bild der Frau vorgegeben. Diese Vorgabe bewirkt, daß bestimmte Anlagen der Frau, die nach dem Bild der Gesellschaft männlichen Charakter haben, nicht zugelassen oder nicht gefördert werden und damit verkümmern. Entsprechendes geschieht mit den weiblichen Anlagen im Mann.

Weiblichkeit und Männlichkeit werden also weniger in ihrem Zueinander und Ineinander, sondern im Gegenüber und Gegeneinander gesehen. Diese gegensätzliche Sichtweise der geschlechtlichen Dimensionen führt zu zwei Grundkonflikten, die Ursachen von vielen Schwierigkeiten zwischen Mann und Frau sind. Der eine Konflikt liegt im einzelnen Menschen selbst. Durch die gesellschaftliche Vorgabe des Frau- bzw. Mannseins fällt es unter Umständen schwer, das je andersgeschlechtliche (definiert durch die Gesellschaft) in der eigenen Person anzuerkennen und einzubringen. Dies führt zu einer Verkürzung des Menschseins.

Der zweite Grundkonflikt liegt im Umgang der Geschlechter miteinander, der durch das soziokulturelle Umfeld reglementiert und den zweigeschlechtlichen Dimensionen des Menschen oft nicht gerecht wird. Dies zeigt sich beispielsweise in der immer noch herrschenden "patriachalischen" Vorstellungs- und Sprechweise in Kirche und Gesellschaft oder am Festhalten traditioneller Mann-Frau-Begegnungen.

Aufgrund dieser knappen und sicher ergänzbaren Analyse wurden folgende Handlungsmuster entwickelt, die ebenfalls zu erweitern wären: Wir dürfen uns nicht länger zum Opfer der Tradition machen oder machen lassen; d.h. wir dürfen uns nicht den gesellschaftlichen Typisierungen von Fraulichkeit und Männlichkeit unterwerfen. Aufgabe eines jeden Menschen, ob Mann oder Frau, ist es, die je andersgeschlechtlichen Faktoren in der eigenen Person zu erkennen, zu bejahen und einzubringen. Die Bejahung der Zweigeschlechtlichkeit bewahrt vor einer einseitigen Kategorisierung Mann - Frau und wird den verschiedensten Erscheinungsformen der Geschlechtlichkeit in der menschlichen Existenz am ehesten gerecht. Damit kann sich eine Androgynie- und Gynandrietoleranz in Gesellschaft und Kirche entwickeln, die zu einem verantworteten Umgang zwischen Mann und Frau führt, ohne die geschlechtsspezifischen Eigenschaften aufzuheben oder totzuschweigen.

Klemens Schaupp

Notizen zum Arbeitskreis 9

I. ZUSAMMENSETZUNG

Der Arbeitskreis bestand aus 5 Mitgliedern, die alle in verschiedenen Gremien tätig sind: PGR und PGR-Fortbildung, Pastoralrat einer Diözese, Priesterrat, Pastorkonferenz, Pfarrverbandsrat. Aus dieser Zusammensetzung ergab sich auch eine recht vielfältige Sicht von kirchlichen Gremien.

Aufgrund der Zusammensetzung wurde zunächst beschlossen, sich mit Gremien zu beschäftigen, die offiziellen Charakter und einen bestimmten Auftrag innerhalb der Kirche haben.

II. BEOBACHTUNGEN

1. Die Motivation für die Teilnahme an Sitzungen stellt einen wichtigen Problemkreis dar: Was will ich hier? - Vielfach ist die Mitgliedschaft nicht freiwillig; man nimmt teil, weil man sich verpflichtet fühlt, von anderen gedrängt wurde, weil einem manche, bei weitem aber nicht alle Punkte wichtig sind.
2. Entscheidend für das "Klima" in einem Gremium ist sein Arbeitsstil. Besteht eine kontinuierliche Überlastung (zu wenige Sitzungen, zu viele Tagesordnungspunkte auf einer Sitzung etc.) so ist dies dem Klima abträglich. Sie führt zudem oft zu einem starken Formalismus - interessant sind nur noch Abstimmungsergebnisse. - Umgekehrt ist es für das Klima zuträglich, daß genug Raum und Zeit besteht, daß die einzelnen Mitglieder auch untereinander ins Gespräch kommen können, daß auch neue Ideen entstehen können, daß auch persönliche Erfahrungen eingebracht und gemeinsam ausgewertet werden können.

Dem Klima abträglich ist weiterhin ein einseitig betontes Effektivitätsdenken (wichtig ist dann nur, was bei der Sitzung "raus kommt").

3. Das Potential gegenseitiger Beratung ist unterentwickelt. Hilfe wird oft von übergeordneten Stellen erwartet oder vom Pfarrer im Falle des PGR; so wird die Hilfe übersehen, die sich die einzelnen Mitglieder gegenseitig geben können.

4. Der Kommunikationsstil ist häufig einseitig argumentativ geprägt, mitteilendes Reden (z.B. in Form eines Anhörkreises) kommt dafür fast völlig zu kurz. Dies kann oft dazu führen, daß sich die Mitglieder eines Gremiums an bestimmten Punkten "festbeißen" und der Gesamtzusammenhang aus dem Blick gerät. Die an einer solchen Diskussion nicht beteiligten Mitglieder fühlen sich dann bald entweder gelangweilt oder isoliert.
5. Intensiver müßte nach Formen gesucht werden, die einen kommunikativeren Umgangsstil fördern.
6. Ein nicht zu unterschätzendes Problem stellt das ungeklärte Selbstverständnis vieler Gremien (z.B. PGR) und ihrer Entscheidungsbefugnisse dar. - Wird in einem Gremium eine Entscheidung vorbereitet und dann in letzter Minute von einer anderen Instanz anders entschieden, so erzeugt dies berechtigten Unmut und führt bei wiederholtem Vorkommen zu einer resignativen Einstellung.
7. Ein häufig empfundenenes, aber selten artikuliertes Unbehagen gründet in der Frage: Wie gehen wir mit Minderheiten innerhalb von Gremien um? - Ist es damit getan zu sagen: Die Mehrheit hat beschlossen, daß... ? - Geht es um Fragen des Glaubensverständnisses oder um Entscheidungen, die es berühren, so führt eine mehrheitliche Abstimmung dazu, daß sich die Minderheit in ihrem Anliegen bzw. in ihrer Sicht des Problems nicht ernst genommen fühlt.

III. DISKUSSION EINES INTERVIEWPROTOKOLLS

In einer weiteren Phase wurden die bisher gesammelten Beobachtungen anhand eines Auszugs eines Interviewprotokolls überprüft und diskutiert.

IV. HANDLUNGSPULSE

Auf Anregung der Tagungsleitung hin wurden als Abschluß der Gruppenarbeit Handlungsimpulse formuliert, die dann im Plenum als thesenartige Zusammenfassung der Gruppenarbeit vorgetragen wurden.

1. "Minderheitenschutz" in Gremien ist nötig! Gerade wenn es um Fragen geht, die das eigene Glaubensverständnis betreffen ist eine mehrheitliche Abstimmung - praktisch die einzige von den meisten Geschäftsordnungen vorgesehene Strategie zur Konfliktbewältigung innerhalb eines Gremiums - keine geeignete Strategie, um einen solchen Konflikt zu lösen.
2. Die Bedürfnisse einzelner oder einzelner Gruppierungen sind zu berücksichtigen, sie dürfen nicht einfach übergangen werden! Damit dies möglich ist, ist es wichtig, innerhalb eines Gremiums zu lernen, Diskrepanzen zuzulassen und auszuhalten.
3. Gute Arbeit braucht Zeit! Unter ständigem Zeitdruck können weder Beziehungen wachsen, noch kann kreative Arbeit geleistet werden.
4. Die Arbeit FÜR andere auf eine Arbeit MIT den anderen umpolen! Dies kann geschehen, indem vor Entscheidungen (z.B. im PGR über die Art der Jugendarbeit in der Pfarrei) zunächst die Betroffenen angehört werden und sie möglichst in die geplanten Aktivitäten miteinbezogen werden.
5. Ein Klima schaffen, in dem auch ein persönlicher Austausch möglich ist! Denn: Vom Klima hängt wesentlich die Bereitschaft zur Mitarbeit und die Qualität der Ergebnisse ab.

PRAXIS IN EINER PLURALISTISCHEN KIRCHE

Die von den Arbeitskreisen empfohlenen Spielregeln und Handlungsprinzipien

AK 1: Unterscheidung der Geister,

stellt sich eher ein in einem Lebensprozeß, in den man sich einbringt und in dem man nicht argumentativ oder gegenargumentativ miteinander umgeht.

AK 3: Netzwerk

Gibt es Strukturen, die Pluralität fördern oder behindern? Die Struktur des netzwerkartigen Verbundes wirkt pluralitätsfördernd. Für das kirchliche Amt bedeutete der netzwerkartige Verbund kollegiale Einheit.

Zwei Spielregeln:

1. Nehmt das strukturelle Moment in der Diskussion ernst. Die Konsequenzen aus den vorhandenen Strukturen müssen bedacht werden.
2. Regt zu viel sozial gelebter Aktualisierung aus dem Geiste Jesu an. Und dies vor dem Hintergrund der Erkenntnis aus dem Bereich der Psychologie, daß Pluralität sich reduziert, wenn mit den vorhandenen Ängsten nicht umgegangen wird. Leiterlose Gruppen haben ein hohes Potential von angstbesetzten Leuten.

AK 4: Kommunikation mit dem Gegner

Gegner nehmen sich nicht mehr wahr. Aufgrund von Bildern, die mit der Realität nicht übereinstimmen, kommt es zum Konflikt. Paranoide Wahrnehmung.

Als Spielregeln empfehlen sich:

1. Entwickelt die Fähigkeit zur Fremd- und Selbstwahrnehmung. Gerade die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung ist zu entwickeln, da Feindbilder häufig aus der Projektion eigener Schatten entstehen.
2. Bezieht in die Wahrnehmung auch die "Systeme" ein; sie sind gut zu analysieren.
3. Artikuliert die eigene Meinung in deutlicher Weise, so daß nicht die Hälfte dessen, was man meint, ungesagt bleibt.
4. Entwickelt die Fähigkeit der Empathie.

AK 5: Mystagogisches Fundament

Die vorhandene oder erst zu entwickelnde Pluralität der Gemeinden hat ihren Grund in der universellen Kompetenz der Gemeindeglieder.

Als Spielregeln legen sich nahe:

1. Erträgt den "Dilettantismus" um der Vielfalt der vielen sich artikulieren sollenden Kompetenzen.
2. Rechnet damit, daß "alle erfahren sind", weil sie die Geschichte Gottes mit sich selbst erfahren können oder erfahren haben.
3. Fördert Leute, die entdecken, wo Charismen lebendig werden können.
4. Fördert die universelle Kompetenz der Gemeindeglieder, da diese auf diese Weise zu sich selbst finden.
5. Entwickelt darin den gesellschaftsrelevanten Aspekt, den Aspekt des diakonischen Dienstes an der Gesellschaft.

Der Mensch ist demnach das Prinzip der Ekklesiologie; dieses Prinzip ist neben die anderen des Christomonismus und des Pneumatomonismus zu stellen.

AK 6: Katholische Ausländer in der Ortskirche

1. Der Fremde muß der Anlaß werden zum Aktivwerden und Ausgreifen der Communio.
2. Die Mobilität ist als Kennzeichen des Christlichen, einer wirklich mobilen interkulturellen Kirche wieder zu entdecken.
3. Im Fremden soll dem Reichtum Gottes begegnet werden; die Unterschiedlichkeit soll als Reichtum, als Hinweis auf den Beginn von Erlösung (Pleroma) begriffen werden.
4. Entwickelt keine Sonderseelsorge, sondern eine Begegnungsseelsorge.
5. Nehmt die Verbindung der Fremdenfrage (Migration) mit der Friedensfrage (Asylantenfrage) wahr. Hier zeigt sich das Problem nicht nur als ökonomisches, sondern vor allem als ökumenisches.

AK 7: Auswahl kirchlicher Mitarbeiter

1. Es sind Initiativen nötig zur Förderung von Kompetenz in der Berufsausbildung wie in der Berufsbegleitung.
2. Nötig ist die Entwicklung seriöser Auswahlverfahren; der Unterschied zwischen der Auswahl durch die Institution und zwischen der Auswahl aufgrund kommunikativer Eignungsfeststellung. Grundsätzlich müßte im Bereich der Mentoren die Entscheidungsrolle von der Begleiterrolle getrennt sein.

AK 8: Androgyne Handlungsmuster

Ausgehend von der Feststellung, daß weibliche Anlagen im Mann bzw. männliche Anlagen in der Frau zu wenig zugelassen werden, legen sich zwei Spielregeln nahe:

1. Die andersgeschlechtlichen Faktoren in der eigenen Person sollen erkannt und bejaht werden.
2. Die verschiedengeschlechtlichen Erscheinungsformen von Mann und Frau sollen anerkannt werden.

AK 9: Gremien

Für die Arbeit der Gremien empfehlen sich vor dem Hintergrund des Arbeitsdruckes und des Zeitmangels folgende Spielregeln:

1. Löst Probleme nicht durch Mehrheitsentscheidungen; denn die Frage bleibt, wie dann mit den Minderheiten umgegangen wird.
2. Nehmt in Gremien Rücksicht auf die Bedürfnisse und Motive der einzelnen; denn nur dann ist Einheit und Vielfalt in den Gremien möglich.
3. Geht davon aus, daß es sehr viel Zeit braucht, um Einheit und Gemeinschaft zu ermöglichen.
4. Paßt auf, nicht "für" andere, sondern "mit" anderen zu arbeiten.

Klaus Roos

Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer trinitarischen Ekklesiologie

Die Überlegungen von H.J. Pottmeyer sind aus pastoraltheologischer Sicht in zweifacher Weise hilfreich: sie dienen der Beschreibung der herrschenden Praxis, indem sie die implizite Theologie dieser Praxis aufdecken, und sie entwerfen ein Leitbild künftiger Praxis, indem eine trinitarische Ekklesiologie als theologischer Sollwert kritisch zur herrschenden Praxis ins Spiel gebracht wird.¹ So werden die impliziten oder expliziten "Vorordnungen" der Gesamtkirche vor der Ortskirche, des Amtsträgers vor der Gemeinde, der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, des Amtes vor dem Charisma und der Einheit vor der Vielfalt als Folgen einer christomonistisch-einseitigen Ekklesiologie entlarvt, die zwar seit dem 2. Vaticanum durch die stärkere Einbeziehung pneumatologischen Denkens in der Theorie überwunden ist, sich aber nach wie vor in der Praxis und der Struktur der Kirche auswirkt.

Die Frage ist jedoch, ob die zur Überwindung der Extreme eines Christomonismus und eines Pneumatomonismus geforderte trinitarische Konzeption als Prinzip der Ekklesiologie ausreicht und sich für Struktur und Praxis der Kirche fruchtbar machen läßt. Pottmeyer hat selbst einige praktische Folgerungen angedeutet, die trinitarisches Denken in der Ekklesiologie für die Struktur der Kirche haben kann, und hat damit die von der Trinitätstheologie oft gar nicht erwartete Praxisrelevanz unter Beweis gestellt. Gleichwohl scheinen seine Überlegungen an zwei Stellen ergänzungsbedürftig zu sein:

Im trinitarischen Balanceakt zwischen Christomonismus und Pneumatomonismus geraten zwei Dimensionen aus dem Blick, die für die Ekklesiologie wesentlich sind: Welt und Geschichte. Gerade als Pastoraltheologe wird man darauf zu insistieren haben, daß der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie nicht übersehen werden darf, denn er

ist der "erste und grundlegende Weg der Kirche".² Damit werden die Dimensionen Welt und Geschichte unverzichtbar in die Bestimmung der Ekklesiologie mit hineingenommen.

- Die geschichtliche Sicht wurde bereits von einer Teilnehmerin in der Diskussion zur Sprache gebracht, die kirchliche Praxis vor allem als Fortsetzung der Praxis Jesu verstanden wissen wollte und diesen Ansatz als mit der trinitarischen Konzeption Pottmeyers nicht kompatibel ansah. Die Anfrage als solche ist berechtigt, da der Rückgriff auf die Praxis Jesu gerade in den ekklesiologischen Entwürfen der Praktischen Theologie eine große Rolle spielt³, aber es ist durchaus möglich, sie trinitätstheologisch zu integrieren, insofern darüber nachgedacht wird, was es auch für eine immanente Trinitätslehre bedeutet, daß der logos Mensch geworden ist und als solcher eine bestimmte Identität nicht mehr einfach abstrahiert werden kann.
- Eine Reflexion über Prinzipien der Ekklesiologie kann auf den Begriff der Welt nicht verzichten. Was bei Pottmeyers Überlegungen ein leises Unbehagen verursacht, ist das Gefühl, daß hier Kirche rein immanent, sozusagen innerkirchlich, innertrinitarisch bzw. innertheologisch zu begreifen versucht wird. Demgegenüber muß darauf verwiesen werden, daß Kirche letztlich nur von ihrer Sendung her verstanden und konzipiert werden kann. Diese Sendung ist eine Sendung für die Welt, für den Menschen. "Die Existenz der Kirche ist Proexistenz. Die Kirche ist nicht für sich, sondern für andere da; Kirche gibt es um des Menschen, um der Menschen willen."⁴ Dies dem Dogmatiker gegenüber zu betonen, heißt sicherlich, offene Türen einzurennen, in der "gelebten Ekklesiologie" gerät jedoch dieser funktionale Charakter von Kirche merkwürdig oft aus dem Blick. "Die Kirche ist Mittel zur Vergegenwärtigung und Weitergabe des Heils" - unterstreicht der neue Katholische Erwachsenen-Katechismus (S. 271), aber in der Praxis wird aus dem Mittel oft der Zweck, wird Kirche hypostasiert zu einer nahezu

absoluten Letztinstanz. Das aber ist eine Häresie. Um diese Häresie aufzubrechen, bedarf es neben den vorgestellten Überlegungen über die Spannung zwischen Christomonismus und Pneumatomonismus vor allem der konsequenten Rückbesinnung auf den Sendungscharakter von Kirche, die sich als "Zeichen und Werkzeug" zu verstehen hat, die "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" teilt und sich in die Welt gesandt weiß "als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den 'Systemen' unserer emanzipatorischen Gesellschaft."⁵

Wenn Kirche in diesem Sinn das "propter homines" als ihre zentrale Aufgabe begreift, den Dienst an der Menschwerdung des Menschen in der "Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft"⁶, dann erhält auch die Debatte um Einheit und Vielfalt in der Kirche einen neuen Akzent. Die Pluralität der Menschen, mit denen es die Kirche zu tun hat, rechtfertigt nicht nur, sondern fordert geradezu Pluralität auch in der Kirche. Wenn die Kirche - wie es in einer Arbeitsgruppe der Wiener Tagung diskutiert wurde - Mystagogie zu betreiben hat, d.h. wenn sie Menschen einführt "in jenes Geheimnis, welches ihr Leben immer schon ist, nämlich Gottes Liebesgeschichte mit uns"⁷, muß sie die Vielfalt menschlichen Lebens achten und für theologisch bedeutsam erklären, "weil sich jeder in seiner Einmaligkeit vor Gott zu verantworten hat"⁸ und weil Gott mit jedem seinen je persönlichen Lebensweg geht.

Von diesen Hinweisen auf den Menschen als weiteres Prinzip der Ekklesiologie und auf die Sendung der Kirche für die Welt und die Geschichte führt durchaus eine Brücke zu den Überlegungen Pottmeyers über einen trinitarischen Ansatz in der Ekklesiologie. Ausgehend von der Einheit zwischen "immanenter" und "ökonomischer" Trinität, wird man die Selbstmitteilung Gottes als

Kern der Trinitätslehre über die innergöttlichen "relationes" und als Kern der Ekklesiologie auffassen können. Die Selbstmitteilung des Vaters an die Welt durch Sohn und Geist setzt voraus und setzt fort die Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn und des Vaters und Sohnes an den Geist. Die Rede von den trinitarischen "Sendungen" gehört zu den klassischen Termini der Trinitätslehre, von seiner "Sendung" spricht Jesus allein im Johannesevangelium an über 30 Stellen, und "Sendung" ist ein Schlüsselbegriff, um zu verstehen, was "Kirche" ist. Das Wort, das im Anfang war, das Wort, in dem Gott sich selbst ausgesprochen hat, das Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, macht letztlich auch das Wesen der Kirche aus, so daß Karl Rahner definieren kann: "Kirche ist die bleibende Präsenz des endgültigen (und darin reflex ausdrücklichen) Wortes Gottes an die Welt, in der Welt und für die Welt."⁹

Damit sind mögliche Brückenschläge angedeutet zwischen dem trinitarischen Ansatz in der Ekklesiologie, wie ihn H.J. Pottmeyer vorgestellt hat, und dem Anliegen der Praktischen Theologie, Kirche von ihrer an Jesus von Nazareth orientierten Befreiungspraxis, d.h. von ihrer Sendung für die Welt her zu begreifen und zu gestalten. Beide Ansätze sind nicht nur kompatibel, sondern sie scheinen sogar zu konvergieren: Die innergöttliche Pluralität in Einheit, die ihren Grund in der absoluten Selbsthingabe Gottes hat, der die Liebe ist, steht in Analogie zur Vielfalt in Einheit der Kirche, die ebenfalls in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und an die Welt gründet, und die als Volk des dreifaltigen Gottes in ihrer Praxis und in ihren Strukturen realisierendes Zeichen dieser Liebe zu sein hat, im eschatologischen Vorgriff auf jene Vollendung, der sie durch Welt und Geschichte hindurch entgegenght.

Anmerkungen:

- 1) Damit sind die wichtigsten Schritte eines praktisch-theologischen Reflexionsganges angedeutet. Vgl. R. Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klostermann/Rolf Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 164-177.
- 2) Papst Johannes Paul II., Enzyklika REDEMPTOR HOMINIS vom 4. März 1979, Nr. 14.
- 3) Richtungsweisend für den "Ansatz eines praktisch-theologischen Prinzips beim historischen Jesus" ist immer noch: Günter Biemer/Pius Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971. Erst kürzlich hat Ottmar Fuchs beklagt, daß diese Ansätze innerhalb der Praktischen Theologie nicht intensiver rezipiert worden sind (vgl. Ottmar Fuchs, Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung, in: Ders. (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 209-244, hier: S. 216, Anm. 19).
- 4) Heinrich Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, Freiburg 1982, 163-188, hier: S. 167.
- 5) Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1980, 78.
- 6) ebd. 3.
- 7) Paul M. Zulehner, "Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...", Düsseldorf 1984, 48.
- 8) ebd. 51.
- 9) Art. "Kirche", in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 227-233, hier: S. 228.

COMMUNIO - ALS PRINZIP PASTORALER THEOLOGIE¹

Die Bedeutung der sogenannten 'Konstantinischen Wende' in der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts liegt nach W. Lück darin, daß die Kirche aufhörte, vornehmlich als Gemeinde zu existieren; sie wurde primär zu einer die Gesellschaft tragenden Religion.² Stimmt man dieser Einschätzung im großen und ganzen zu, dann hat mit der Rückbesinnung des Zweiten Vatikanums auf die *Communio* der Gläubigen³ als Grundwesen der Kirche eine neue Epoche der Christentumsgeschichte begonnen: Angesichts ihrer veränderten Stellung in der menschlichen Gesellschaft hat sich die Kirche auf den Weg gemacht, ihre wesenhafte Vollzugsform als Gemeinde wiederzufinden. Damit ist die Bemühung um Gemeindebildung nicht nur für die Pastoral und die Pastoraltheologie, sondern auch für die Theologie insgesamt wieder zu einer zentralen Aufgabe geworden. Diese meine Grundthese möchte ich im folgenden durch einige fragmentarische Gedankengänge ein wenig entfalten und illustrieren.

I.

Im ersten Teil meines Vortrags möchte ich die Problematik des Begriffs 'communio' unter drei Gesichtspunkten beleuchten und die Einsichten in einer These zusammenfassen.

Ein erster Gesichtspunkt:

Der Glaubensartikel von der 'communio sanctorum' (der Gemeinschaft der Heiligen) fand erst im 9. Jahrhundert endgültig Aufnahme ins Apostolische Glaubensbekenntnis. Die Formel selbst geht jedoch bis ins 4. Jhrhdt. zurück.⁴ Deren Ausbildung wiederum entspricht einer bis in die christlichen Anfänge zurückreichenden Glaubensüberzeugung und ist als Gemeingut der frühen Kirche anzusehen.

In seiner Untersuchung zur Lehre J.A. Möhlers von der 'Gemeinschaft der Heiligen' ging der Tübinger Dogmatiker J.R. Geiselman davon aus, daß 'communio sanctorum' eine Übersetzung der älteren griechischen Formel 'κοινωνία τῶν ἁγίων' darstellt.⁵ Sie müsse daher, dem neutestamentlichen Sprachgebrauch von κοινωνία entsprechend, als 'Anteilhabe am Heiligen', d.h. als Teilhabe am Evangelium, am Glauben, am Hl. Geist, am eucharistischen und ekklesiologischen Leib Christi verstanden werden. Begünstigt

durch die Doppeldeutigkeit des Genitivs 'τῶν ἁγίων' (bzw. 'sanctorum') sei es nun aber in der alten Kirche zu zwei verschiedenen Interpretationen gekommen: "Die ältere versteht das sanctorum als Genitiv von sancta, deutet sanctorum communio (daher) als Teilhabe an den sancta (den Heilsgütern) und versteht darunter vor allem die Teilnahme am Mysterium der Eucharistie, aber damit zugleich an der sakramental-mystischen Gemeinschaft der Kirche. Die Glieder dieser Gemeinschaft sind 'die Heiligen' Die jüngere Auffassung (hingegen) versteht sanctorum als Genitiv von sancti und die sanctorum communio daher nicht im sakramental-mystischen, sondern im personal-ethischen Sinne als Gemeinschaft der Heiligen, oder besser ausgedrückt, als Gemeinschaft der Gläubigen mit den Heiligen."⁶ Hier hat sich eine theologische Akzentverschiebung von großer Tragweite vollzogen. Die sancti sind nicht mehr die Gesamtheit der Gläubigen, vielmehr die durch Tugend und Martyrium Ausgezeichneten, die 'nobilis membra' des Leibes Christi, die ihren Lohn empfangen haben und somit in der (Himmel und Erde umspannenden) Kirche eine hervorragende Stellung einnehmen. "Die Gemeinschaft ist damit ... nicht mehr eine Gemeinschaft von Gleichen, begründet durch die gleiche Teilnahme aller am Sakrament, sondern von Ungleichen. Gemeinschaft heißt jetzt die Beziehung der Gläubigen des Diesseits mit denen des Jenseits und die Anteilnahme der einen an den Leistungen der andern."⁷ Nach Geiselman trat mit dieser Verschiebung nun aber zugleich der Gesellschafts-Charakter der Kirche immer mehr in den Vordergrund, so daß die Sicht der Kirche als vollkommene, hierarchische Gesellschaft (societas perfecta inaequalis) schließlich die Lehre von der Communio sanctorum völlig in sich aufgesogen hat. Erst Möhler habe intuitiv den urchristlichen Sinn von 'communio sanctorum' wiederentdeckt, wenn er sie als 'gemeinsame Teilhabe am Heiligen und der aus ihr erwachsenden Gemeinschaft der Geheiligten' beschreibe.⁸

Wirkliche Konsequenzen aus dieser Entdeckung hat erst das Zweite Vatikanum gezogen. Allerdings unter erheblichen Schwierigkeiten: Diente die Lehre von der 'communio sanctorum' seit dem Mittelalter immer mehr dazu, die faktische gesellschaftliche Gestalt der Kirche als Abbild der himmlischen Hierarchie zu deuten und von ihr her zu legitimieren, so besteht heute - gleichsam im Gegenzug dazu - die Tendenz, unter Berufung auf eben diese Lehre die geschwisterliche Gemeinschaft der Gläubigen an der

kirchlichen Basis der großkirchlich-hierarchischen Organisation kritisch entgegenzusetzen. Das für die frühe Kirche so typische In- und Zueinander von Gemeinschaft und genossenschaftlicher Organisation ('communitas' und 'societas') scheint verlorengegangen zu sein.

Wenn heute der lateinische Begriff 'communio' im Deutschen fast durchweg mit 'Gemeinschaft' wiedergegeben wird, so gerät er fast zwangsläufig in Gegensatz zum Begriff 'Gesellschaft' ('societas'). F.Tönnies konnte in seiner berühmten Untersuchung über 'Gemeinschaft und Gesellschaft' noch vom Ineinander der personal-gefühlsmäßigen und der vertraglich-rationalen Verbindungsverhältnisse in den Institutionen ausgehen.⁹ In den letzten Jahrzehnten aber wurde die Gemeinschaftsdimension des sozialen Lebens immer mehr ins Private und Irrationale abgedrängt. Die Systemwelt siegte sozusagen über die Lebenswelt, so daß der Begriff 'Gesellschaft' in der neueren Soziologie die Alleinherrschaft antrat, der Begriff 'Gemeinschaft' hingegen, wissenschaftlich gesehen immer inhaltsloser wurde.¹⁰

Im Gegensatz zu einer Exegese, die $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ strikt als 'Teilhabe' übersetzt wissen wollte,¹¹ wird in der neueren exegetischen Diskussion - etwa von Josef Hainz - die Auffassung vertreten, $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ sei mit 'Gemeinschaft' wiederzugeben und habe in diesem Verständnis größte ekklesiologische Bedeutung.¹² Dem kann nur mit Einschränkung zugestimmt werden, da, wie Hainz selbst sieht, $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ im NT gerade die Bedeutungsschichten von 'Teilhabe' und 'Gemeinschaft' in sich vereint.¹³ Eine Deutung allein vom heutigen Gemeinschaftsbegriff her hat eine pastorale und ekklesiologische Engführung zur Folge, in welcher Kirche nur noch, wie etwa Paul Weß sagt,¹⁴ als 'Gemeinschaft von Gemeinden' gesehen wird. Eine solche Kennzeichnung der Kirche aber wird der frühchristlichen Auffassung von $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ (bzw. *communio*) ihrem Zueinander von Kommunion, Kommunikation und Partizipation nicht gerecht.¹⁵

Ich halte es daher für notwendig, 'communio' als 'durch Teilhabe am gemeinsamen Hoffnungsgut konstituierte Gemeinschaft' zu interpretieren. 'Gemeinschaft durch Teilhabe' aber findet offenbar in der Sozialgestalt 'Gemeinde' ihren zentralen Ausdruck. (Daß die ursprüngliche Übersetzung von 'communio' tatsächlich nicht 'Gemeinschaft', vielmehr 'Gemeinde' hieß -

- die altlateinische Wurzel 'commoinem' läßt den ethymologischen Zusammenhang noch gut erkennen - ist heute kaum mehr bewußt.¹⁶ Die gegliederte Communio der Kirche ist folglich nicht nur als 'Gemeinschaft von Gemeinschaften' zu bezeichnen, sondern als 'Gemeinde von Gemeinden'. Damit ließe sich dann auch der ortskirchlichen Teilgemeinde die ihr lange vorenthaltene theologische Dignität als sakramentale Symbolgestalt der 'communio sanctorum' zurückgeben. Auch Basisgemeinden innerhalb der Einzelgemeinden bekämen von da her ihren ekklesiologischen Ort und Stellenwert angewiesen. Daß in der Formel 'Gemeinde von Gemeinden' der Gemeindebegriff nicht eindimensional (univok), vielmehr mehrdimensional (analog) gebraucht wird, springt sofort ins Auge. Ich komme darauf noch zurück.

Ein zweiter Aspekt:

Vielfach wird heute geltend gemacht, daß die Wiederentdeckung des Communio-gedankens durch das Konzil ohne größere Auswirkung auf das kirchliche Leben und die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft in der Welt von heute geblieben sei. Man wird dieser Diagnose so nicht zustimmen können. Immerhin weist das neue kanonische Recht den Organen gemeinsamer Beratung und Konsensbildung auf den verschiedenen Ebenen der Kirche erhebliche Bedeutung zu.¹⁷ Allerdings hat man den Eindruck, daß der Prozeß der Communio-bildung, der durch das konziliare Zeugnis gelebter Communio in vielen Teilen der Kirche ausgelöst oder verstärkt wurde, gegenwärtig stagniert, weil allzufrüh Kommunismusverdacht erhoben und die neue Gemeindebewegung einfachhin als 'Kirche von unten' abqualifiziert bzw. der 'Kirche von oben' entgegengesetzt wird, obwohl Kirche, die dem Geist 'von oben' folgt, doch immer 'von unten' wachsen muß, ist sie doch ebenso aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wie auf Glaube, Hoffnung und Liebe gegründet, die man deswegen in der alten Kirche als Grundsteine der Ekklesia bezeichnet hat.¹⁸ Angesichts der so verursachten Stagnation geht dann aber die dogmatische Entfaltung der konziliaren Communio-Ekklesiologie irgendwie ins Leere. Wenn etwa Urs von Balthasar einem seiner Aufsätze den Titel gibt: 'Kirche ist Kommunion',¹⁹ dann wirkt dies - angesichts fehlender anthropologisch-praktischer Korrelationen - leicht wie eine Leerformel. In ähnlicher Weise erliegen viele im Anschluß an das Konzil erarbeitete kirchenamtlichen Leitlinien der Pastoral dem Irrtum, man könne Communio dadurch initiieren, daß man deklariert 'Kirche ist Gemeinschaft'²⁰ und von

hier aus dann einen entsprechenden Handlungsappell ableitet. So hat beispielsweise der Diözesanrat meiner Heimatdiözese die an sich erfreulichen pastoralen Leitlinien 'Miteinander glauben, leben, Zeugnis geben'²¹ verabschiedet und sie den Gemeinden zur Umsetzung empfohlen, ohne sich zu fragen, wie solches Miteinander möglich ist und was diese Leitlinien für den Diözesanrat selbst bedeuten, für seine eigene Arbeitsweise, für sein wirksames Zeugnis von Communio.

Aus meiner Sicht kann man sagen: Die Wiederentdeckung des Communiogedankens durch Vatikanum II entspricht der konkreten Communio-Erfahrung der Bischöfe im Vollzug des Konzils. Wird nun aber die konziliare Communio-Ekklesiologie von der Initiierung ähnlicher analoger Communio-Erfahrungen abgelöst, so bleibt sie leer und wirkungslos. Sie verschleiert dann eher den Mangel an Communiolen in der Kirche.

Ein dritter Gesichtspunkt:

Man darf wohl davon ausgehen, daß die Sammlung und Überlieferung der Worte und Taten Jesu durch die nachösterlichen Gemeinden nicht zuletzt auch dazu diente, anschaulich zu machen, was gemeindliches Handeln im Geiste Jesu Christi bedeutet. Wenn nun aber in der bewußt vielgestaltig überlieferten Weise des Verkündigungshandelns Jesu, das man heute gerne die Pastoral Jesu nennt, Ursprung und fortgesetzte Stiftung christlicher Communio lag und liegt, dann kann es in heutiger pastoraltheologischer Bemühung um solche Communio nicht in erster Linie darum gehen, einen univoken, d.h. präzise eindeutigen Begriff zu definieren und diesen dann auf das pastorale Handeln anzuwenden. Vielmehr ist der umgekehrte Weg angezeigt. An erster Stelle muß die Verkündigung der pluralen und doch einen biblischen Heilsbotschaft in Wort und Tat stehen, um Erfahrungen anzuregen, die der christlichen Urerfahrung analog bzw. ähnlich sind, die dann von sich aus unserer Zeit gemäße Sozialformen christlichen Gemeindelebens hervorbringen und die zugleich die wesentlichen Grundfunktionen und Strukturen als bleibende Elemente in allem Wandel bewahren. Nimmt man ernst, daß Communio immer Geschenk der Gnade ist, so muß der Communiolenlehre stets die Vielgestaltigkeit des Communiolenlebens voraussehen.

Hier liegt wohl der eigentliche Grund dafür, daß die christliche Tradition keinen präzisen, univoken Begriff von *Communio* entwickelt hat, wohl aber eine Vielfalt von analogen, gleichnishaften Bildern und Gestalten kennt, die gerade in ihrem Facettenreichtum auf die Fülle der Weisheit Gottes verweisen: Die Metaphern 'Leib Christi', 'Tempel des heiligen Geistes', 'Volk Gottes' stehen neben dem Reichtum biblischer Gemeindetypen und -theologien, die in ihrer Vielgestalt das Ganze zum Vorschein bringen. Die '*communio ecclesiae*', die die geistgewirkte '*communio sanctorum*' leibhaft darstellt, erscheint so als symbolische Wirklichkeit, die gerade in ihrer Vielfalt die Einheit der *Communio* fortwährend wirkt und die deswegen in den sie reflektierenden Begriffen niemals restlos aufgeht. Sie ist wie ihr Stifter ein '*concretum*', in welchem das universale Heil analog zur Anschauung kommt, sie ist immer ein '*concretum universale*'. Für ihre Beurteilung bedarf es eines ästhetischen Wahrnehmungsvermögens, einer Art kommunikativer Fähigkeit christlichen Symbolverstehens. Diese wird traditionell in der Gabe der Unterscheidung der Geister²² gesehen und fällt letztlich mit der Geistbegabung der Gemeinde zusammen, die Charisma und Amt umfaßt und als christlicher Gemeinsinn (*sensus christianus*)²³ bezeichnet werden kann. '*Vita semper maior*' ist hier der Ausdruck für '*Deus semper maior*'.

So läßt sich der erste Teil meiner Ausführungen in folgender These zusammenfassen:

Der Versuch, *Communio* auf einen univoken, dem Leben vor- und übergeordneten Begriff zu bringen, um aus ihm dann das praktische pastorale Handeln abzuleiten, verhindert, was er beabsichtigt. *Communio* bezeichnet eine die Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Vollzüge symbolisierende Wirklichkeit, die nur in und aus dieser Vielfalt verstanden werden kann. Das *Communio*-leben geht der *Communio*-lehre voraus.²⁴ Die jeweiligen zeitbedingten Sozialgestalten von *Communio* unterliegen daher der Beurteilung und ständigen Fortbildung durch den christlich-kirchlichen Gemeinsinn (*sensus fidei et caritatis*).²⁵ Dasselbe gilt für die gemeindebildenden Grundelemente (Wortverkündigung Sakrament und Diakonie) aber auch für das Verhältnis von Charismen und Amt.

II.

Im zweiten Teil möchte ich nun einige theologiegeschichtliche Ursachen für den geschichtlichen Verlust der gelebten christlichen *Communio* in den Blick nehmen, sodann einige Hintergründe für den Prozeß ihrer Wiederentdeckung als Prinzip pastoraler Theologie aufzeigen und dazu jeweils eine These formulieren:

In einer ersten Linie versuche ich den allmählichen Verlust des *Communio*-gedankens in Kirche und Theologie nachzuzeichnen und die Folgen exemplarisch zu veranschaulichen: Das älteste literarische Zeugnis im NT, der erste Brief an die Thessalonicher, läßt unter anderem zwei pastoraltheologisch wichtige Daten erkennen. 1. Gleich in den allerersten Versen führt Paulus Glaube, Hoffnung und Liebe als Grundvollzüge des christlichen *Koinonia*-Lebens ein. 2. Unmittelbar anschließend schildert er den Vorgang der Oberlieferung des Heilswerkes Christi in typologisch-heilsgeschichtlichem Duktus: Paulus sieht sich als Nachahmer des Urbildes Christus ($\epsilon\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$), er wird dadurch zum Vorbild ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) für die Thessalonicher; diese, als Nachahmer des Paulus, werden ihrerseits dann zum Vorbild ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) für neue Gemeinden in Achaia.²⁶ Der Begriff $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$, der in biblischer Verwendung soviel wie ein prägendes und deutendes geschichtliches Vorbild meint²⁷ und durch die lateinischen Äquivalente 'forma' und 'figura' besser als durch das deutsche Wort 'Vorbild' getroffen ist,²⁸ stellt außer Zweifel, daß Paulus die *Mimesis Christi* nicht als schematische Wiederholung, sondern als schöpferischen Nachvollzug der Lebensgestalt Christi in der gegebenen Situation, als Leben und Handeln $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\upsilon\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ versteht. Das paulinische Oberlieferungsverständnis läßt sich unter dieser Rücksicht so zusammenfassen: Glaube, Liebe und Hoffnung prägen die Grundgestalt der Kirche als $\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\alpha}$. Die christliche Lebensgestalt zeugt sich in der Kraft des Geistes selbst fort. In Anlehnung an eine Formulierung von J. Duss - von Werdt²⁹ könnte man sagen: Die christliche Wahrheit ist keine metaphysische Idee, die (im Sinne vertikaler Analogie) auf Erden sichtbar erscheint, sondern eine Person, die im Leben der kirchlichen *Communio* realsymbolisch, (d.h. primär in typologisch-heilsgeschichtlicher Analogie) geschichtlich präsent wird.

Nun aber hat sich diese fundamentale Strukturvorgabe christlicher Lebens-tradition im Laufe der Zeit einschneidend verändert: Schon früh läßt sich ein Zurücktreten der ursprünglichen Grundvorstellungen der Nachahmung (μίμησης) oder auch der Nachfolge (ἀκολουθία) zugunsten der ὁμιλώσις, der Verähnlichung mit Gott bzw. der göttlichen Idee beobachten.³⁰ Parallel dazu verwandelten sich Glaube, Hoffnung und Liebe, die der frühen Kirche als 'vades ecclesiae' (Grundsteine oder Zeugen der Kirche) galten,³¹ unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik und der stoischen Ethik in göttliche Tugenden, in virtutes divinae oder auch summae virtutes.³² Obwohl formal als theologische, d.h. durch den Geist eingegossene Tugenden festgehalten, gerieten sie nach dem Trienter Konzil immer mehr in den Bannkreis einer juridisch ausgerichteten Sittenlehre, degenerierten zu Geboten und erschienen schließlich in den Morallehrbüchern des 18. Jahrhunderts unter dem Titel 'religiöser Pflichtenkreis'.³³ Aus den Charismen der christlichen Communio waren individuelle Pflichten gegen Gott geworden. Gleichzeitig mit diesen Wandlungsprozessen gewann offenbar die zeitbedingte societas-Struktur der Kirche immer mehr das Übergewicht über ihre Communiogestalt.³⁴ Die Vermutung liegt nahe, daß die allmählich sich vollziehende Vorordnung der dogmatischen und moralischen Begriffe vor der pastoralen Praxis der Kirche mit diesen Akzentverschiebungen zusammenhängt. Die legitimierende Funktion der Theologie als 'scientia speculativa' drängte offenbar die ursprünglich pastoral-praktische Intention der 'sapientia christiana', der christlichen Weisheits- oder Lebenslehre, in den Hintergrund. Am Ende dieser Entwicklung bezogen sich jedenfalls die Theologie und ihre Begriffe nicht mehr auf die Kirche als sakramentales Zeichen der Communio und den sensus fidei, spei et caritatis als ihr Kriterium, vielmehr auf das primär durch die kirchliche Autorität verbürgte 'depositum fidei' und die 'lex moralis', bzw. auf das Einzelsubjekt, das deren Satzungen und Begriffe reflektiert.

Die negativen Folgen dieser Entwicklung möchte ich an einem Beispiel veranschaulichen:

Im Jahr 1933 veröffentlichte der österreichische Schriftsteller Ödön von Horváth sein Volksstück 'Glaube-Liebe-Hoffnung'. Es trägt den Untertitel 'Ein kleiner Totentanz'.³⁵ Das Stück erzählt die Geschichte eines Mädchens, das, wie Fr. Weigend schreibt, "an einer Welt zugrunde ging, die alle Sekundärtugenden wie Pflichterfüllung, Anstand und Pünktlichkeit, aber keine

der den Menschen aus dem egoistischen Kerker der befreienden Grundtugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zu entwickeln vermochte und vermag".³⁶ "Ohne Glaube, Liebe, Hoffnung", so sagt bei Horváth ein Polizist, "gibt es logischerweise kein Leben", um sich nur wenig später entlarvend zu korrigieren: "Aber zuerst kommt die Pflicht und dann kommt noch Ewigkeiten nichts!"³⁷ - In etwa derselben Zeit erschien ein Werk mit ganz ähnlicher Überschrift, aber ganz anderer literarischer Gattung. Ich meine das Buch des Theologen Th. Soiron 'Glaube, Hoffnung und Liebe' mit dem Untertitel 'Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit'.³⁸ Dort heißt es: "Das letzte Ziel der drei göttlichen Tugenden ... ist ... eine hierarchische Ordnung unseres Lebens ..., durch die es Abbild der göttlichen Ordnung in der Ewigkeit wird ...".³⁹ - Gewiß lassen sich die beiden genannten Schriften nicht einfach miteinander vergleichen. Aber: Ist es ein bloßer Zufall, daß gerade in jenen Schicksalsjahren der nationalsozialistischen Machtergreifung ein neues Interesse an Glaube, Hoffnung und Liebe erwachte? Wohl kaum. Beunruhigend ist freilich die Tatsache, daß 1934 die Uraufführung von Horváths Stück in Berlin von den Nazis verboten wurde - es erschien ihnen offenbar zu gefährlich - , während das Buch Soirons im gleichen Jahr anscheinend ungehindert erscheinen konnte. Wenn bei Horváth der Titel 'Glaube Liebe Hoffnung' wie ein Hohn erscheint, da im Stück selbst ja nichts anderes als die gänzliche Abwesenheit dieser Lebensvollzüge gezeichnet wird, so fühlt man sich an ein Wort von Chr. Gremmels erinnert, der im Anschluß an Adorno schreibt: "Erlösung hält im Negativ ihres Scheiterns einen genaueren Ausdruck vom Leben des Menschen fest, als je eine Theologie der Verheißung vermöchte, die das diesseitige unerlöste Leben in der Aura jenseitiger Erlösung zu heilen versucht."⁴⁰ Dies aber ist, so meine ich, eine Herausforderung an die christliche Theologie, die der Verkündigung zu dienen hat, daß in der Leidensgeschichte Christi zugleich schon die Auferstehungsgeschichte der Menschheit angebrochen ist, daß also der verhüllte Lebenssinn, die versöhnende Liebe, im gekreuzigten Christus und in der mit ihm sterbenden und auferstehenden Gemeinde leibhaftig anschaulich, sozusagen die Welt richtende und zugleich erlösende, geschichtliche Symbolwirklichkeit geworden ist.

Die gewohnte Überordnung der theologischen Begriffe über das gelebte christliche Leben und seine symbolischen Ausdrucksgestalten hatte und hat negative Folgen für die kritisch-symbolische Zeugniskraft des Christlichen,

insbesondere in einer Zeit, in der Christentum und Gesellschaft nicht mehr in eins fallen. Die scheinbar univoken Begriffe haben nämlich immer latente gesellschaftliche Implikationen.

Hieraus nun meine zweite These:

Die Oberordnung der theologischen Begriffe über die gelebte *Communio* hat christentumsgeschichtliche Ursachen, die in der Oberordnung der '*societas*' über die '*communio*' der Kirche, und damit der metaphysischen Seinsanalogie über die heilsgeschichtliche Glaubensanalogie liegen. Die daraus sich ableitende Priorität der theologischen Theorie gegenüber der kirchlichen Praxis führte nun aber in der Neuzeit, als Christentum und Gesellschaft sich wieder voneinander entfernten, zu einem empfindlichen Verlust der kritisch-symbolischen Kraft des Christlichen. Die Begriffe sorgten gewissermaßen dafür, den Primat der zeitbedingten *societas*-Gestalt der Kirche gegenüber der Dynamik des *Communio*lebens festzuhalten.

In einem letzten Durchblick möchte ich den im Gang befindlichen Prozeß der Rückgewinnung der *Communio* als Prinzip pastoraler Theologie etwas verständlicher machen:

Der Einheit von Lehre und Leben in der Verkündigung Jesu entspricht nach der Schrift die Einheit von Glaube und Liebe in der Gemeinde. Glaube und Liebe, geeint in Christus unserer "Lebenshoffnung", bilden, wie es bei den Apostolischen Vätern heißt, das Ganze des "Christianismus"⁴¹. Dieses ursprüngliche Verständnis des Christentums als Lebenslehre, als neuer Weg, beherrschte trotz aller Veränderungen in vieler Hinsicht noch die *doctrina sacra* des ersten Jahrtausends. Noch für Bonaventura war der Weg der Seele durch Christus hin zu Gott ein Weg in Glaube, Hoffnung und Liebe, d.h. in Gemeinschaft der Kirche, hin zur "alles beurteilenden Weisheit", in welcher die Gläubigen im Gemüt (*affectio*) Gottes Nähe verkosten.⁴²

Die soziokulturellen und theologischen Veränderungen, die sich bereits vor der Konstantinischen Wende anbahnten und im Hochmittelalter voll zur Auswirkung kamen, brachten es mit sich, daß christliches Leben und christliche Lehre, *fides qua* und *fides quae*, immer mehr auseinandertraten, so daß Thomas von Aquin sich gezwungen sah, zwischen der Weisheit als "Gabe des hl. Geistes" und der Weisheit als "intellektueller Tugend", d.h.

zwischen der 'Weisheit des Glaubenslebens in Liebe' und der 'Weisheit des Glaubenswissens' zu unterscheiden.⁴³ Die so entstandene Dualität von praktischer und sepkulativer Weisheit führte dann zur Auffassung der Theologie als primär spekulativer und erst in zweiter Linie praktischer Wissenschaft und zog im Verlauf der Neuzeit die schrittweise Ausgliederung der Praxisreflexion aus der theologischen Systematik nach sich.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als die Einheit der abendländischen Sinnwelt immer mehr zerfiel, wurde die Moraltheologie als selbständiges Fach eingerichtet.⁴⁴ Als 'theologie practica' sollte sie den gefährdeten Bezug zur ethischen Lebenspraxis festigen und pflegen. Als Ende des 18. Jahrhunderts die Kirche immer mehr zu einer partikularen Größe wurde, gliederte man die Pastoraltheologie aus der Moral aus und führte sie als neue 'theologia practica' an den Hochschulen ein.⁴⁵ Dadurch sollte die Tradierung des Christentums unter veränderten sozialen Bedingungen gesichert und das kirchliche Handeln neu organisiert werden. Parallel zur Auswanderung der Praxisreflexion aus der Systematik vollzog sich die Absonderung der Anthropologie von der Theologie. All dies führte schließlich zu einem weitgehenden Verlust des Existentiellen und Weisheitlichen in der theologischen Wissenschaft überhaupt. Wer etwa wußte im 19. Jahrhundert noch davon, daß z.B. Thomas von Aquin die Fähigkeit zur Hoffnung auf die Zorneskraft (vis irascibilis)⁴⁶ als natürlicher Grundlage gegründet hatte und Bonaventura die Vollendung der christlichen Weisheit überhaupt mit gereifter Emotionalität in Beziehung brachte (in cognitione incohetur, in affectione consumetur)?⁴⁷ Die aufstrebenden Humanwissenschaften stießen hier zweifellos in eine Lücke. Mit der letztendlichen Aufspaltung der Pastoral- bzw. Praktischen Theologie in einen universitären und einen praxisnahen Zweig ist der äußerste Punkt der Ausdifferenzierung erreicht. Die Rückbesinnung auf den fundamental-praktischen in der kirchlichen Communio liegenden Ursprung der gesamten Theologie ist jetzt unausweichlich geworden und hat bereits eingesetzt.

Damit liegt nun die zentrale Aufgabe der Praktischen Theologie der Gegenwart auf der Hand: Sie hat die sich anbahnende Erneuerung des kirchlichen Communiolebens zu fördern und kritisch zu begleiten, und zwar dadurch daß sie die Grundstrukturen christlicher Communio als eines symbolisch-kommunikativen Handelns herausarbeitet, die Möglichkeit ihrer Verwirk-

lichung im psychosozialen Bedingungs-feld des Menschseins erschließt und so praktisch-theologische Urteils-kraft induziert.⁴⁸ Genauer: Indem die Praktische Theologie die Symbolisierungen der christlichen Heilshoffnung, wie sie in der Tradition gegeben sind, und die Symbolisierungen der menschlichen oder gesellschaftlichen Freiheitshoffnungen, wie sie beispielsweise die Humanwissenschaften darstellen, als Ausdruck eines je verschiedenen 'Inter-esses' begreift und so die verschiedenen Sinnwelten von Christentum und Gesellschaft miteinander in einen kritischen Dialog bringt, setzt sie die christliche Heilsverheißung und die menschliche Grundsehnsucht nach 'Ganzsein in authentischen Beziehungen' in eine wirkliche Korrelation zueinander. Sie trägt auf diese Weise zur Bildung kommunikativer Identität und Kompetenz aus Glaube, Hoffnung und Liebe, und damit zur Wiederherstellung christlicher Lebensweisheit bei.⁴⁹ In diesem Sinne muß sich die Praktische Theologie heute als kommunikative Handlungswissenschaft entfalten.⁵⁰

Die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer Handlungswissenschaft kann auf Dauer freilich nur gelingen, wenn die Gesamttheologie ihren Ursprung in der christlich-kirchlichen Communio wiederentdeckt. Nach E. Biser befindet sie sich bereits im Stadium solcher Selbstkorrektur.⁵¹ Sie vollziehe gegenwärtig eine Kehre, durch die sie sich von der Position des auf argumentative Beseitigung seiner Zweifel drängenden Einzelnen wegbe- wege, um sich der Interaktion der Gläubigen in Wort und Liebe als dem Zentralsubjekt theologischer Besinnung zuzuwenden. Und Biser fügt hinzu: "Das ist durchaus kein Vorstoß in Neuland. Vielmehr handelt es sich dabei ... lediglich um die Wiederentdeckung der alten, schon von der Patristik und noch von der Theologie der Romantik vertretenen Ansicht, daß das Subjekt der theologischen Besinnung nicht so sehr der einzelne als vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden und der in ihr mystisch fortlebende Christus sei."⁵² Methodologisch dürfte dies ein Doppeltes bedeuten: Zum einen wird die Theologie künftig vermehrt das ihr eigene Interesse zu reflektieren haben. Zum andern wird sie die historisch-kritische und die empirisch-kritische Methoden in eine umfassende symbolisch-kritische Methodologie christlich-kommunikativen Handelns hinein integrieren müssen, um dem symbolischen und dialogischen, versöhnenden Charakter der christlichen Wahrheit gerecht zu werden. Eine solche symbolisch-kritische Methodologie, die darauf ausgeht, die unterschiedlichen Symbolzusammenhänge, wie Christentum und Gesellschaft,

Theologie und Humanwissenschaften, Glaubenstheorie und Glaubenspraxis miteinander in einen kritischen Dialog zu bringen, setzt freilich voraus, daß insbesondere auch die kirchliche und gemeindliche Communiopraxis wieder als Ort theologischer Erkenntnis, als hermeneutisches Prinzip pastoraler Theologie anerkannt wird.

Daher nun meine abschließende, dritte These:

Der Ursprung der Pastoraltheologie (bzw. der Praktischen Theologie) als Universitätsdisziplin liegt im geschichtlichen Auseinandertreten von christlicher Lehre und christlichem Leben. Ihr epochaler Auftrag ist es daher als kommunikative Handlungswissenschaft im christlichen Interesse die Communiobildung bzw. Gemeindewerdung in der Kirche unter den Bedingungen heutiger Gesellschaft kritisch zu fördern und zu begleiten, um so christliches Leben und christliche Lehre wieder näher zusammenzubringen. Sie kann diese Aufgabe jedoch nur dann wirklich erfüllen, wenn sich die Theologie insgesamt ihres Ursprungs im christlich-kirchlichen Communiolen erinnert und ihre ursprüngliche Intention, das Leben der Gemeinde zu festigen und zu orientieren, in neuer Weise zur Geltung bringt.

Ich komme zum Schluß:

In unserer Zeit, in der die westlichen Gesellschaften einer Zukunft der totalen technischen Kommunikation entgegengehen und die östlichen Systeme der marxistischen Utopie der kommunistischen Gesellschaft huldigen, die durch Klassenkampf erreicht werden soll, scheint die christliche Hoffnung auf eine Communio von Menschen aus Glaube, Hoffnung und Liebe keine reale Chance mehr zu haben. Gleichwohl lebt auch heute - mehr denn je - (in Ost und West) die menschliche Sehnsucht nach personaler Kommunikation, nach Personsein in Gemeinschaft, nach Menschwerdung in gelungenen Beziehungen, nach einer Existenz der Liebe, nach universaler Solidarität in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit fort. Gerade dieser, im Grunde religiösen Sehnsucht verheißt die christliche Glaubenslehre von der Communio sanctorum Erfüllung, eine Erfüllung, die nur im Glauben an Gottes unbedingte, die Menschen versöhnende Liebe erhofft werden kann. Die Kirche ist und bleibt daher, indem sie die Communio der Gläubigen leibhaftig darstellt, das sakramentale und eschatologische Zeichen dieser Heilshoffnung, einer

Hoffnung, die sowohl die Opfer menschlich-unmenschlichen Handelns als auch die Schuldbeladenen mit einschließt und daher im Glauben an die Vergebung der Sünden und die Auferstehung der Toten ihren tiefsten Grund und ihre höchste Aufgipfelung findet. Communio als Prinzip pastoraler Theologie ernstzunehmen heißt dann nicht mehr und nicht weniger als der christlichen Heilshoffnung auch in Gegenwart und Zukunft ihre, die fundamentalen Beziehungsverhältnisse des Menschen erneuernde, verwandelnde und heilende Kraft zuzutrauen.

Anmerkungen:

- 1 Antrittsvorlesung des Verf. an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn am 4.12.1985.
- 2 Vgl. W.Lück, Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns (UTB 653). Stuttgart 1980, 78.
- 3 Vgl. O.Saier, "Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. München 1973.
- 4 Vgl. A.Piolanti, Art. 'Gemeinschaft der Heiligen', in: LThK², Bd.4 (1960) 651-653 (Lit.).
- 5 Vgl. J.R.Geiselman, Die theologische Anthropologie J.A.Möhlers. Freiburg 1955, 56-106; hier bes. 57-65.
- 6 Ebd. 65; vgl. auch 74.
- 7 Ebd. 65; vgl. auch 75.
- 8 Vgl. ebd. 56f. und 105f.
- 9 Vgl. F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (Neuausgabe). Darmstadt 1979 (Vorwort zur 6. und 7.Aufl.XLII).
- 10 Vgl. P.Fransen, Die kirchliche communio, ein Lebensprinzip, in: G. Albrigo/Y.Congar/H.J. Pottmeyer, Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Düsseldorf 1982, 175-194.
- 11 Vgl. z.B. H.Seesemann, Der Begriff der κοινωνία im Neuen Testament (BZNW 14. Gießen 1933).
- 12 Vgl. J.Hainz, Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f.), in: Kontinuität und Einheit (Festschrift für Franz Mußner). Freiburg-Basel-Wien 1981, 30-42.
- 13 Vgl. ebd. 35f.
- 14 Vgl. P.Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983, 120.
- 15 Vgl. die lat. Äquivalente der Vulgata für κοινωνία: Communicatio, communio, collatio, participatio, societas.

- 16 Vgl. F.Kluge, Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1975, 246 sowie A.Walde, Lateinisches ethymologisches Wörterbuch, Bd.1. Heidelberg 31938, 254.
- 17 Vgl. dazu H.Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. von J.Listl/H.Müller/ H. Schmitz. Regensburg 1983, 352-364 sowie H.Müller, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?, in: M.Böhnke, und H.Heinz, Im Gespräch mit dem Dreieinigem Gott (Festschrift für Wilhelm Breuning). Düsseldorf 1985, 481-498.
- 18 Vgl. Eph 2,20 mit Klemens von Alex., Strom. V 13,1-4 (GCS 7b,334).
- 19 H.U.von Balthasar, Die Kirche ist Kommunion, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 97-105.
- 20 Vgl. 'Kirche ist Gemeinschaft'. Schwerpunkte der Seelsorge im Erzbistum Köln, hrsg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat, Hauptabt.Seelsorge. Köln 1980; 1985.
- 21 'Leitlinien für die Pastoral', in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart 34 (1981) Nr.8.
- 22 Vgl. dazu K.Rahner, Das Dynamische in der Kirche (QD 5). Freiburg 1958; bes. 74-148 sowie M.Schneider, Unterscheidung der Geister (Innsbrucker theologische Studien, Bd.II) Innsbruck-Wien 1983.
- 23 Vgl. M.Seckler, Art. 'Glaubenssinn', in: LThK², Bd.4 (1960) 945-948. Der Ausdruck 'sensus christianus' findet sich bei Augustinus, Contra Julian I, cap.7 (PL XLIV).
- 24 Vgl. das Axiom der mtl. Theologie 'Prius vita quam doctrina, vita enim ducit in scientiam veritatis' (zitiert in: Deutsche Thomas-Ausgabe, S.th. Bd.15 (1950) Einleitung (14).
- 25 Vgl. dazu die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (LG 35).
- 26 Vgl. 1 Thess 1,2-7; 2 Thess 3,9; 2 Kor 4,4.
- 27 Vgl. L.Goppelt, Art. 'τύπος', in: ThW VIII (1969) 246-260.
- 28 Die Vulgata übersetzt τύπος meist mit 'forma' oder 'figura'.
- 29 Vgl. J.Duss - von Werdt, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. Einsiedeln 1969, 102f.
- 30 Vgl. H.Merki, ἑομοιωσις θεοῦ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg/Schweiz 1952.
- 31 Der Ausdruck findet sich bei Ambrosius, De virginitate I, cap IX, 53 (PL XVI, 280).
- 32 Vgl. Isidor von Sevilla, Sent. Lib.II, cap. XXXVI,7 (PL LXXXIII, 683).
- 33 Vgl. z.B. W.Schanza, De theologia moralis positiones, Tom.I. Brünn 1780, 146-187.
- 34 Vgl. hierzu E.Eichinger, Studie zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bei Thomas von Aquin. Tübingen 1942 (masch.).
- 35 Ödön von Horváth, Glaube Liebe Hoffnung. (Bibl.Suhrkamp 361) Frankfurt a.M. 1973, 13-72.

- 36 Vgl. Tr.Kreischke (Hrsg.), Materialien zu Ödön von Horváths 'Glaube Liebe Hoffnung' (Edit.Suhrkamp 671). Frankfurt a.M. 1973, 170.
- 37 Vgl. Ödön von Horváth, aaO. 41 und 55.
- 38 Th.Soiron, Glaube - Hoffnung - Liebe. Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit. Regensburg 1934.
- 39 Ebd. 3.
- 40 Chr.Gremmels, Emanzipation und Erlösung, in: W.Offele (Hrsg.), Emanzipation und Religionspädagogik. 1972.
- 41 Vgl. Ignatius von Ant., ad Magn 1,2; 10,1; ad Eph 14,1; 21,2.
- 42 Vgl. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum IV, 2-8.
- 43 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I q.1 art.6 ad 3 und II-II q.45 art.2 resp.
- 44 Vgl. J.Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970.
- 45 Vgl. W.Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a.M. 1973, 426-442.
- 46 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I-II q.22-28 (bes.q.23 art.4); q.56 art.1-4; q.62 art 2-3); II-II q.1 art.3 ad 1.
- 47 Bonaventura, III Sent. d.27 art.2 q.5.
- 48 Vgl. dazu die im Laufe dieses Jahres im Druck erscheinende Habil.-schrift des Verf.: W.Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. München 1984.
- 49 Vgl. ebd. Teil III. Grundlegend sind auch: H.Stenger, Wenn wir so wenige sind. Die Sorge um die personal-redemptive Kompetenz des Priesters in einer Zeit wie dieser, in: Gemeinde ohne Priester - Kirche ohne Zukunft. Frankfurt a.M. 1983, 57-93 und R.Zerfaß, Pastorale Kompetenz - Konsequenzen für den Bildungssektor, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (QD 81). Freiburg-Basel-Wien 1978, 107-124.
- 50 Vgl. dazu u.a. N.Mette, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik, in: Diakonia 10 (1979) 190-203.
- 51 Vgl. E.Biser, Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur (Salzburger Universitätsreden, Heft 71). Salzburg-München 1981.
- 52 Ebd. 12.

STEFAN KNOBLOCH

Der neue Status der Konferenz

Den Leserkreis der Pastoraltheologischen Informationen dürfte interessieren, welche strukturelle Entwicklung die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in den letzten zwei Jahren genommen hat, deren "Beirat" bekanntlich mit der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie der Herausgeber der Informationen ist.

Infolge eines sich abzeichnenden finanziellen Engpasses, der für die Konferenz und den Beirat ab 1985 zu erwarten war, gab die Wiener Vollversammlung im Oktober 1983 dem Beirat den Auftrag zur Gründung eines steuerlich begünstigten "Trägervereins". Da gegen die Konstruktion eines Trägervereins neben oder über der Konferenz steuerrechtliche Bedenken sprachen, mußte die gesamte bestehende Konferenz in einen e.V. umgewandelt werden. Das bedeutete, daß auf der Grundlage einer neuen e.V.-Satzung von allen bisherigen Mitgliedern bzw. Förderern erneut die Mitgliedschaft als ordentliches bzw. als förderndes Mitglied beantragt werden mußte. Inzwischen zählt die neue Konferenz einschließlich der 14 Gründungsmitglieder des e.V., die am 21. Juni 1984 in Würzburg den rechtlichen Schritt zur e.V.-Gründung taten, etwa 150 ordentliche Mitglieder, neben einer geringeren Anzahl fördernder Mitglieder.

Die nach der Gründungsversammlung erste Mitgliederversammlung des e.V. wurde in Wien am 25. und 27. September am Rande der Pastoraltheologenkonferenz zum Thema "Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche" abgehalten. Dabei ging es zunächst um die Gutheißung einer vorbereiteten Geschäftsordnung, in die die Hauptanliegen der alten

Konferenzsatzung von 1966 Eingang fanden (vgl. die auf den folgenden Seiten abgedruckte Geschäftsordnung). Die Geschäftsordnung, nicht die e.V.-Satzung, regelt die Zusammensetzung des Beirats der Konferenz. Danach setzt sich der Beirat zusammen aus dem satzungsmäßigen Vorstand der Konferenz, aus den gewählten Ländervertretern sowie dem gewählten Redakteur der Pastoraltheologischen Informationen, aus den Entsandten der ausbildenden Hochschuleinrichtungen und der pastoralen Dachorganisationen (der BRD, der Schweiz und Österreichs) sowie aus einer Reihe von Mitgliedern, die ad personam oder als Vertreter von Institutionen kooptiert werden.

Die in Wien getätigten Neuwahlen zum Vorstand des e.V. sowie der Ländervertreter und des Redakteurs der Pastoraltheologischen Informationen brachten folgendes Ergebnis: Gewählt wurde in das Amt des Vorsitzenden Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Grundweg 15, 8706 Höchberg b. Würzburg (einstimmig, bei einer Enthaltung), in das Amt des Stellvertreters Prof. Dr. Leo Karrer, Route des Cerisiers 7, CH-1723 Marly/Fribourg (einstimmig), in das Amt eines weiteren Vorstandsmitglieds Prof. Dr. Herman Stenger, Maximilianstr. 8, A-6020 Innsbruck (einstimmig, bei einer Enthaltung), in das Amt eines weiteren Vorstandsmitglieds (als Geschäftsführer und Kassier) P. Dr. Stefan Knobloch, Domplatz 3, 8390 Passau (einstimmig, bei einer Enthaltung). Als Ländervertreter wurden gewählt: als Vertreter der BRD Prof. Dr. Walter Fürst, Limpericherstr. 180, 5300 Bonn-Beuel (einstimmig, bei einer Enthaltung), als Vertreter der DDR Prof. Dr. Franz Georg Friemel, Goethestr. 19, DDR-5104 Stotternheim (einstimmig, bei einer Enthaltung), als Vertreter von Österreich Dr. Karl-Heinz Ladenhauf, Bürgergasse 2, A-8010 Graz (einstimmig, bei einer Enthaltung), als Vertreter der Schweiz Prof. Dr. Josef Bommer, Lindenfeldsteig 9, CH-6006 Luzern (einstimmig, bei einer Enthaltung), als Vertreter der Niederlande P. Dr. Herman van de Spijker, Peter-Schunckstr. 1346,

NL-6418 VP Heerlen (einstimmig, bei einer Enthaltung).
Als Redakteur der Pastoraltheologischen Informationen wurde gewählt Hartmut Heidenreich, Schmale Str. 6, 4400 Münster (einstimmig, bei einer Enthaltung), den der bisherige Redakteur, Prof. Dr. Norbert Mette, zur Wahl vorgeschlagen hatte.

Der Beirat nahm bei seiner ersten Sitzung vom 14.-16. November 1985 die im Blick auf seine Arbeitsvorhaben erforderlich scheinenden Kooptierungen vor, die sowohl Einzelpersonen wie Institutionenvertreter betrafen. Dem Beirat gehören nun 29 Mitglieder an (vgl. die im Anschluß abgedruckte Beiratsliste).

Die Arbeit des Beirats sieht in den nächsten zwei Jahren folgende Schwerpunkte vor: ein Symposium in Würzburg vom 12.-13. Juni 1986 zur Laienfrage, aus Anlaß der römischen Bischofssynode im Herbst 1987; ein Symposium zur "Gemeindekultur" vom 28.1.-1.2.1987 in München, in Zusammenarbeit mit der Integrierten Gemeinde; ein Symposium zum Thema "Nichteheliche Lebensgemeinschaften" im Juni 1987, möglicherweise im Wilhelm-Kempf-Haus in Naurod. Außerdem ist die nächste Wiener Pastoraltheologenkonferenz vom 22.-25. September 1987 zum Thema "Evangelisatorische Kirche" vorzubereiten.

S A T Z U N G

"Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen"

§ 1

Name und Sitz des Vereins / Geschäftsjahr

- (1) Der Verein führt den Namen "Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen". Er soll in das Vereinsregister eingetragen werden. Er ist sodann mit dem Zusatz "e.V." zu versehen.
- (2) Der Verein hat seinen Sitz in Passau.
- (3) Das Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

§ 2

Zweck des Vereins

- (1) Der Verein verfolgt ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige, wissenschaftliche Zwecke im Sinne des Abschnitts "steuerbegünstigte Zwecke" der Abgabenordnung
- (2) Zweck des Vereins ist es, Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Pastoraltheologie zu fördern
 - durch Bearbeitung aktueller interdisziplinärer Forschungsschwerpunkte
 - durch Verbesserung der Zusammenarbeit zwischen den deutschsprachigen Pastoraltheologen und mit analogen Vereinigungen des In- und Auslandes
 - und durch wissenschaftliche Begleitung der Aufgaben, die sich im Bereich der Aus- und Fortbildung der pastoralen Berufe stellen.
- (3) Der Satzungszweck wird verwirklicht insbesondere durch die Veranstaltung von Studienkonferenzen sowie durch die Förderung von Publikationen.
- (4) Der Verein ist selbstlos tätig; er verfolgt nicht in erster Linie eigenwirtschaftliche Zwecke.

§ 3

Mitgliedschaft

- (1) Der Verein hat ordentliche und fördernde Mitglieder
 - a) Ordentliches Mitglied kann jede natürliche Person werden, die die Ziele des Vereins aktiv unterstützt.
Die ordentlichen Mitglieder sind bei der Mitgliederversammlung stimmberechtigt und wählbar.
 - b) Förderndes Mitglied kann jede natürliche oder juristische Person werden, die den Verein bei der Erfüllung seiner Aufgaben finanziell unterstützt.
Fördernde Mitglieder haben bei der Mitgliederversammlung kein Stimmrecht und sind nicht wählbar.

- (2) Die Mitgliedschaft ist beim Vereinsvorstand schriftlich zu beantragen, der über die Aufnahme entscheidet. Der Eintritt wird mit der Aushändigung einer schriftlichen Aufnahmeerklärung wirksam.
- (3) Ihre Mitgliedschaft endet durch schriftlich erklärten Austritt, durch Ausschluß oder durch Tod.
- (4) Ein vom Vorstand abgelehnter Bewerber, der in den Verein eintreten will, oder ein vom Vorstand ausgeschlossenes Mitglied besitzt die Möglichkeit, die Mitgliederversammlung anzurufen, die dann endgültig über die Mitgliedschaft entscheidet.
- (5) Die Mitglieder verpflichten sich, die Ziele des Vereins zu fördern und ihren Vereinsbeitrag rechtzeitig zu entrichten.
- (6) Der Beitrag wird von der Mitgliederversammlung auf Antrag des Vorstandes festgesetzt.
- (7) Die Mittel des Vereins dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder erhalten keine Zuwendungen aus Mitteln des Vereins. Keine Person darf durch Ausgaben, die dem Zweck der Körperschaft fremd sind oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden. Die mit einem Ehrenamt betrauten Mitglieder haben nur Anspruch auf Ersatz tatsächlich erfolgter Auslagen.
- (8) Die Mitglieder haften in keinem Fall mit ihrem Vermögen.
- (9) Mit Beendigung der Mitgliedschaft erlöschen alle Ansprüche aus dem Mitgliedschaftsverhältnis. Eine Rückerstattung von Beiträgen und Spenden ist ausgeschlossen.

§ 4

Organe des Vereins

Der Verein hat folgende Organe:

- a) Die Mitgliederversammlung
- b) Den Vorstand

§ 5

Die Mitgliederversammlung

- (1) Die Mitgliederversammlung tritt in der Regel alle zwei Jahre zusammen. Ihr gehören alle ordentlichen Mitglieder an.
- (2) Zur Mitgliederversammlung wird vom Vorsitzenden schriftlich eingeladen, unter Angabe der Tagesordnung. Wenn es das Interesse des Vereins erfordert oder wenn mindestens 1/3 der ordentlichen Vereinsmitglieder es verlangt, muß eine a.o. Mitgliederversammlung stattfinden.
- (3) Die Mitgliederversammlung ist zuständig für die Wahl des Vorstandes, die Entgegennahme der Jahresabrechnung und des Geschäftsberichtes sowie die Beschlußfassung über die Entlastung des Vorstandes.

- (4) Den Vorsitz führt der Vorsitzende, im Falle seiner Verhinderung sein Stellvertreter, im Falle von dessen Verhinderung das von den anwesenden Mitgliedern des Vorstandes aus ihrem Kreis bestimmte Mitglied.
- (5) Über die Beschlüsse der Mitglieder ist ein Protokoll anzufertigen, das vom Vorsitzenden zu unterschreiben und von einem anderen Mitglied des Vorstandes gegenzuzeichnen ist.
- (6) Die Mitgliederversammlung ist beschlußfähig, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder anwesend sind. Sie entscheidet mit einfacher Mehrheit der anwesenden Mitglieder. Jedes Mitglied hat eine Stimme. Stimmgleichheit bedeutet Ablehnung. Ist eine Mitgliederversammlung nicht beschlußfähig, so ist die nächste Mitgliederversammlung bezüglich der gleichen Tagesordnung ohne Rücksicht auf die Zahl der erschienenen Mitglieder beschlußfähig, jedoch muß in der Einladung darauf hingewiesen werden.

§ 6

Der Vorstand

- (1) Der Vorstand besteht aus dem Vorsitzenden, seinem Stellvertreter und mindestens einem weiteren Mitglied.
- (2) Der Vorstand wird auf vier Jahre von der Mitgliederversammlung gewählt.
- (3) Vorstand im Sinne des § 26 BGB sind - jeweils mit Alleinvertretungsmacht - der Vorsitzende und sein Stellvertreter, im Innenverhältnis darf der Stellvertreter nur handeln, wenn der Vorsitzende verhindert ist.

§ 7

Satzungsänderungen

- (1) Eine Änderung der Satzung kann nur durch die Mitgliederversammlung beschlossen werden. Bei der Einladung ist die Angabe des zu ändernden Paragraphen der Satzung in der Tagesordnung bekanntzugeben. Ein Beschluß, der eine Änderung der Satzung enthält, bedarf der Mehrheit von 2/3 der abgegebenen Stimmen.
- (2) Jede Satzungsänderung ist dem zuständigen Finanzamt durch Übersendung der geänderten Satzung anzuzeigen.

§ 8

Auflösung des Vereins

- (1) Die Auflösung des Vereins erfolgt durch Beschluß der Mitgliederversammlung, wobei 3/4 der abgegebenen Stimmen für die Auflösung sein müssen.
- (2) Die Mitgliederversammlung ernennt zur Abwicklung der Geschäfte drei Liquidatoren.

G E S C H Ä F T S O R D N U N G

der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

Die Mitgliederversammlung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen gibt ihrem Vorstand die nachstehende Geschäftsordnung:

1. Die satzungsmäßigen drei Vorstandsmitglieder müssen eine pastoraltheologische Professur innehaben. Sie sollen in ihrer Zusammensetzung die Internationalität der Konferenz zum Ausdruck bringen.
2. Ein weiteres Vorstandsmitglied soll die Funktion des Geschäftsführers wahrnehmen (Schriftführung und Kasse).
3. Der Vorstand bedient sich zur Durchführung der Vereinsziele eines Beirats, der mindestens zweimal im Jahr einzuberufen ist. Er setzt sich zusammen aus gewählten, entsandten und kooptierten Mitgliedern.
4. Gewählt werden von der Mitgliederversammlung der Konferenz im Anschluß an die Wahl des Vorstands je ein weiterer Vertreter der Länder sowie der Redakteur der Pastoraltheologischen Informationen. Die Vertreter der Länder werden von den Professoren und Dozenten der Pastoraltheologie der Theologischen Fakultäten bzw. der Theologischen Hochschulen vorgeschlagen.
5. Die entsandten Mitglieder werden von den folgenden Institutionen nominiert:
 - Zentralstelle Pastoral in Bonn
 - Österreichisches Pastoralinstitut Wien
 - Schweizerische pastorale Planungskommission in St.Gallen
 - Regentenkonferenz (zugleich für die Pastoralseminare)
 - Dozentenvertretung der Fachhochschulen
 - Assistentenvertretung an den Hochschulen
 - Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (Fachgruppe Praktische Theologie)
6. Der Beirat kann für eine jeweilige Amtsperiode weitere Personen oder Vertreter von Institutionen kooptieren, die ihm zur Erreichung der spezifischen Ziele einer Amtsperiode besonders nützlich erscheinen.

Beschlossen von der Mitgliederversammlung der ordentlichen Mitglieder des e.V. am 27. September 1985 in Wien.

B E I R A T

der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

Vorstand

Prof.Dr.Rolf Zerfaß	Grundweg 15 8706 Höchberg	Priv 0931/49871 Uni 0931/31206
Prof.Dr.Leo Karrer	Route des Cerisiers 7 CH-1723 Marly/Fribourg	Uni 037/219396
Prof.Dr.Hermann Stenger	Pastoraltheologisches Institut Karl Rahner Platz 3 A-6020 Innsbruck	0043 5222 724 6695
P.Dr.Stefan Knobloch	Domplatz 3 8390 Passau	0851/393 278 Büro

Gewählte Mitglieder (Ländervertreter)

Prof.Dr.Walter Fürst	Limpericher Str.180 5300 Bonn-Beuel	0228/468918
Prof.Dr.Franz Georg Friemel	Goethestr.19 DDR-5104 Stottern- heim	6194/411
Dr.Karl Heinz Ladenhauf	Bürgergasse 2/II A-8010 Graz	0316/73058 Uni
Prof.Dr.Josef Bommer	Lindenfeldsteig 9 CH-6006 Luzern	0041/41/513026
P.Dr.Herman van de Spijker	Peter-Schunckstr.1346 NL-6418 VP Heerlen	0031/45/18855

Gewählt als Redakteur der Pastoraltheologischen Informationen

Hartmut Heidenreich	Schmale Str.6 4400 Münster	0251/270009
---------------------	-------------------------------	-------------

ENTSANDTE MITGLIEDER

Prälat Anton Schütz	Zentralstelle Pastoral Kaiserstr.163 5300 Bonn	priv 0228/216604 Büro 0228/103222
Dr.Helmut Erharder	Österreichisches Pastoraltinstitut Stephansplatz 3/3 A-1010 Wien	0043/222/532561/ 751 oder 752

Unbesetzt Pastoralplanungs-
kommission der Schwei-
zer Bischofskonferenz
Postfach 909 071/232389
CH-9001 St.Gallen

Gerd Heinemann Regentenkonferenz
Am Alten Friedhof 13-17
5300 Bonn 1 0228/65395

Prof.Dr.Josef Hochstaffl Dozentenvertretung
der Fachhochschulen
Triftweg 63 05251/91276
4790 Paderborn-Wewer

Dr.Heribert Wahl Assistentenvertretung
Stolzingerstr. 33 089/916945
8000 München 81

Prof.Dr.Henning Schröer Fachgruppe Praktische
Theologie
Rundweg 4 02244/3256
5330 Königswinter 41

Prof.Dr.Richard Riess Fachgruppe Praktische
Theologie
Finkenstr. 1 09874/5739
8806 Neuendettelsau

Vom Beirat auf seiner Sitzung vom 14.-16.11.1985
kooptierte Mitglieder

Prof.Dr.Ludwig Bertsch SJ Offenbacher Landstr.224
6000 Frankfurt 70 069/6061220

Prof.Dr.Helmut Büsse Hexentalstr.33 0761/402544
7802 Merzhausen/Freiburg

Dr. Valentin Doering
Domkapitular Domplatz 3 0951/502223
8600 Bamberg

Prälat Dr.Ferdinand Fromm Roßmarkt 8 06431/95218/318
6250 Limburg

Prof.Dr.Ottmar Fuchs Gartenstr.16 0951/53868
8600 Bamberg

Frau Anne Kurlemann Schützenstr.41 0951/21925
8600 Bamberg

Frau Dr.Anneliese Lissner Prinz-Georg-Str.44 0211/449920
4000 Düsseldorf

Frau Evi Meyer Am Janshof 3 02232/12520
5040 Brühl

Informationen

Vermittlung von Gastdozenten aus Afrika und Asien

Das Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V. (MWI) beabsichtigt, "durch die Förderung zeitlich begrenzter Lehraufträge an Theologen aus Afrika und Asien das Lehrangebot an deutschen Hochschulen zu bereichern und den innerkirchlichen Dialog zu fördern". Dabei geht man davon aus, daß die jeweilige einladende Hochschule die Kosten für Unterkunft und Honorar trägt, das MWI die Reisekosten übernimmt. Das MWI vermittelt Kontakte mit entsprechenden Dritte-Welt-Theologen durch eine Auswahlliste und spezifische Beratung.

Dies erscheint als ein attraktives Angebot, kontextuelle Theologien aus Afrika und Asien und deren praktisch-theologische (An-)Fragen im interkulturellen Dialog kennenzulernen.

Sonst hinderliche Schwellen (Flugkosten, konkrete Auswahl und Kontaktaufnahme mit geeigneten Gastdozenten o.ä.) können mit Hilfe des MWI überwunden werden.

Näheres kann man Informationsblättern entnehmen von:

Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.

Bergdriesch 27 - Postfach 1110

5100 Aachen

Tel. 0241/47641

Zu Auskünften und konkreter Beratung bereit ist Dr. Thomas Kramm als Verantwortlicher für das Austauschprogramm beim MWI.

Bruderhilfe-Akademie-Preis

Der zweite "Bruderhilfe-Akademie-Preis für theologische Forschung auf dem Gebiet der Verkehrssicherheit" wurde ausgeschrieben zum Thema: Haben Kirchen(gemeinden) eine Pflicht und auch Möglichkeiten, die Sicherheit im Straßenverkehr zu fördern? Trotz der Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse werden eine theologische Argumentation erwartet und Hinweise auf zu entwickelnde und geltend zu machende ethische Normen. Drei Preise von insgesamt 10 000,- DM werden vergeben von einer mit evangelischen und katholischen Theologen besetzten Jury. Einreichungsfrist: 1.12.86.

Die Ausschreibung mit genaueren Hinweisen ist anzufordern vom

Leiter der Bruderhilfe-Akademie für Verkehrssicherheit

Stichwort "Theologisches Preisausschreiben"

Postfach 10 05 40

3500 Kassel.

Religionssoziologisches Kolloquium

"Religion-Seelsorge-Therapie. Zur Handlungslogik von Sinndeutungsberufen" ist Thema eines Kolloquiums vom 14.-16.2.86 u.a. mit K.W.Dahm, K.F.Daiber, I.Lukatis, N.Mette, C.Seyfarth, W.Sprandel.

Anmeldungen in begrenzter Anzahl und evtl. Berichtsband bei:

Evangelische Akademie Loccum

3056 Rehburg-Loccum 2.

Religions- und kirchensoziologische Fachtagung

Mit "Todes- und Jenseitsvorstellungen in der BRD" beschäftigt sich die 12. Fachtagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF) in Rummelsberg vom 10.-12.3.86. Vorgesehen sind Referate von K.F.Daiber, H. Przybylski, C.Opitz, E.v.Wedel.

Näheres bei

Arbeitskreis religions- und kirchensoziologischer
Forschungsinstitute
Dr.Volker Drehsen
Hölderlinstr. 16
7400 Tübingen 1

Pastoralpsychologentagung zur Arbeitslosigkeit

Thematisch anspielungsreich um den Tag der Arbeit herum, vom 30.4.- 3.5.86, hält die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. (DGfP) ihre Jahrestagung ab zum Thema "An der Grenze unserer Kompetenz: Arbeitslosigkeit".

Einleitende Referate sind vorgesehen von M.Josuttis "An der Grenze unserer Kompetenz: kirchliche und theologische Hintergründe und Verwicklungen" und K.Dörner "An der Grenze unserer Kompetenz: gesellschaftliche und sozialpsychologische Bedingungen und Anfragen". Während der Tagung konstituieren sich erstmals die kath. Mitglieder zu einer eigenen Teilgruppe zur Reflexion unter spezifischen Aspekten katholischer Kirche. Die Tagung ist offen (nicht nur für DGfP-Mitglieder!).

Anmeldung beim Tagungshaus

Burckhardtthaus
Herzbachweg 2
6460 Gelnhausen

oder der

Geschäftsstelle der DGfP
Bismarckstr. 8
3300 Braunschweig

Homiletiker-Tagung: "Erzählter Glaube-erzählende Kirche"

Unter diesem Titel tagt die Arbeitsgemeinschaft der Homiletiker im Haus Hessenkopf bei Goslar vom 29.9.-4.10.86.

In sechs (Tages-)Schritten soll die Narrativitätsdebatte seit Metz und Weinrich 1973 für die Homiletik aufgegriffen werden:

- Stand der Forschung/Erkenntnisinteresse
- literatur- und sprachwissenschaftliche Zugänge
- therapeutische Funktion und Wirkung des Erzählens
- die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive
- die Identitätsschaffende und gemeinschaftsbildende Kraft des Erzählens in der Kirche
- Zusammenfassung der Tagungseindrücke und Versuch der Umsetzung in die eigene Lehr- und Fortbildungspraxis.

Anmeldungen und nähere Informationen bei der

Arbeitsgemeinschaft der Homiletiker
Domerschulstr. 18
8700 Würzburg
Tel. 0931/31206

DKV-Jahrestagung zum Dialog Pädagogik/Religionspädagogik

Das Gespräch zwischen Pädagogik und Religionspädagogik wieder einmal aufnehmen will der Deutsche Katecheten-Verein e.V. (DKV) mit seiner religionspädagogischen Jahrestagung für Multiplikatoren 22.-26.09.86 in Wiesbaden-Naurod über "Alternative und neuere pädagogische Ansätze in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik und Katechetik". Das Hauptreferat übernimmt O.Rauschenberger ("Entwurf einer Pädagogik der Zukunft"). Workshops sind vorgesehen zu: Gestaltpädagogik, Paulo Freire, alternativem Religionsunterricht in der Schule, Montessori-Pädagogik, anthroposophischer Pädagogik.

Informationen bei der
DKV-Geschäftsstelle
Preysingstr. 83c
8000 München 90

AKK-Tagung zu Problemen der Tradition des Glaubens

"Überlieferung als Problem der Theologie und Aufgabe der Praktischen Theologie" beschäftigt die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) bei ihrer Tagung vom 3.-7.10.86.

Als Hauptreferenten sind vorgesehen L.Krappmann (sozialisationstheoretische Einführung), E.Schüssler-Fiorenza (theologisch-biblische Aspekte) und H.Peukert (theologischer und religionspädagogischer Ausblick) des weiteren G.Biemer, H. Halbfas, M.Kassel, W.Langer, W.Paul, H.van der Ven, H.Zirker, H.Zwergel.

Näheres bei
AKK-Vorstand Prof.Dr.G.Stachel
Carl-Orff-Str. 12
6500 Mainz 33

Theologen-Solidaritätsverband gegründet

Die zunehmende Vereinzelung in einer Situation steigender Arbeitslosigkeit und schwieriger werdender Position von Laien als professionellen Theologen in der Kirche hat zur Gründung eines "Solidaritätsverbandes von Theologinnen und Theologen" (STT) mit Sitz in Bamberg geführt. Arbeitsschwerpunkte des Verbandes sind: Arbeits-/Erwerbslosigkeit, öffentliche Stellungnahmen aus der theologischen Option des Verbandes heraus, kritische Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit, Kooperation mit anderen Gruppen und Verbänden. Eintragung im Vereinsregister und Gemeinnützigkeitsanerkennung sind beantragt.

Informationen und Beitrittsunterlagen durch
Solidaritätsverband von Theologinnen und Theologen
Promenadenstr. 5
8600 Bamberg

Internat. Religionssoziologenkonzferenz 1987 in Tübingen

Die 19. Conférence Internationale de Sociologie des Religions (CISR) soll 25.-29.8.87 in Tübingen stattfinden zum Thema "Secularity and Religion: The Persisting Tension".

St. Georgener Laientheologensymposion: Dokumentation erhältlich

Die Dokumentation des Symposions "Die Zukunft der Laientheologen/innen in Kirche und Gesellschaft" vom 1.-3.11.85 ist für ca. 5,- DM erhältlich bei der

Philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen
Offenbacher Landstr. 224
6000 Frankfurt 70.

Die Broschüre enthält auf 93 Seiten u.a. die Hauptreferate von F.X. Kaufmann und N. Mette, Berichte aus den Arbeitskreisen, Planungsdaten, Erfahrungsberichte von Initiativen arbeitssuchender Theologen und vom Stellenteilen, Informationen zu Ergänzungsstudiengängen.

Franz Schreibmayr (*1907/+1985)

Am 17.12.1985 starb in München Franz Schreibmayr. Der 1955 eingeführte und in mehr als 20 Sprachen übersetzte "grüne" Deutsche Katechismus war wesentlich sein Werk (u.a. mit Kl. Tilmann). Als Innsbrucker Schüler J.A. Jungmanns wurde er der kerygmatischen Theologie zugerechnet. Bis zu dessen Auflösung war Schreibmayr Direktor des Münchener Instituts für Katechetik und Homiletik und als solcher Mitglied des Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen (Person und Werk des Verstorbenen würdigt Regionalbischof Tewes in seinem ausführlichen Nachruf in: KatBl 111 (1986) 142f).

Laien in der Kath. Kirche
Volkskirche in Polen

1/1986

