

theol

ISSN 0555-9308

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-  
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie

**"Wenn Mauern fallen..." -  
Kirche im Europa der neunziger Jahre**

2/1992

HR 1111111111  
22. DEZ 1992





Wilhelm Zimmer

Wenn Mauern fallen... Kirche im Europa der 90er Jahre

A

**Kongreß  
der Konferenz der deutschsprachigen  
Pastoraltheologen**

---

**WENN MAUERN FALLEN...**  
**Kirche im Europa der 90er Jahre**

---

**23. bis 27. September 1991**

**im  
Kardinal-Döpfner-Haus  
Bildungszentrum der Erzdiözese  
München und Freising**

**Domberg 27  
8050 Freising**

Veranstaltung  
bis 12. September 1991  
Anmeldung  
bis 12. August 1991

Veranstaltung  
bis 12. September 1991  
Anmeldung  
bis 12. August 1991

## Zielsetzung

Die politisch-gesellschaftlichen Veränderungen im Europa der endenden 80er und beginnenden 90er Jahre stellen eine Herausforderung auch für die Praktische Theologie und für die Praxis der Kirche dar. Es sind Veränderungen, die wir als Praktische Theologen zur Kenntnis zu nehmen und auf ihre Hintergründe und Zusammenhänge analytisch zu befragen haben, um von da aus Handlungsorientierungen für unsere Disziplin wie für die Praxis der Kirche zu gewinnen.

Dieses anspruchsvolle Ziel setzt sich unser Kongreß in Freising vom 23. bis 27. September 1991 unter dem Motto „Wenn Mauern fallen... Kirche im Europa der 90er Jahre“.

Durch das Ineinandergreifen von vier Hauptreferaten, die die neuen Verhältnisse analytisch wie theologisch reflektieren, und von acht Arbeitskreisen, die sich mit wichtigen Teilaspekten des gesellschaftlichen Umbruchs befassen, soll es zu einem Ergebnis kommen, das eine halbwegs verlässliche Orientierung ermöglicht.

Als Einstimmung auf den Kongreß verweisen wir auf Heft 2 der Theologisch-Praktischen Quartalschrift (139) 1991 sowie auf das Heft 4 der Diakonia (22) 1991.

In der Hoffnung, daß dieser Kongreß Ihr Interesse findet und Sie sich für ihn Zeit nehmen können, ergeht an Sie herzliche Einladung.

Für den Beirat

Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Linz  
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Stefan Knobloch, Mainz  
(Geschäftsführer)

## Programmverlauf

### Montag, 23. September 1991

- 18.00 Abendessen
- 19.00 Begrüßung und Einführung in den Kongreß durch Prof. Dr. W. Zauner, Linz
  - Konsultierung der Arbeitskreise
  - Die Arbeitskreisleiter stellen sich vor
  - Organisatorisches zum Ablauf des Kongresses
- 21.00 Ausklang des Tages im Korbinianskeller

### Dienstag, 24. September 1991

- 7.45 Morgengebet in der Hauskapelle
- 8.00 Frühstück
- 9.00 Prof. Tamas Nyiri, Prof. für Philosophie, Budapest  
DIE KIRCHEN DIESSEITS UND JENSEITS  
VON MAUERN  
Referat in zwei Teilen mit Plenumsdiskussion
- 12.00 Mittagessen
- 14.30 Kaffee
- 15.00 Beginn der Arbeitskreise, die über den gesamten Verlauf des Kongresses stabil bleiben sollen
- 18.00 Abendessen
- 19.30 Buffet in der Hauskapelle
- 21.00 Freies Treffen in Weihenstephan

### Mittwoch, 25. September 1991

- 7.45 Morgengebet in der Hauskapelle
- 8.00 Frühstück
- 9.00 Frau Dr. Hanna-Renate Laurien,  
Präsidentin des Abgeordnetenhauses von Berlin  
DIE AMBIVALENZ DER FREIHEIT  
Referat in zwei Teilen mit Plenumsdiskussion
- 12.00 Mittagessen
- 14.30 Kaffee
- 15.00 Arbeitskreise

### Mittwoch, 25. September 1991

- 17.30 Versper in der Hauskapelle
- 18.00 Abendessen
- 19.30 Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e. V.
- 21.00 Tagesausklang im Korbinianskeller

### Donnerstag, 26. September 1991

- 7.45 Morgengebet in der Hauskapelle
- 8.00 Frühstück
- 9.00 Prof. Dr. Dietrich Wiederkehr,  
Prof. für Fundamentaltheologie, Luzern  
LUMEN GENTILUM - ANSPRUCH UND  
WEGWEISUNG  
Referat in zwei Teilen mit Plenumsdiskussion
- 12.00 Mittagessen
- 14.30 Kaffee
- 15.00 Arbeitsreise
- 18.00 Eucharistieleiter mit Bischof Tewes  
in der Hauskapelle
- 19.00 Bayerisches Buffet im Korbinianskeller

### Freitag, 27. September 1991

- 7.45 Morgengebet in der Hauskapelle
- 8.00 Frühstück
- 9.00 Prof. Dr. Leo Karrer,  
Prof. für Pastoraltheologie, Fribourg  
OPTIONEN FÜR DEN DIENST DER KIRCHE
- 10.15 Abschließende Podiumsdiskussion  
mit Prof. Dr. Leo Karrer und allen Arbeitskreisleitern zum Gesamtthema des Kongresses
- 11.45 Prof. Dr. Wilhelm Zauner  
Schlußwort
- 12.00 Mittagessen
- Ende des Kongresses



*Wilhelm Zauner*

## **Wenn Mauern fallen... Kirche im Europa der 90er Jahre Begrüßung und Einführung**

Wenn es die Pastoraltheologie nicht schon über 200 Jahre gäbe — jetzt müßte man sie erfinden. Wer heute in diesen brodelnden Kochtopf Europa schaut, der darf doch nicht sagen: "Was immer sich da drinnen tut, das ficht uns nicht an. Wir haben die stets gleichbleibende Lehre der Kirche zu verkünden. Unsere Dogmen und Gebote ändern sich ja nicht unter der Hitze der Prozesse, die sich in diesem Kessel abspielen. Wir haben in dieser Wirrsal vor allem unsere Identität zu retten. Wir haben randscharfe Bilder der Kirche zu vermitteln — nicht etwa sie zu verändern."

Das II. Vatikanische Konzil hat im Gegensatz zu solchem Denken die Kirche als Volk Gottes beschrieben, das selbst auf dem Weg und noch nicht am Ziel ist. Sie muß daher immer neu den Weg erkunden und sich gemäß der je aufgegebenen Wegstrecke gruppieren und verhalten. "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1). Dieser erste Satz aus der Pastoralkonstitution ist zum Grundsatz kirchlichen Denkens und Handelns zu erheben. Er bildet die Wurzel der pastoraltheologischen Methode, in der wir uns um ein Erfassen der Situation, um ein Erfassen des Auftrags der Kirche in dieser Situation und um die Entwicklung von Handlungs- und Verhaltensweisen zur Erfüllung dieses Auftrags bemühen.

### **1 Zur Situation**

Das erste Konzept zu dieser Tagung wurde im November 1989 entwickelt. Als die Berliner Mauer fiel und sich der Eiserne Vorhang auflöste, erfaßte uns die Euphorie dieser Zeit. Das Thema für unsere Zusammenkunft konnte wohl nur heißen: "Kirche nach dem Fall der Mauern."

Doch schon im Jänner 1991 kamen uns Bedenken: Sind "die" Mauern tatsächlich gefallen? Wurden nicht in aller Eile neue aufgebaut?

Der Nationalismus zog blitzschnell viele neue Grenzen, die Mauern zwischen Armen und Reichen wurden in mancher Hinsicht sogar erhöht, und in der Kirche traten die bestehenden Mauern noch mehr in



Erscheinung: Die Spaltung der einen Kirche in viele Kirchen; das Schisma der Fundamentalisten; die Mauern zwischen Männern und Frauen, die Trennung zwischen Klerus und Laien, die Mauern der Kommunikationsverweigerung bei Konflikten; die Mauern, die durch eine diktatorische Amtsausübung in einer Kirche, die doch als *communio* beschrieben wird, immer neu geschaffen werden.

Also wagten wir nur die Formulierung: "Wenn Mauern fallen..." — Dieser Kongreß sollte darüber nachdenken, welche Mauern gefallen sind und welche noch fallen müßten — in Europa, in der Welt, in der Kirche. Er sollte wohl auch über Mauern nachdenken, die bleiben müssen, weil sie bergen und schützen und einen Rastplatz bieten.

## 2 Der Auftrag der Kirche in dieser Zeit

In einem Tagesgebet aus dem Meßbuch (Dienstag 3. Woche) heißt es: "Allmächtiger Gott, deine Vorsehung bestimmt den Lauf der Dinge und das Schicksal der Menschen. Lenke die Welt in den Bahnen deiner Ordnung, damit die Kirche in Frieden deinen Auftrag erfüllen kann." Dieses Gebet hat sich bis heute nicht erfüllt, und es ist wohl auch etwas naiv. Manche haben aber die Ereignisse der letzten zwei Jahre durchaus in diesem Sinn gedeutet: Jetzt hat Gott endlich eingegriffen und die Welt in die Bahnen seiner Ordnung gelenkt. Der Kapitalismus hat gesiegt, der Kommunismus hat verspielt. Rußland hat sich bekehrt, und in Europa ist der Boden für ein neues christliches Abendland bereit. Laßt uns also zur Neu-Evangelisierung dieses Kontinents schreiten!

In einer Stellungnahme des Präsidiums der deutschen Sektion von Pax Christi zur Europäischen Bischofssynode 91 hingegen heißt es: "Die Synode soll der Versuchung widerstehen, den Zusammenbruch des Staatssozialismus in Mittel-Osteuropa als >Beweis< für die Überlebensfähigkeit des westlichen Gesellschaftsmodells zu interpretieren und diese Auffassung kirchlich in den Rang eines >Heilsereignisses< zu erheben. Eine nüchterne Analyse zeigt vielmehr, daß beide Systeme den Beweis schuldig geblieben sind, auf die wirklichen Überlebensfragen der Menschheit befriedigende Antworten zu geben." (Orientierung 55 (1991) 182).

Wie immer das neue Europa aussehen wird: Es wird pluralistisch sein. Das Ziel der Neu-Evangelisierung darf nicht der Aufbau einer geschlossenen Gesellschaft sein. Die Kirche kann aber mithelfen, daß die Menschen mit der neuen Freiheit umgehen lernen und begreifen, daß sie dafür einen Standort gewinnen müssen. Die Kirche kann Ziele



und Werte vermitteln, jedoch nur auf dem langen Marsch der Überzeugung und nicht mehr wie in früheren Zeiten durch Eingliederung in ein vorgegebenes System. Die Kirche kann ihre Werte nicht allein verwirklichen, sondern sie muß Koalitionspartner suchen. Sie darf sich heute weniger denn je auf einen "rein religiösen Bereich" zurückziehen. In den Dokumenten von Basel (Nr. 79) heißt es: "Wir halten es für wesentlich, daß die lebenswichtigen Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung nicht vom Auftrag der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums getrennt werden."

### 3 Handlungs- und Verhaltensweisen

Über den dritten Schritt pastoraltheologischen Denkens, nämlich über die Entwicklung von Handlungs- und Verhaltensweisen der Kirche in dieser Zeit, möchte ich diesem Kongreß nicht vorgreifen. Es wird ein hartes und spannendes Stück Arbeit werden, das freilich wiederum nur Vor-Arbeit sein kann und der Weiterarbeit durch uns selbst, aber auch der Kirche auf allen Ebenen bedarf.

Ich möchte aber allen danken, die diesen Kongreß mit vorbereitet haben, und ich begrüße alle herzlich, die sich an unserer Arbeit beteiligen werden.

#### Von 1945 bis 1989

Bald nach dem verlorenen Zweiten Weltkrieg war in Ungarn eine einzige Ideologie an der Macht. Der Marxismus. Dieser Marxismus trug formell alle Merkmale der Sturheit, der Orthodoxie, des Dogmas und der Ideologie. Von seinem Inhalt her war dieser Marxismus ein Modell des Stierisraus und gehörte eher zum Zeitalter der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts als zum pluralistischen und nuancierten Denken der modernen Gesellschaft im 20. Jahrhundert. In seiner wissenschaftlichen Form gab er sich als die einzig wahre Philosophie, ja als die Wissenschaft schlechthin aus, im Besitze eines absoluten Wissens, umfassend und universal, fähig, die gesamte Geschichte wissenschaftlich zu erklären. Er prägte die gesamte Erziehung, Politik, Kultur, Kunst und Wissenschaft, insbesondere auch die Philosophie.





*Tamás Nyíri*

## **Kirchen diesseits und jenseits von Mauern<sup>1</sup>**

Statt Kommunismus Konsumismus? Statt unterdrückter Kirche Restauration? Das sind wohl die Fragen, die sich viele Christen angesichts des politischen Umbruchs in Ungarn – und wohl in den Ländern des ehemaligen Ostblocks – stellen. Doch nicht nur die politische und damit verbunden die geistige und kulturelle Dimension sind durch diesen Umbruch erfasst, sondern auch – und wohl im tiefsten – die Dimension des Glaubens und Strukturen der Kirche. Bricht doch ein System zusammen, das seit vier Jahrzehnten ein innerweltliches Paradies versprochen hat – und dies um den Preis der Freiheit, um den Preis der Freiheit des einzelnen auf allen Ebenen des menschlichen Lebens, nicht zuletzt um den der Freiheit im Religiösen.

Im ersten Teil meines Referates versuche ich zunächst einen kurzen historischen Überblick zu geben, danach bringe ich die wichtigsten Zahlen zur Lage der Kirche, drittens spreche ich über das Verhältnis von Laien und Priestern, viertens über Werthaltungen und über die herrschende Mentalität in unserer Gesellschaft. Im zweiten Teil schildere ich zunächst die Situation von Kirche und Religion in der post-marxistischen Zeit, danach möchte ich aufgrund des Gesagten 11 Desiderate vorlegen.

### **I Von 1945 bis 1989**

Bald nach dem verlorenen Zweiten Weltkrieg war in Ungarn eine einzige Ideologie an der Macht: Der Marxismus. Dieser Marxismus trug formell alle Merkmale der Starrheit, der Orthodoxie, des Dogmas und der Ideologie. Von seinem Inhalt her war dieser Marxismus ein Modell des Szientismus und gehörte eher zum Zeitalter der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts als zum pluralistischen und nuancierten Denken der modernen Gesellschaft im 20. Jahrhundert. In seiner szientistischen Form gab er sich als die einzig wahre Philosophie, ja als die Wissenschaft schlechthin aus, im Besitze eines absoluten Wissens, allumfassend und universal, fähig, die gesamte Geschichte wissenschaftlich zu erklären. Er prägte die gesamte Erziehung, Politik, Kultur, Kunst und Wissenschaft, insbesondere auch die Philosophie.

---

<sup>1</sup> Teilvorabdruck (Schluß) in: Publik-Forum 20 (1991) Nr. 23, 18f.



Dieser dogmatische Marxismus ließ prinzipiell wenig Platz für Religion. So kam es zu einer Trennung von Kirche und Staat, wobei nur die Kirche vom Staat, der Staat aber nicht von der Kirche getrennt wurde, und die Kirche nicht nur ihre früheren Privilegien verlor, sondern auch sämtliche durchaus verdienstvolle Bildungseinrichtungen und caritativen Werke einbüßen mußte. Zugleich wurden die Religion und jegliche religiöse Weltanschauungen heftig angegriffen und abgewertet als "Überbleibsel des vorwissenschaftlichen Denkens", "falsches Bewußtsein", "gefährliche Illusion", "klerikale Reaktion" usw. Religion und Kirche wurde eine höchstens dreißigjährige Gnadenfrist gewährt, und zwar im ganzen kulturellen Leben: Schule, Massenmedien und sonstige Kulturträger waren eifrig bemüht, die religiöse Weltanschauung für die Situation des einzelnen zu konkretisieren und anziehend zu machen. So wurde die Zahl jener Menschen, die sich von den überlieferten moralischen Werten losgesagt haben, ohne dafür eine Ethik zu entwickeln, immer größer. Dieser sittliche Nihilismus und die Apathie des Außenseiters stellt unsere heutige Gesellschaft vor enorme Schwierigkeiten.

Das Absterben der Religion — so die marxistische Religionstheorie — wurde durch sogenannte administrative Maßnahmen kräftig unterstützt. So wurden etwa in Ungarn alle religiöse Vereine aufgelöst. Im Zuge der Verstaatlichung gingen der Kirche über dreitausend Schulen — 60 Prozent der Gesamtzahl —, etwa hundert Mittelschulen und Gymnasien, alle Lehrerbildungsanstalten und Studentenheime sowie an die zwanzig Druckereien und die meisten kirchlichen Verlage verloren. Alle Kulturhäuser der Pfarrgemeinden wurden verstaatlicht, ebenso die Spitäler, Altersheime usw. 1948 wurde der fakultative Religionsunterricht eingeführt und bald aus allen Schulen hinausgedrängt. Sämtliche religiöse Orden wurden aufgehoben: Davon waren etwa 200 Männer- und 400 Frauenklöster, ca. 1 200 Ordenspriester, 800 Ordensbrüder und 8 000 Ordensfrauen betroffen. Die Frage war nicht, ob die Kirche physisch ausgemerzt, sondern ob sie auf Dauer imstande sein würde, ohne geistige Potenzen, ohne Kontakte mit ihren westlichen Schwesterkirchen einer säkularisierten, atheistischen, marxistischen Umwelt Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Niemand hatte damals eine Vorstellung, wie die Kirche und Religion weiterleben sollten. Viele haben sich mit der Hoffnung auf eine baldige politische Wende hinweggetröstet.

Am 26. Dezember 1948 wurde Kardinal Mindszenty verhaftet und in einem Schauprozeß, dem die Brechung seines freien Willens durch Folter und physische Einwirkung anderer Art vorausgegangen war, am 8. Februar zu einer lebenslänglichen Freiheitsstrafe verurteilt. Mit der Verhaftung Mindszentys wurde die Widerstandskraft des Episko-



pates gebrochen: Wegen der Androhung und teils schon durchgeführten Deportation der Ordensangehörigen, unterschrieb der Episkopat Sommer 1950 ein Abkommen mit der Regierung, in dem von der Kirche nicht nur alle ihr auferlegten Beschränkungen zur Kenntnis genommen wurden, sondern darüberhinaus die Bischöfe sich verpflichteten, gegen diejenigen Kleriker, die die sozialistische Ordnung der Gesellschaft untergraben, kirchliche Disziplinarverfahren zu führen. Somit geriet die Kirche unter die völlige Kontrolle des Staates. Kardinal Mindszenty gelang es 1956 nach der Niederschlagung des Volksaufstandes, zur amerikanischen Botschaft in Budapest zu kommen. Nach 1956 und den langen Jahren in der amerikanischen Botschaft wurde er mehr und mehr zu einem Hindernis für das Arrangement der ungarischen Kirche mit dem kommunistischen System, ja zu einer Belastung für die Weltkirche und den Papst, in deren Willen er sich schließlich, freilich nicht ohne Bitterkeit und mit dem Gefühl, fallengelassen worden zu sein, fügte, jedoch nicht abdankte. 1974 entband ihn der Papst "aus pastoralen Erwägungen" von der Funktion des Erzbischofs von Esztergom und Primas von Ungarn.

Kardinal Mindszenty ist ein Opfer der Kommunisten geworden — aber auch der feudalen Kirche Ungarns und der amerikanischen Politik. Den Kommunisten wäre es nicht so leicht gefallen, Mindszenty zu diskreditieren und scheinbar zu überführen, wenn er nicht in den Augen vieler, aber auch in seinem Selbstverständnis ein Paladin des Feudal-systems, der erste Bannerherr des Königreiches Ungarn, gewesen wäre. Der Kardinal ist aber auch ein Opfer der amerikanischen Politik: Für ihn waren die Amerikaner das gewesen, was sie heute für die Kurden sind: Die großen Versprecher. Sie haben Mindszenty im Glauben gewogen, daß sie kommen werden, um das kommunistische Regime zu stürzen. So wurde Kardinal Mindszenty zugleich auch Gallionsfigur des Kalten Krieges. Der große Mahner in der Zwischenkriegszeit, der Stuhlweißenburger Bischof Ottokár Prohászka, riet umsonst der Kirche, sich rechtzeitig von Besitz und Feudalstruktur zu lösen, um nicht unter die Räder der Geschichte zu kommen. Mindszenty und Episkopat hielten in bester Absicht an ihren Positionen und Privilegien fest, die ihnen nach 1945 genommen wurden. Kardinal Mindszenty fühlte sich aber weiterhin auch politisch für das Land verantwortlich.

Über die Haltung Mindszentys hat der jetzige Primas von Ungarn, Kardinal Paskai, vor seinem Amtsantritt harte Worte gefunden. Auf den ersten Blick scheint es so, daß unter den vergangenen und gegenwärtigen Akteuren des Dramas Mindszenty nur der tote Kardinal der von der Geschichte Rehabilitierte, ja der triumphal Bestätigte ist. Und in der Tat hat Mindszenty insofern nicht nur den größeren Mut,



sondern auch den größeren Weitblick beweisen, als er die Brüchigkeit des Kommunismus durchschaute und nicht von der Annahme seiner Langlebigkeit ausging, sondern auf seinen Zusammenbruch setzte.

Doch auch dem damaligen Episkopat und der Kurie, die sich über den Kopf Mindszentys hinweg mit dem kommunistischen System arrangierten, kann man nicht nur legitime Pastorale Motive zubilligen, das Martyrium der totalen Konfrontation von den Gläubigen abzuwenden, sondern auch eine klarere Einsicht in die historische Überholtheit des fürstlichen Gewandes und in die immerhin vierzigjährige Dauer des Kommunismus.

Schon Anfang der sechziger Jahre kam es zu einer beiderseitigen Ernüchterung. Diese Jahre beendeten Illusionen der ersten Nachkriegsjahre: Einerseits die Illusion der Marxisten vom baldigen Absterben der Religion, andererseits die Illusion der Kirche hinsichtlich des provisorischen Charakters des kommunistischen Regimes und der baldigen Wiedereinsetzung der Kirche in ihre früheren Rechte und Privilegien. Der Vatikan schloß 1964 ein Teilabkommen mit der ungarischen Regierung und ernannte László Lékai 1976 zum Erzbischof von Esztergom. Einige Monate danach wurde er zum Kardinal kreiert. Mit ihm begann in der ungarischen Kirche die Politik der Kleinen Schritte. Obwohl noch niemand mit dem Zusammenbruch des Regimes rechnen konnte, zeigten sich immer mehr Risse am monolithischen Gebäude des Systems. Der Marxismus-Leninismus verlor gewaltig an seiner Überzeugungskraft und die Kirche hegte die Hoffnung, daß mit ihrer stillen und beharrlichen Politik immer mehr Zugeständnisse und Erleichterungen errungen werden können. Der andere Weg der Ablehnung eines Kompromisses mit dem Staat wurde nur von den wenigen Basisgruppen verfolgt, wobei dieser innerkirchliche Gegensatz von den staatlichen Organen skrupellos ausgenützt wurde. Ihr Ziel war das Erzeugen von Mißtrauen und gegenseitigen Verdächtigungen innerhalb der verschiedenen kirchlichen Gruppen, Ausnützen persönlicher Schwächen, Zersetzung, Verunsicherung, gezielte Indiskretion und Diffamierung. Der Kardinal wurde außerdem mit der Berufung auf das Abkommen von 1950 unter Druck gesetzt, gegen die Wehrdienstverweigerer und ihren geistlichen Führer, P. Bulányi, kirchlich vorzugehen. Das Ergebnis dieser Taktik und der Machenschaften der staatlichen Organe war die totale Atomisierung der Kirche. Priester und Gläubige wurden entzweit, es herrschte überall Mißtrauen unter den Christen. Als Erfolg der Politik der Kleinen Schritte konnte die Kirche die relative Unbehelligkeit der pastoralen Tätigkeit, auch des Religionsunterrichtes, die Errichtung einiger neuer Institutionen und die fast ungehinderte Entfaltung der vier zugelassenen Orden verbuchen.



Es ist nicht leicht, über die vatikanische Ostpolitik und über die Politik der Kleinen Schritte die mit ihr grundsätzlich zusammenhängt, Urteile abzugeben. Viele kompetente Kirchenmänner, darunter auch Kardinal König, glauben jedenfalls nicht, daß der Vatikan mit einer harten Haltung mehr für die Kirche im Kommunismus erreicht hätte. Vermutlich wäre die Kirche nur noch mehr gedrosselt worden, während so der religiöse Wiederaufbau, getragen von Kleingruppen und vom Theologischen Fernkurs schon 1980 beginnen konnte.

## **Zahlen zur Lage des Glaubens in Ungarn**

Daß die Zahl der Bürger Ungarns, die sich Christen nennen, unterdessen erheblich kleiner geworden ist, steht vor aller Augen. 1949 rechnete man aufgrund der Volkszählung — bei der zum letzten Mal die religiöse Zugehörigkeit erhoben wurde — unter den 10 Millionen Einwohnern mit 7 Millionen Katholiken, 1,6 Millionen Reformierten und 400 000 Lutheranern.

Die allgemeine Säkularisierung ging in Ungarn ebenso vor sich, wie in vielen Ländern Europas des Westens und des Ostens, aber immerhin nicht in dem Ausmaß, das man eigentlich hätte erwarten müssen. Ja, die Tendenz der Säkularisierung wurde vor zwölf Jahren, lange vor dem politischen Umbruch, sogar angehalten. Während sich bis zum Jahre 1978 immer weniger Menschen (36,3 Prozent der Befragten) als religiös eingestuft haben, hatten sich 1980 schon 54,8 Prozent der katholischen Ungarn als religiös eingestuft. Im Jänner 1991 waren es bereits 73,1 Prozent (M. Tomka: Concilium 21/1985/ 346-351; Kathpress Nr. 108 S.5./10. 06. 1991). Ob man schon aufgrund dieses Trends von einer "religiösen Welle" sprechen darf, das ist mehr als fraglich. Ohne Zweifel gab es und gibt es vielleicht noch immer eine Suche der Menschen nach Sicherheit und Geborgenheit, nachdem ihnen das vom Kommunismus angerichtete Chaos bewußt geworden ist. Es ist aber äußerst problematisch, was die Befragten unter Religion verstehen, zumal ein riesiger Nachholbedarf auf dem Gebiet der religiösen Bildung besteht. Jedenfalls sieht man in den Gottesdiensten keineswegs mehr Leute als vor etwa zehn Jahren. Lediglich die Sekten haben einen größeren Zulauf. Diese Erfahrung wird auch durch die Statistik ziemlich exakt untermauert. 1949 waren 70 Prozent der ungarischen Katholiken regelmäßige Sonntagsmessbesucher, heute sind es nur mehr 12 Prozent. Die große Entchristlichung fand in Ungarn zwischen 1960 und 1980 statt. Es hat die Kommunisten Zeit gekostet, die traditionellen Werte der Gesellschaft zu zerstören; bis zum Volksaufstand 1956 hat sich ihre Herrschaft fast nicht auf die religiöse



Praxis ausgewirkt. Erst in der Zeit der Konsolidierung des Kádár-Regimes nach der Niederschlagung des Volksaufstandes setzte der Rückgang ein: Die Menschen gaben die Hoffnung auf, daß es je zu einer Änderung des politischen Systems kommen wird. Die allgemeine Desillusionierung, die internationale Anerkennung des Regimes, der Liberalisierungsprozeß, die spürbaren politischen Erleichterungen und der steigende Wohlstand haben mächtig dazu beigetragen, daß die Eltern nicht mehr willens waren, ihren ererbten Glauben der nächsten Generation weiterzugeben. Wie schon gesagt, eine Wende dieser Entchristlichung setzte ca. 1980 ein, als die verheerenden Folgen des Neostalinismus und des Wohlstandes auf Kredit überall sichtbar wurden.

Während in der ländlichen Welt die Zeichen meist auf mehr oder weniger langsames Abbröckeln der traditionellen Religiosität deuteten, gab es in den Massenansiedlungen und im städtischen Bereich Hinweise auf Erneuerung. In vielen Segmenten der Intelligenz, vor allem unter jüngeren Leuten, ließ sich ein Suchen nach Religion beobachten, das mehr war als Neugier oder Ausdruck der politischen Enttäuschung. Der Marxismus als Weltanschauung blieb die Antworten auf die existentiellen Sinnfragen und auf die ethischen Werte schuldig. Der grenzenlose Fortschrittsoptimismus mußte allenthalben einer grundlegenden Ernüchterung das Feld überlassen. Einstmals antikerische und freidenkerische Teile der Intelligenz wandten sich der Kirche zu. Da entstand manche Zuwendung und Anhänglichkeit, die mit Kirche als Glaubenszeugin und Glaubensmacht wenig im Sinn hatte. Umso mehr bedeutete dies für die Kirche eine einmalige Chance und Herausforderung: jetzt ging es darum, dem in der ungarischen Jugend und in der Intelligenz neu erwachenden Interesse an Religion, ihrem Suchen nach Lebenssinn und ethischen Werten, ihrem Streben nach Gemeinschaft eine adäquate Antwort zu geben. Das neue religiöse Bedürfnis verbindet sich mit dem Wunsch nach Gemeinschaft, wobei auch das Gegenteil der Fall sein konnte: Der Wunsch nach Gemeinschaft erzeugt das religiöse Bedürfnis. So entstanden vielerlei Gruppen, in denen Menschen beten, meditieren, über Religiöses reden. In diesen Gruppen kam schon vor Jahren auch ein anderes Phänomen zum Vorschein: immer mehr Laien fühlen sich verantwortlich für ihre Religion, wollen am Leben ihrer Kirche aktiv teilnehmen.

### Laien und Priester

Erst vor diesem Hintergrund ist die Eröffnung des Theologischen Fernstudiums der Theologischen Akademie im Herbst 1978 richtig



einzuschätzen. Die theologische Ausbildung einer größeren Zahl von Laien — inzwischen sind es an die dreitausend — sollte vor allem dazu dienen, dem katastrophalen Priestermangel durch Einsatz von qualifizierten Laien begegnen zu können. Von Jahr zu Jahr melden sich immer mehr Interessenten — im Studienjahr 1991-92 inskribieren an die 1 000 Hörer das Studium —; ihre Hoffnung aber, der Kirche behilflich sein zu können, entpuppte sich als eine Illusion. Zunächst wurde ihre Mitarbeit unter fadenscheinigen Vorwänden vom Staat nicht erlaubt; nach dem Tod von Kardinal Lékai (1986) wurden sie oft von den Bischöfen selbst unter ebenso lächerlichen Vorwänden abgewiesen. Nach der Wende wird die Tatsache, daß theologisch qualifizierte Laien in beträchtlicher Anzahl zu Verfügung stehen, meistens ignoriert.

Der jetzige Dekan der Theologischen Akademie in Budapest behauptet öffentlich, daß die Lientheologen Feinde der Kirche seien, sein Vorgänger führte öffentlich den Priestermangel und den unzureichenden Nachwuchs auf die Möglichkeit zurück, daß auch Laien Theologie studieren dürfen. Daß von solchen Leuten sogar die Handkommunion verweigert wird, ist nicht zu verwundern: nur die geweihten Hände des Priesters sind würdig, die Kommunion zu reichen.

Hintergrund für die Ablehnung der Laien durch die Bischöfe bildet zum Teil ein grundlegender Konflikt zwischen Priestern und Laien, der in der unbewältigten Spannung zwischen der hierarchischen Struktur der Kirche und dem demokratischen Gesellschaftsverständnis seinen tiefsten Grund hat, einer Spannung, die in der neuen freiheitlichen Gesellschaftsordnung voraussichtlich zunehmen wird, zumal die Ichschwäche und Identitätskrise vieler Priester durch übertriebenes klerikales Gebaren kompensiert wird. Aus verständlichen Gründen akzeptieren die Laien weniger die ihnen von den Priestern zugewiesene Rolle, Objekte der Seelsorge zu sein — in stark zunehmender Zahl auch die Frauen. Eine Konsequenz dieser unseligen Situation läßt sich schon heute beobachten: viele von denen, die sich in den letzten Jahren der Kirche zugewandt haben, werden von der Amtskirche abgeschreckt.

Zur gleichen Zeit nimmt die Zahl der Priester stetig ab. In Ungarn kommen auf einen Priester 2 442 Katholiken, während es in Österreich 1 511, in Italien 940 oder in Großbritannien 706 sind. Noch dramatischer wird der Vergleich, wenn alle Pastoralarbeiter (auch Ordensleute, Religionslehrer, Diakone, Pastoralassistenten usw.) einbezogen werden: Dann entfallen in Ungarn auf einen hauptamtlichen Mitarbeiter in der Seelsorge 2 278 Katholiken, während es in Österreich nur 405, Italien 264 und Großbritannien 251 sind (M. Tomka



a.a.O.). Die amtskirchliche Organisation (oder wie immer man es nennen will) steht am Rande des Ruins. Das herkömmliche Pfarrsystem bricht infolge des Priestermangels bis zum Ende dieses Jahrzehntes völlig zusammen. Nur die einzige griechisch-katholische Diözese unter den insgesamt elf katholischen Diözesen bildet eine Ausnahme, wo seit Jahrzehnten die Zahl der Neupriester die Zahl der verstorbenen bei weitem übertritt. Diese Diözese hat relativ acht- bis zehnmal so viel Seminaristen wie die lateinischen Diözesen. Dieser Vergleich zeigt anschaulich, daß in Ungarn weder die Berufung zum Priestertum in eine Krise geraten ist, noch ist der Priestermangel und der Rückgang des Priesternachwuchses auf eine allgemeine Glaubensschwäche zurückzuführen. Sind in Ungarn gerade die griechischen Katholiken, und nur sie, so stark in Glauben, daß bei ihnen die Zahl der Berufungen in den letzten 40 Jahren signifikant zugenommen hat? An dieser Situation hat es sich auch nach dem politischen Umbruch nichts Wesentliches geändert: nicht das Priestertum, wohl aber die Rolle des zölibatären Diözesanpriesters wird abgelehnt.

Das Ende dieser Entwicklung ist schwer abzuschätzen. In der Jugendarbeit verschwinden die Priester als Identifikationspersonen. Die bekennenden Gläubigen sind zur Minderheit geworden, diese Minderheit braucht mehr qualifizierte Begleitung als früher. Auch das Verlangen nach wirklicher Gemeinschaftsbildung bedeutet, daß mehr "Vorsteher" gebraucht werden, als je zuvor. Die quantitative Abnahme der Priesterzahl bringt auch eine qualitative mit sich. Junge Menschen suchen Vorbilder, die sie anscheinend dort, wo sie Kirche direkt erleben, kaum finden. In der Kirche Ungarns fehlen überall die Experten. Auch die meisten Erzieher der Seminaristen haben nach wie vor von den allerwichtigsten spirituellen, theologischen und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen oft keine Ahnung, die Alumnen werden mit erzieherisch und seelsorglich kontraproduktiver Obrigkeits- bzw. Untertanenmentalität indoktriniert und auf Gehorsam gedrillt, oft unterstützt von solchen Professoren, die ihre postgraduierten Studien in Rom absolvierten. In den letzten Jahren begegnet man manchen mehr als fragwürdigen Typen in Seminaren: ichschwachen und ehrgeizigen jungen Leuten, die sich abschotten hinter klerikalistischer Kleidung, hinter einer unkritischen Theologie, hinter einer zentralistisch-gängelnden Kirchenführung und später vermutlich hinter Pfarrhausmauern und Sakristeitüren.



## Werte und Werthaltungen in der Gesellschaft

Das zentrale Problem, das Kirche und Gesellschaft in Ungarn bedrängt, ist ein verbreitetes Konsumdenken. Die Mentalität war anfangs der sechziger Jahre wenig gefährlich und moralisch neutral. Aus dieser Mentalität wurde nach und nach für die gesamte Gesellschaft eine neue Art zu leben und denken. In jüngster Zeit nahm sie schließlich die Form eines zügellosen Hedonismus und einer Bereicherung mit allen Mitteln an. Sie ist um so ansteckender, als sie spontan von den Medien gefördert wird. In Krisenzeiten wie heute wird sie nach und nach zu einer Ideologie, die nicht nur schwerwiegende Zerfallerscheinungen nach sich zieht, sondern der christlichen Religion weit überlegen ist und eine Faszination auf immer mehr Menschen, auch Christen ausübt, wobei schon ein Drittel der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze gerutscht ist. Diejenigen Christen, die der Konsummentalität Widerstand leisten, müssen viele Opfer in Kauf nehmen, wobei sie von Seiten der Priester und des Episkopates recht wenig Ermunterung erhoffen können. Der auffallende Konsum lebt im heutigen Ungarn mit Elend, Massenarmut und Massenarbeitslosigkeit zusammen. Auch entbehrt es nicht einer gewissen Paradoxie, daß wir in Ungarn gerade jetzt daran sind, die wirtschaftliche Rationalität einzuführen, wo ihre globale Irrationalität schon nicht mehr zu leugnen ist.

Einer der verheerendsten Schäden des Marxismus-Leninismus war in Ungarn die Degradierung des Arbeitsniveaus und die Zerstörung der Arbeitsmoral. Betrug, Diebstahl und Lüge haben das Feld erobert. Wenn einer Gesellschaft Ziele gesetzt werden, die sie ohnehin nicht erreichen kann, während von ihr zugleich verlangt wird, daß sie diesen Zielen auf dem Papier gerecht wird, beginnt die Schizophrenie. Zugleich heißt es in den ideologischen Lehrkursen, man lebe in der sowjetischen Einflußzone auf einer höheren Ebene der gesellschaftlichen Entwicklung. Der Alltagsmensch sah diesen Widerspruch freilich, achtete aber schon weniger darauf, daß die schwächere Technologie ihm auch eine schwächere Leistung ermöglichte und daß seine Qualitäten in Wahrheit weit hinter den westlichen Erfordernissen lagen. So stehen heute viele verständnislos der Schließung der Fabriken und den Entlassungen gegenüber.

Zu dieser Beschreibung gehört ferner ein sehr bezeichnender Zug: Der Mangel an Güte, an Vertrauen und Kooperationsbereitschaft. In jüngster Zeit drückt sich das allgemeine Mißtrauen in gegenseitigen Unmöglichmachungen, politischen Denunziationen und Verdächtigungen aus, die nicht einmal vor der Kirche — miteinbegriffen Priester und Bischöfe — Halt machen. Rohheit, Rücksichtslosigkeit, Grausamkeit, Privatisierung, Flucht vor der Verantwortung und pauschale Verurtei-



lungen, längst bekannte Erscheinungen der "sozialistischen" Gesellschaft, nehmen neuerdings drohende Ausmaße an.

## II

### Freie Kirche in einer freien Gesellschaft

Der Einsturz der marxistischen Ideologie und Gesellschaftsordnung stellt das Christentum aller Konfessionen in Ungarn vor drängende Fragen. Was wird das Vakuum ausfüllen? Welche Weltveränderungskonzepte, welche neuen Werte und Zielvorstellungen säkularer Prägung? Die Postulate des Christentums sind vielfach — vielleicht zu oft — im Gespräch, doch die Schäden, die ein langdauerndes, zur Unfreiheit erziehendes Zwangsregime mit seinem Spitzelwesen in den Hirnen und Herzen der Menschen angerichtet hat, lassen bezüglich des religiösen Strahlungsradius der Kirchen keine Illusion zu. Wohl sind die Kirchen aus der Unterdrückung zunächst mit großem Prestigegewinn hervorgegangen, obwohl sie — anders als in anderen Ostblockstaaten — keinen entscheidenden Anteil daran hatten, daß der geistige Boden für die rasante Entwicklung der letzten Jahre bereitet wurde. Dies wurde, abgesehen von einer zunächst nur kleinen Zahl Oppositioneller, deren Zahl in den letzten 5 bis 6 Jahren bedeutend gewachsen ist, vor allem von Reformkräften innerhalb der kommunistischen Partei selbst gemacht.

Insofern kann ich der These nicht zustimmen, daß Theorie und Praxis christlichen Glaubens eine der Ursachen für die sanfte Revolution war. Bis zuletzt fürchteten sich sogar die Kirchenleitungen vor der Rückdrehung der Reformen. So waren die Kirchen am Widerstand und an der sanften Revolution in Ungarn überhaupt nicht beteiligt. Der Marxismus, im Kern völlig ein Kind der im vorigen Jahrhundert herrschenden Mentalität, wurde geschichtlich überholt. Seine Grundüberzeugungen, sowohl der Fortschrittsglaube wie der Szientismus, wurden durch die Entwicklung des Wissenschaftsverständnisses des zwanzigsten Jahrhunderts umgeworfen. Gorbatschow war groß genug einzusehen, daß die herrschende Ideologie, die die Sowjetunion dazu nötigte, sich auf einen mörderischen Wettlauf in der Aufrüstung einzulassen, zugleich auch verhinderte, in ihm mithalten zu können. So wurden auch in Ungarn Reformen eingeleitet.

Inzwischen konnten aber die Reformkommunisten den Geist, den sie heraufbeschworen hatten, nicht mehr stoppen. Sie mußten die Macht an die Opposition abgeben und in den vergangenen zwölf Monaten wurde die Rechtsstaatlichkeit gefestigt, niemand braucht mehr vor



ehemaligen Sicherheitspolizisten oder Parteifunktionären im Demokratengewand Angst zu haben. Extremisten – woher sie immer auch kommen mögen – können keine Massen bewegen. Und dem Nationalismus gegenüber, diesem Nervengift unserer Region, scheinen die meisten Ungarn immun zu sein, obwohl das Gespenst des Nationalismus und Antisemitismus von ehemaligen Starmoderatoren und Hofschreibern des Kádár-Regimes sowie von etlichen Oppositionellen unermüdlich heraufbeschworen wird mit dem Ziel, die national-konservative Regierung zu diffamieren.

Die neuen politischen Institutionen funktionieren wider Erwarten vieler tatsächlich gut, dafür sind aber die wirtschaftlichen Schwierigkeiten groß, wenn auch nicht tragisch. Die Angst vor Massenarbeitslosigkeit und vor der Zukunft im allgemeinen wird zwar von den Massenmedien immer wieder geschürt, doch unser Geld ist trotz einer Inflation von über 30 Prozent verhältnismäßig stabil – es gibt kaum einen Unterschied zwischen dem amtlichen und dem schwarzen Devisenkurs –, die Handels- und Zahlungsbilanz ist nach Jahrzehnten zum erstenmal positiv.

Zur Stimmungsmache gegen die Regierung gehören schon fast seit einem Jahr Kulturkampftöne von ehemaligen Bolschewiken und jetzigen Demokraten zunächst im Streit über den schulischen Religionsunterricht, neulich über die Rückerstattung der von den Kommunisten seinerzeit beschlagnahmten kirchlichen Institutionen: Seminare, Ordenshäuser usw. Die Opposition – ob liberal, radikal oder sozialistisch – wirft die Maske, was den Antiklerikalismus angeht, ab. So erfährt die Öffentlichkeit aus den vor modischem Pseudoliberalismus überschäumenden Massenmedien von Versuchen der historischen Kirchen, "die Atheisten durch Einführung des fakultativen Religionsunterrichts in den Schulen zu diskriminieren", vom "hinterhältigen Attentat der Priester", die sich nun durch die Rückgabe ehemaliger kirchlicher Schulen "die Zerstörung des ungarischen Bildungswesens" vorgenommen hätten. Es wird des öfteren darüber geschrieben, daß es einem aufrichtigen Demokraten unmöglich ist, gleichzeitig Christ zu sein.

Diese und andere Formulierungen aus dem Vokabular des übelsten Kulturkampfes verdeutlichen wieder einmal jene Anarchie, die sich hinter dem scheinbar wohlfunktionierenden Parlamentarismus in Ungarn verbirgt. Nachdem diese Pseudoliberalen einsehen mußten, daß weder sie, noch die enormen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten die neue Regierung stürzen können, haben sie zur Zielscheibe ihrer Angriffe die Kirchen gewählt, obwohl diese schweigen, sich in die Politik überhaupt nicht einmischen und offensichtlich



mangelt es ihnen an Personal, an Qualifikationen und nicht zuletzt auch an Kapital.

Haben sie wirklich Angst vor der Kirche, daß sie in der Gesellschaft vielleicht zu viel Einfluß bekommen könnte? Und wenn ja, ist ihre Annahme wirklich begründet, daß die Kirche wieder einen "christlichen Kurs" steuert wie in den zwanziger Jahren nach der ersten Kommune? Meines Erachtens liegt die Ursache viel tiefer, nämlich in der Identitätskrise der ungarischen Intelligenz. Vielleicht könnte man sich darauf beziehen, was Alexis de Tocqueville 1856 über die französische Revolution schrieb: "Die Revolution traf vor allem die Kirche... Auch als die Begeisterung für die Freiheit geschwunden war, nachdem man sich die Ruhe auf Kosten der Knechtschaft erkaufte hatte, blieb man gegen die religiöse Autorität aufrührerisch... Auch heute (1856) sehen wir Menschen, die glauben, ihre Kriecherei gegenüber der politischen Macht durch die Beleidigung Gottes auszugleichen" (Kathpress Nr. 135 S. 10a/17.07.1989). Haargenau trifft diese Bemerkung auch die jetzige ungarische Situation: Einerseits bleiben viele nach dem Scheitern des Marxismus völlig orientierungslos, andererseits möchten viele ihre Kriecherei gegenüber der früheren politischen Macht durch einen pseudoliberalen Antiklerikalismus ausgleichen.

Es ist eigentlich eine tragische Grimasse des Schicksals, daß gerade in einer Zeit, zu der im Land eine Koalition an der Macht ist, deren Parteien erstmals nach vierzig Jahren die christlich-moralischen Werte vertreten, diese Werte so wenig Achtung finden wie nie zuvor. Profan könnte man sagen — auch Bischöfe vertreten diese Ansicht — unter den Kommunisten wurden die Zehn Gebote mehr befolgt als jetzt, als die neugewonnene Freiheit auch ein Raum für die menschlichen Fehler, für Egoismus und unbeschränkten Individualismus, Haß, Lüge und Unwahrheit wurde. Der Dialog zwischen den einzelnen und zwischen den Gruppen, Interessenverbänden und Parteien wird immer schwieriger. Mit einer unvorstellbaren Heftigkeit wird Toleranz für den jeweiligen eigenen Standpunkt gefordert und dem Gegner sofort Intoleranz vorgeworfen: Mangels einer echten eigenen Überzeugung wird der andere Standpunkt unerträglich. Offensichtlich werden viele durch das bloße Vorhandensein des christlichen Glaubens irritiert. Deshalb die Haßtiraden gegen Kirche und Christentum.

### Die Desiderate

Zum Schluß möchte ich angesichts der geschilderten Situation 11 Desiderate vorlegen:



1. Die Kirchen werden immer mehr mit Fragen nach dem eigenen Verhalten unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus konfrontiert. Das erste Desiderat wäre daher, daß sich die Kirche für ihr Fehlverhalten in dieser Zeit entschuldige. Die Kirchenleitungen sollten die von ihnen unrecht behandelten Priester und Laien möglichst bald und überzeugend um Entschuldigung bitten. Die Katholische Kirche vor allem wegen des Unrechts, das vom Episkopat den Basisgemeinschaften angetan wurde, deren Kampf um Respektierung der Gewissens- und Religionsfreiheit von der Kirchenleitung nicht unterstützt worden war.
2. Das zweite Desiderat wäre die Klärung der juristischen Lage der Kirche in Ungarn. Grundgesetz und das Gesetz von der Gewissens- und Religionsfreiheit setzen wie selbstverständlich die Trennung von Staat und Kirche voraus, ohne über die Zuordnung der beiden etwas gesagt zu haben. Wie ist eine möglichst balancierte Trennung der beiden Organisationen vorzustellen?

Gegenwärtig wird von den oppositionellen Parteien ein Modell der Zuordnung vorausgesetzt, demzufolge der Kirche im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung die Stellung und Position eines Vereins bzw. Interessenverbandes zuerkannt und ihre Wirksamkeit auf dieser Ebene gesichert werden soll. Die Kirche wird auf dem Boden einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft als ein Verband von öffentlicher Bedeutung neben anderen gesehen, der spezifische, nämlich religiöse Interessen vertritt und zur Geltung bringt. Der Öffentlichkeitsanspruch wird zwar anerkannt, aber er erscheint nicht als qualitative Verschiedenheit, die Kirche hat ihn mit anderen großen Verbänden, wie etwa den Gewerkschaften, gemeinsam. In dieser Auffassung wird die Gesellschaft als umfassendes Handlungssystem vorgestellt, das in verschiedene Untersysteme ausdifferenziert ist, wobei auch der Staat als Untersystem der Gesellschaft figuriert. In Wahrheit entziehen sich aber sowohl der Staat wie die Kirche einer solchen segmenthaften Einordnung.

Die alternative Möglichkeit wäre der Rechtsstatus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts, wie er in der Bundesrepublik, aber auch in einigen anderen Staaten gilt. Vermutlich ist die Annahme berechtigt, daß hinter vielen heftigen Diskussionen und Anfeindungen diese ungeklärte Rechtslage sich verbirgt, die aber weder von den meisten Christen, noch von den Bischöfen wahrgenommen wird.

So wäre also das zweite Desiderat, daß sich die Kirche dieser Herausforderung stellen und mindestens ihre einige Position formulieren würde, wobei sie von alten, lieb gewordenen Leitbildern



Abschied nehmen müßte. Ich stimme N. Greinacher vollkommen zu: Das Leitbild der Zukunft wird in die Richtung einer Minderheits- und Gemeindegemeindekirche gehen müssen. Es zeigt sich, daß vierzig Jahre Wandern durch die Wüste mehr Spuren hinterlassen hat, als wir gedacht haben. Auch auf die Kirchen wartet ein schwieriger Lernprozeß. Studiert werden müssen vor allem das Verhältnis von Bürger und Kirche, die Suche nach moralischer Erneuerung und das Verhältnis von Kirche und Staat in der westeuropäischen Gesellschaft.

3. Es ist einzusehen, daß der Prozeß der Rezeption des Zweiten Vatikanums in Ungarn nicht in dem Maße vor sich gehen konnte, wie dies in anderen Teilen der Welt selbstverständlich geworden ist. Es ist auch nicht zu leugnen, daß von Rom aus versucht wird, den Geist des Konzils in der Kirche niederzuhalten und die konziliare Erneuerung zurückzudrehen. Umso wichtiger scheint mir das dritte Desiderat, das darauf abzielt, diesen, in vielen Teilen der Welt längst selbstverständlichen Prozeß der genuinen Rezeption des Konzils möglichst rasch nachzuholen. Die katholische Kirche Ungarns, deren Denkweise und Struktur noch immer halbfeudal ist, benötigt eine innere Änderung ihrer Mentalität im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter anderem auch deswegen, weil der Geist der Demokratie, der jetzt in die ungarische Gesellschaft Einzug hält, bis heute in der Kirche Ungarns nicht zu verspüren ist. Zu den Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanums gehörte das kritische Ja der Kirche zur "Moderne" als gegenüber der Kirche eigenständige Geschichts- und Kulturwelt. Die Kirche akzeptierte diese endgültig als Bezugsrahmen ihres eigenen Existierens und Wirkens — dazu gehört auch ein vorbehaltloses Ja zur Demokratie als Staats- und Lebensform und das Bekenntnis zum Dialog als einem Grundmuster kirchlicher Kommunikation nach außen (und nach innen) auf der Grundlage der Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Kirche kann nur dann als Anwältin der Freiheit und der Menschenrechte auftreten, wenn sie selbst die Menschenrechte auch in ihrem inneren Leben hoch einschätzt. Redet aber jemand heute in der ungarischen Kirche in diesem Sinne einer Demokratisierung und Partnerschaftlichkeit das Wort, so ist er schon von vornherein suspekt, ja er wird der Häresie bezichtigt.
4. Ein viertes Desiderat wäre die Zurüstung der Kirche und der Christen auf ein christliches Leben in der sowohl nachchristlichen als auch nachmarxistischen Geschichtszeit, in der flächendeckende und kirchliche Milieus sich längst aufgelöst haben, christliche Glaubens- und Lebensregeln für die Gesamtgesellschaft nicht



mehr verallgemeinerbar sind und die Lebenskraft des christlichen Glaubens vom Zeugnis des einzelnen und der ihn schützenden Gemeinschaften abhängt. Die Einübung dieser Lebensweise geschieht in Ungarn vor allem in den Basisgemeinschaften und in neuen Sammelbewegungen. Soll das kirchlich verfaßte Christentum in Ungarn also eine Zukunft haben als Glaubensferment und nicht als bloßes Integrationselement der säkularen Gesellschaft, müssen die Kirchen neu ins Volk und vom Volk her wachsen. Die Zukunft liegt nicht in der Festigung von Strukturen oder Einrichtung neuer Institutionen, schon gar nicht um ihrer selbst willen, sondern in einer innerkirchlich pluralistischen Aktivierung von Laien, die in Glaubensfragen und in den ethischen Konsequenzen daraus für das persönliche und gesellschaftliche Alltagsleben begründungs- und zeugnisfähig sind und durch ihr Denken, Leben und Verhalten dem christlichen Glauben im Getümmel der gesellschaftlichen Interessen und politischen Kontroverse eine Sprache geben können, statt daß sie vom Klerus noch immer verdächtigt werden bzw. nicht akzeptiert sind. Die Auffassung von Gregor XVI., die noch in weiten Kreisen des Klerus vorherrscht, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der von Gott die einen zum Herrschen, die anderen zum Gehorchen bestimmt sind, muß unbedingt revidiert werden.

5. Das fünfte Desiderat wäre eine energische Absage an restaurative Tendenzen. Die freie Kirche in einer freien Gesellschaft bei einer praktisch vollen politischen Freiheit in Ungarn darf sich nicht in die sakralen Räume zurückziehen, sie darf aber auch nicht Macht ausüben, oder sich instrumentalisieren lassen für gesellschaftliche und politische Interessen, sondern muß sich als mahnendes Gewissen der Gesellschaft verstehen. Der Einfluß der Kirche hängt von der Kraft ihrer Argumente ab, von ihrer Glaubwürdigkeit und gesellschaftsrelevanten Praxis. Sie darf sich nicht auf einige Spezialfragen der Moral einengen, sondern soll den suchenden Menschen in der ganzen Weite des Lebens mit ihrer Botschaft ansprechen. Das Scheitern der marxistischen Ideologie zieht nicht eine praktizierte Religion nach sich. Die jahrzehntelang im Vokabular dieser Ideologie mißbrauchten Wörter wie "Frieden", "Gleichheit", "Demokratie" oder "Sozialismus", sowie die neuen wie "Pluralität", "Toleranz" "Kompromiß" oder "Subsidiarität" sind auf ihren christlichen Aussagewert hin zu dechiffrieren. Dabei sollte die Frage, wo der Ansatz für all die Neuformulierungen und -gestaltungen sein kann, nicht mit einem restaurativen Rückgriff auf die Vergangenheit beantwortet werden. Eine Stufe, die man vor so langer Zeit zum letzten Mal betreten



hat, würde nicht lange halten, würde für die neuen Herausforderungen nicht mehr sicher genug sein.

6. Sechstens möchte ich auf die sogenannte wertbegründende Funktion der Kirchen hinweisen. Die freiheitliche Ordnung von Staat und Gesellschaft, wiewohl sie sich nicht aus einer Antwort auf die Sinnfrage des menschlichen Lebens legitimiert, ist doch darauf angewiesen, daß ihre eigenen, zum Teil recht anspruchsvollen Prinzipien (Menschenwürde, Dialog usw.) sinnvermittelnd begründet werden. Sollen Grundrechte ihre Tragkraft und Durchsetzbarkeit erhalten, so müssen sie vom kultivierten Grundwertbewußtsein getragen werden. Die Kirchen gehören zu jenen Instanzen, die solche Grundauffassungen und Grundhaltungen für die einzelnen und für die Gesellschaft vermitteln, damit tragen sie zur gesellschaftlichen Konsensbildung bei. Das sechste Desiderat, wäre also, daß die Kirche, wiewohl sie sozusagen nebenbei, als Konsequenz ihrer Tätigkeit die gesellschaftliche Ordnung legitimiert und den Grundkonsens stärkt, gegebenfalls auch ihrer prophetischen Funktion treu bleibt und auch die Unvereinbarkeit staatlichen und gesellschaftlichen Handelns mit dem Anspruch der christlichen Botschaft aufdeckt.
7. Eines der wichtigsten Desiderate wäre die Erneuerung der Theologie. Die ungarische Theologie ist im ganzen dort stehen geblieben, wo sie vor 40 Jahren war, so daß wir heute nicht das Jahr 1991 erleben, sondern das Jahr 1949. Die Entfremdung zwischen der Theologie in Ost- und Westeuropa wurde schon früher beklagt, das Ausmaß dieser Entfremdung ist erst jetzt nach dem Umbruch sichtbar geworden. Der theologische Konservatismus gehörte früher zu den erfolgreichsten Überlebensstrategien: Die konservative Staatsmacht ließ die konservativen Theologen aus vielen Gründen unbehelligt. Man konnte jederzeit sich auf die Rom- und Papsttreue der Theologie im real existierenden Sozialismus berufen. Das Tragikomische daran ist, daß die meisten Theologen dieser List aufgesessen sind und sich weiterhin als Hüter der Orthodoxie benehmen gegenüber der westlichen Theologie und den Laientheologen. So wäre das siebente Desiderat, daß die Theologen aus Ost und West wieder neu zueinander finden, eine Aufgabe, die gewiß auch von den westlichen Theologen viel abverlangt.
8. Als achttes Desiderat soll auf die gesellschaftliche Versöhnung hingewiesen werden. Unsere Gesellschaft ist zutiefst gespalten und zerrissen. Den friedlichen Übergang in die Demokratie haben wir noch immer vor uns. Der Widerspruch gegen den Geist der Versöhnung ist auch in der Kirche das Grundübel pastoraler Miß-



stände. Unversöhnliche theologische Richtungen, unversöhnliche Priester, Bischöfe, die sich weigern den Dienst der Versöhnung konkret zu verstehen; Pfarrer, die sich für den Dienst der Versöhnung nicht zuständig wissen, Theologen, die einander bekämpfen, sich schneiden, ihrer Eitelkeit mehr als der Theologie verpflichtet sind. Der Kirche ist es aufgetragen, Gottes Angebot zu Versöhnung und Frieden präsent zu halten. Dieser Dienst muß konkret werden, indem die Kirche in ihren eigenen Reihen modellhaft lebt, was Versöhnung mit Gott und mit den Mitmenschen heißt. Zeigt die Gesellschaft "Kirche" in ihren eigenen Reihen die Möglichkeit der Versöhnung auf, so kann man hoffen, daß auch andere Gruppen der Gesellschaft von der Möglichkeit von gewaltlosen Konfliktbewältigungen überzeugt werden können.

9. Mit dem vorher Gesagten hängt das neunte Desiderat eng zusammen. Auch den Kirchen Mitteleuropas obliegt immer noch die Aufgabe, die sie von sich nicht abwälzen dürfen: die Friedensstiftung in Mitteleuropa, in einer Region, in der zwei Weltkriege ausgebrochen sind. Ob katholische Litauer, Kroaten und Slowenen, lutherische Slowaken, serbische Orthodoxe, rumänische Unierte und Orthodoxe, siebenbürgische ungarische Reformierte und katholische Szekler, sie alle sind von den neu überbordenden nationalen Gegensätzen betroffen. Zum Teil tradieren sich über die Kirchen selbst alte Nationalismen weiter und tun sich auch die Kirchen schwer, zwischen religiösen Gefühlen, Liebe zum eigenen Volk und nationaler Engstirnigkeit zu unterscheiden. Die Kirchen sollten dazu beitragen, daß die Menschen dieser Region die menschliche Welt so sehen, wie sie wirklich ist: Als die komplizierte Gemeinschaft Tausender, Millionen von unwiederholbaren Personen, die neben ihren Fehlern und schlechten Neigungen auch Hunderte von schönen Eigenschaften haben. Ungarn, Tschechen, Slowaken, Rumänen, Slowenen und Serben, die sich nie zu einer homogenen Masse einebnen lassen und die weder im ganzen zu loben oder zu verurteilen, noch zu lieben oder zu hassen sind, wohl aber miteinander zu versöhnen.
10. Der Antisemitismus wurde von den Kommunisten nicht gelöst, allenthalben nur verdrängt, wenn nicht unter dem Deckmantel des Antizionismus geschürt. Das zehnte Desiderat wäre die Aufarbeitung des kirchlichen Antijudaismus. Mindestens jene Maßnahmen, die von Rom bezüglich des Antisemitismus nach dem Zweiten Vatikanum auf dem Gebiet der Liturgie, des Religionsunterrichtes und der Predigt vorgeschrieben wurden, sollten endlich durchgeführt werden. Die Lebensleistung Jesu ist erst dann zulänglich begriffen, wenn man in ihr den Protest gegen alle For-



men der religiösen und sozialen Diskriminierung und Repression wahrnimmt.

11. Das elfte Desiderat bezieht sich auf die Weitergabe des Glaubens.

In diesen Zusammenhang drängt sich mir die bekannte Geschichte Sören Kierkegaards förmlich auf: Er ging einmal als Student mit einem Korb Wäsche durch die Straßen von Kopenhagen und fand schließlich einen Laden, an dem geschrieben stand: "Hier wird Wäsche gewaschen und gebügelt". Kierkegaard trat ein und stellte seinen Korb auf die Theke, als zu seiner Überraschung das ihn bedienende Mädchen lächelnd sagte: "Sie irren sich, mein Herr, dies ist keine Wäscherei, dies hier ist eine Fabrik für Schilder; hier wird nicht Wäsche gewaschen und gebügelt, hier werden Schilder hergestellt, auf denen steht: 'Hier wird Wäsche gewaschen und gebügelt'". Ebenso, meinte Kierkegaard, sei das objektive Sprechen von Gott und ebenso ist — meine ich — das bloß verbale, von außen andoziierte Sprechen — die glatte Kanzelsprache — von Gott.

Glauben vermitteln in unserer desillusionierten und ideologiemüden Welt heißt, den innersten Erfahrungen der Menschen entgegenkommen, sie aktualisieren, sie lebendiger machen, sie unter dem Schutt einer eingebrochenen Welt ausgraben. Nur so kann der Glaube vermittelt werden, der den Menschen erlaubt, jenseits von Marxismus und Restauration ihren Weg zu gehen.



Hanna-Renate Laurien

## Die Ambivalenz der Freiheit

### Freiheit und Vergänglichkeit

Freiheit ist Wesensmerkmal des Menschen, Voraussetzung für ein menschenwürdiges Dasein. Die politischen Erfahrungen der letzten beiden Jahre, der letzten Wochen haben das bestätigt, und auch das Künftige wird vom Ruf nach Freiheit nicht zu trennen sein.

Diese Aussage steht nun in erregender Spannung zu der Tatsache, daß wir in diese Welt ohne unser Zutun kommen und daß auch die Tatsache unserer Endlichkeit, unseres Sterbens nicht unserer Entscheidung entspringt. Der Aufschrei eines Franz Moor (in Schillers "Räubern") gegen den "morastige(n) Zirkel der menschlichen Bestimmung", in dem der zum Morast gewordene Mensch "an den Schuhsohlen seines Enkels unflätig anklebt" (IV,2), gilt dieser Begrenzung, ja Aufhebung der freiheitlichen Existenz. Aus dieser Erfahrung der Endlichkeit erwächst die Sehnsucht nach dem Unvergänglichen, die Sehnsucht, bleibende Spuren zu hinterlassen, und gewiß — man lese das Alte Testament, die Weisheitsbücher mancher Religion — ist die Frage nach der Konsequenz eines so oder anderes gelebten Lebens, die Frage also nach der Gerechtigkeit, von der Vergänglichkeit nicht zu trennen. Gibt es nur das *Hier*, so ist der Mißbrauch der Freiheit, der Macht doch offenbar folgenlos. Zur Sehnsucht nach dem Unvergänglichen, der "Dauer im Wechsel", versuchte Goethe eine Antwort, säkular, innerweltlich, und ich zitiere sehr bewußt, wie er uns anrief: "Laß ... Schneller als die Gegenstände/ Selber dich vorüberfliehn./ Danke, daß die Gunst der Musen/Unvergängliches verheißt, /Den Gehalt in deinem Busen/Und die Form in deinem Geist." (Dauer im Wechsel).

Im Werk, das Gehalt und Form verbindet, gibt es Bleiben. Heute, da nicht wenige dies "Bleibende" infrage stellen, kommt zur Ambivalenz der Existenz des Menschen die Fragwürdigkeit des Bleibens seiner Spuren hinzu.

Im Juli-Heft 1991 von 'Diakonia' hat Karl Gabriel (Erfahrungen mit der Freiheit) bemerkt, daß die Öffnung der katholischen Kirche gegenüber der modernen Welt zusammentraf mit dem — wie er es nennt — Reflexivwerden der modernen Gesellschaft an sich selbst (242 f). Das, worauf man sich einzulassen wagt, wird unsicher.



Aus der Vergänglichkeitserfahrung des Augenblicks erwächst nun allerdings auch die Einsicht in dessen unwiederbringliche Kostbarkeit. Die Kostbarkeit des Augenblicks, der erfüllt oder verfehlt werden kann, wird zweifellos im Hier erfahren. Doch bleibt seine Wirkung auf andere ohne Konsequenz, so trennen sich Freiheit und Gerechtigkeit. Kann es ein Ethos der Freiheit ohne Transzendenz geben? Ich werde nicht wagen, diese Frage, tausendfach gestellt, nun etwa abschließend zu beantworten. Ich möchte nur die Frage einbringen und halte es für wichtig, daß Christen sich ihr stellen. Welcher Zeitgenosse — ich eingeschlossen — läßt sich in seinem Alltagshandeln vom Gedanken an das eschatologische Gericht bestimmen? Wenn die Ambivalenz der Freiheit nicht zuletzt, wovon sogleich die Rede sein wird, aus der Tatsache erwächst, daß ihr unbegrenzter Gebrauch durch einen Menschen die Unfreiheit des anderen zur Folge hat, muß es Maßstäbe für die Begrenzung geben. An der Frage, ob diese Maßstäbe in der Sprache unseres Grundgesetzes "in Verantwortung vor Gott", aus der Eschatologie oder rein innerweltlich zu gewinnen sind, scheiden sich die Geister. Und wir sollten Position beziehen.

### Vom Ausmaß der Freiheit

Artikel 2 unseres GG lautet: "Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt." (Ich erspare mir und Ihnen, etwa eine Definition dieses "Sittengesetzes" zu versuchen..).

Schon Platon stellte fest: "Alle Verfassungsformen gehen daran zugrunde, daß sie ihr konstitutives Prinzip über alles setzen, höchstem Wert mit blinder Unbedingtheit huldigen. Für die Demokratie ist dieser höchste Wert die Freiheit. Und die zerstört sich selbst, schlägt in ihr Gegenteil — die Tyrannei um, wenn und weil sie der Freiheit keine Schranken setzt."

In unserer Zeit formulierte Ralf Dahrendorf schon vor Jahren ("Lebenschancen", 1979), daß Freiheit angesichts eines fast uferlosen Angebots von Waren und Meinungen, Weltanschauungen und Lebensstilen nur bewahrt werden könne, wenn die Maßstäbe für die Wahl aus dieser Fülle verstärkt würden. In seiner Sprache heißt das etwa: wenn die Optionen unüberschaubar zu werden drohen, müssen die Ligaturen gestärkt werden. Doch welche Ligaturen? Ich erinnere an die Untersuchung von Zulehner über die mehrheitliche Zuwendung österreichischer Unternehmer zur Grenz-moral. Ein Drittel nur grenzte sich von dieser Haltung ab, und innerhalb dieses Drittels war die Be-



gründung für das Einbringen von Ethik im Umgang mit Freiheit noch einmal differenziert: 1/3 berief sich auf den Kantschen Imperativ, 1/3 aufs Gemeinwohl, 1/3 aufs Christentum. Wie ist da Gemeinsamkeit der Maßstäbe zu gewinnen? Der grundlegende Maßstab des GG — die Freiheit des anderen begrenzt meine Freiheit — führt zur Beachtung des Gemeinwohls, doch über diesen "gesellschaftlichen Kitt" hinaus ist kaum Gemeinsamkeit zu gewinnen. Es gehört zu den Grunderfahrungen in der ehem. DDR, daß viele Menschen sich in einem einigenden *Nein* gegen die Diktatur, gegen das Unrechtssystem verbunden wußten, doch daß sie, mit der Chance der Freiheit konfrontiert, erfahren mußten, daß es kein gemeinsames, nur ein plurales Ja gibt.

Pluralismus ist nichts Beklagenswertes. Er ist die Konsequenz der Freiheit, die ihren Ursprung in der Botschaft des Jesus von Nazareth hat. Schillebeeckx hat dies übrigens in seinem jüngsten Buch "Menschen" faszinierend dargestellt: "Das grundlegende Veto des Menschen gegen das Böse erschließt... ein inhaltlich nicht bestimmtes und damit "offenes Ja", das genauso unumstößlich ist wie das menschliche Nein..". In diesem Pluralismus geht, so noch einmal Schillebeeckx, für Christen wegen des "erkennbare(n) menschliche(n) Antlitz(es) dieser Transzendenz... das grundlegende Murren der Menschheit in eine begründete Hoffnung über." (28 f.) Christen müssen also ihre Maßstäbe für den Umgang mit Freiheit verdeutlichen, erfahrbar machen. Nach diesen Maßstäben zu fragen, die Spannung von Freiheit und Gehorsam, das Verhältnis von Norm und Gewissen und die damit verbundene Aufgabe der Vermittlung zur Sprache zu bringen, wäre eine eigene Thematik, von der hier nur dies herausgenommen sei: die Botschaft Jesu ist die Botschaft eines neuen Umgangs miteinander, die Botschaft von Gott, den er "Abba", Vater, nennen darf und nennt. Sein Tod ist nicht eine irgendwie geartete Satisfaktion. In der Totalität seiner Existenz ist Jesus, wie Eugon Biser in seinem bewegenden Buch "Glaubensprognose" formulierte, "Inbegriff der offenbaren Selbstausslegung Gottes". Sein Tod ist Hingabe, und seine Existenz wie dieser Tod sind die Konsequenz aus der dem Geschöpf von Gott gegebenen Freiheit. Er ruft nicht Engelscharen herbei, um seinen Tod zu verhindern. Er trägt die Konsequenz der menschlichen Freiheit, die eine Freiheit zum Mord sein kann.

Dies ist ein Brennpunkt der Ambivalenz von Freiheit: größte Verdüsternung, Angst, Verlassenheit, und dann "tagt es", dann wird im Antlitz des Auferstandenen Licht erfahrbar. Durch die Erfahrung äusserster Unfreiheit erwächst die "herrliche Freiheit der Gotteskinder" (Röm 8, 21). Biser zitiert 2 Kor 4,6: "Denn Gott, der sprach: 'Aus Finsternis erstrahlte Licht!' — Er hat es auch in unseren Herzen tagen lassen



zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi" und betont, daß nach diesem "paulinischen Verständnis der 'Text' der Welt- und Geschichtswirklichkeit von der Auferstehung Jesu her neu buchstabiert werden muß" (S. 315).

In der ehem. DDR waren es die Kirchen, die verhinderten, daß die SED sich heilbringende Qualitäten zuschreiben konnte, waren es die Kirchen, vor allem die evangelische, die zur gewaltlosen Revolution beitrugen, und auch in einigen Ländern des ehem. Ostblocks ist die Rolle der Kirchen nicht zu übersehen, Sie vertraten Freiheit für den Glauben, geeint im Nein zu Diktatur und Unterdrückung. Sie und wir mit ihnen haben im Namen dieser Freiheit nun Kirche, Christentum in pluraler Gesellschaft zu bezeugen und auch, abermals im Namen dieser Freiheit, innerhalb unserer Kirchen Vielfalt in der Einheit zu bestehen. Bekenntnisbereitschaft und Freiheit gehen zusammen. Sind sie verbunden, so haben Fanatismus und Fundamentalismus keinen Raum; gehen sie zusammen, kann Pluralismus nicht zu Beliebigkeit mißraten.

In seiner berühmten Pfingstpredigt von 1957 hat Karl Barth ja nicht nur, was oft zitiert wird, unter dem Leitgedanken "wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit", aller Diktatur und Magie eine Absage erteilt, er nennt auch Befreiung "aus der Vorstellung einer absolut maßgebenden Bedeutung ihrer eigenen Überzeugung, Stellungnahme und Rechthaberei". Karl Rahner sagte: "Es ist eine wunderbare, Heitere Freiheit von sich selbst, wenn man es nicht mehr nötig hat, sich selbst zum Kriterium der Wahrheit zu machen" (Rechenschaft des Glaubens, S. 332 f).

Ich betone diese Gedanken, weil durch den Aufruf zum Bekenntnis in pluraler Gesellschaft Pluralismus das wird, was er sein soll, nämlich begründete Unterschiedlichkeit, ausgewiesene Vielfalt und nicht als Aufruf zum Fanatismus mißverstanden werden kann. Entscheidend ist, daß einerseits die Begrenzung der Freiheit, wie sie im GG formuliert ist, beachtet wird, andererseits von Christen, weit über diese staatsbürgerliche Begrenzung hinaus, die Befreiung durch die Autorität Gottes zu leben versucht wird. Thomas Pröpfer sagte im Gespräch mit Ulrich Ruh in der September-Nummer der Herder-Korrespondenz ("Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel"), daß Freiheit "als Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi" sich "... als Freiheit für den Nächsten bewährt." (HK Sept. 1991, S. 412).

Gerade nach den Erfahrungen politischer Unfreiheit, nach dem Scheitern der marxistisch-sozialistischen Ideologie muß auch durch uns die These von der Wertfreiheit als andere Ideologie entlarvt werden. Und wir haben uns auch mit denen auseinanderzusetzen, die



den Menschen von der ihn angeblich überlastenden Vielfalt entlasten wollen, die — darin übrigens dem Großinquisitor in Dostojewskis Brüdern Karamasow vergleichbar — statt dieses schwachen Menschen die Zweifel auf sich nehmen, ihm ein System des Erträglichen anbieten, freiheitlichen Widerspruch als Gefährdung von Zeugnis beschreiben und dann in "Instruktionen" münden.

### Von der Qual der Wahl

Freisein, das ist wohl hinreichend deutlich geworden, erfüllt sich nicht in Unverbindlichkeit. Freisein heißt wählen müssen; wählen heißt entscheiden müssen, abwägen zwischen Möglichkeiten, Konsequenzen vorbedenken. Freiheit findet ihre Erfüllung in einer in Freiheit vollgezogenen Bindung. So verdeutlicht Martin Buber in den "Reden über Erziehung": "Der Gegensatz zu Zwang ist nicht Freiheit, sondern Bindungsbereitschaft".

Köstlich hat dies Volker Braun, der offenbar jetzt nach der Wende seinen Ort noch nicht finden kann, in seinem "Hinze-Kunze-Roman" (1985) als Herausforderung dargestellt. Da kommt der Fahrer Hinze, der den SED-Funktionär Kunze fährt, in eine Kantine, in der es etwas gibt, was er bisher nicht kannte, nämlich vier Essen zu Wahl. Ich zitiere in Sprüngen: "Hinze, vor die Entscheidung gestellt (was er nicht gewohnt war)..Freiheit, das ist die Einsicht in die Notwendigkeit. Die Notwendigkeit zu *wählen* zwischen Erbsen, Vanillenedeln und Rippchen mit Sauerkraut,..Die Freiheit ist eine Geschmacksfrage, wie. — Besser gesagt, eine Frage der Sachkenntnis...Während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen Erbsen, Nudeln und Rippchen scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist...Und wenn er sich nun die Freiheit nimmt, von *allem* zu fressen, samt Apfel, Banane und Mandarine...So wäre er übersatt, aber niemals frei..." (S. 42 ff). Hier fallen die entscheidenden Stichworte: Sachkenntnis über die verschiedenen Möglichkeiten; erkennbar unterschiedlicher "Geschmack" der Angebote; Entscheidungsbereitschaft und Einsicht, daß die Entscheidung für das eine den Verzicht auf das andere verlangt. Ambivalenz und Anforderung der Freiheit gehören zusammen.

Die Möglichkeiten der Überforderung sind unübersehbar. Information kann gegensteuern, und Bildung muß als Hilfe zur Orientierung, auch als Brücke zwischen verschiedenen Meinungsgruppen gestaltet werden. Pluralismus als begründete Vielfalt ist Voraussetzung für freiheitliches Wählen. Sollen junge Menschen darauf vorbereitet werden, so muß die öffentliche Schule unzweifelhaft weltanschauungsfrei sein;



aber sie darf nicht wertfrei sein. Sie muß über die verschiedenen Möglichkeiten informieren. Den Weg, das Konzept hat Dietmar Mieth in ganz anderem Zusammenhang einmal überzeugend formuliert: Begegnung mit "einer offenen Reihe von Haltungsbildern im Sinne ethischer Modelle". Unterschiedliche Haltungen, aber jede in begründeter Verpflichtung. Was hier — in Ost und West — an geistiger und pädagogischer Arbeit zu leisten wäre, kann ich nur andeuten.

Eine andere Konsequenz aus dem beschriebenen Pluralismus ist die Absage an ein staatliches Schulmonopol. Vielfalt der Träger, Schulen in freier Trägerschaft müssen in einem freiheitlichen Staat nicht nur geduldet, sondern gefördert werden. Die Träger solcher Einrichtungen müssen allerdings ihr Profil ausweisen.

### **Freiheit und Gerechtigkeit**

Wenn von der Ambivalenz der Freiheit die Rede ist, muß wohl, gerade mit Blick auf die Geschehnisse in jüngster Zeit, auf die Beziehung von Freiheit und Gerechtigkeit verwiesen werden.

Wenn die Grenzen fallen, die Mauern zerbrechen, ist der Vergleich der Lebensbedingungen unausweichlich, stellt sich die Frage der Gerechtigkeit hautnah. Nirgendwo wird das so deutlich erfahren wie im vereinigten Berlin. Die Ungleichheit des Lebensstandards, die unterschiedliche Qualität von Wohnungen wie Straßen, die Divergenz zwischen Mieten und Löhnen ist nicht ferner Zeitungs- oder Medienbericht, ist vielmehr Alltagswirklichkeit. Die politische Forderung, die sich daraus ergibt, heißt, die Erreichbarkeit des Zieles, die Vision des Zieles so zu vermitteln, daß die unvermeidbaren Schwierigkeiten des Weges überstanden werden.

Unser Thema ist ein anderes. Uns geht es um die Ambivalenz der Freiheit. Da gerät nun Freiheit durch die wirtschaftliche Situation auf den vermeintlichen oder wirklichen Prüfstand. Die Kommandowirtschaft hat in die Misere geführt; nur die Umstellung auf eine freie und soziale Marktwirtschaft verheißt Zukunft. Doch dieser Umstellungsprozeß führt durch ein Tal. Karl Gabriel spricht — im schon erwähnten Aufsatz — von der "Modernisierungsfalle", wenn "die konkreten Erfahrungen der Individuen mit den Verheißungen des freiheitlichen Menschenbildes nicht mehr in Einklang zu bringen sind" (a.a.O. S. 240). Was er auf die "lebenslange Fremdbestimmung im Betrieb" bezieht, die so, wie er sie verallgemeinert, bei uns nicht vorliegt, beziehe ich auf die Situation in den 5 neuen Ländern und Ost-Berlin. Die Freiheitserwartung, die — selbstverständlich — auch eine bestimmte



Konsumerwartung ist, was wir, denen dieser Konsum längst selbstverständlich ist, nicht bekritteln sollten, stößt nun auf Arbeitslosigkeit, Umschulungserfordernis, kurzum auf Erschütterung des Selbstbewußtseins. Für mich ergibt sich daraus eine bewegende Einsicht: Soziale Marktwirtschaft ist nicht ein festgeschnürtes Paket, das wir unterm Arm tragen. Der Weg zu ihr ist ein Prozeß. Als Übergangsinstrument, unaufgebar zeitlich befristet, sind Maßnahmen staatlichen Dirigismus nötig — etwa Beschäftigungsgesellschaften, ABM (Arbeitsbeschaffende Maßnahmen) mit Superbedingungen, Zuschüsse zu verschiedenen Beschäftigungsformen nach dem AFG (Arbeitsförderungsgesetz), damit die Misere von den Betroffenen nicht der Marktwirtschaft zugerechnet wird — statt das marode System verantwortlich zu machen — und damit die noch Schwachen zum künftigen Wettbewerb befähigt werden.

Fazit: Wenn im Übergang der Systeme nicht voll freiheitliche, eben etwas dirigistische Maßnahmen unter Beachtung der Bedingungen und zeitlich befristet eingesetzt werden, um im Ziel freiheitliche Formen zu ermöglichen, so ist solche Ambivalenz hilfreich, schöpferisch.

Übrigens gilt aus meiner Erfahrung Ähnliches auch im religiösen Bereich: nicht sogleich die sogen. volle Gläubigkeit abverlangen. Den kleinen Finger ergreifen, allmählich die Hand.. Ambivalenz erweist sich als Herausforderung und als Chance, als Bestandteil menschlicher Existenz, in Ost so nachdrücklich wie in West. Der Streit, ob sie dem Menschen grundsätzlich existentiell zuzuordnen sei oder ob sie nur keimhaft in ihm angelegt sei und durch das Christentum zur Entfaltung gelange oder ob gar auch — später Augustinus — die freiheitliche Zustimmung zum Glauben totales Geschenk der Gnade sei, kann heute — verzeihen Sie — als Theologenstreit in die zweite Reihe gerückt werden.

Was die Menschen betrifft, ist das Ausmaß der Freiheit, ist die Frage nach den Maßstäben einer Begrenzung und — aber davon will ich heute nicht reden — die Ambivalenz, daß die Institution, die diese Freiheit geschichtlich zur Geltung gebracht hat, die heute weltweit politisch diese Freiheit vertritt und verkündet, in ihrer eigenen Institution von der Verwirklichung solcher Freiheit zu oft weit entfernt ist. Sie hat weder die Realität, die Chance und Begrenzung von Demokratie in der Kirche als Institution genau durchdacht, noch das Verhältnis von Wahrheit und personaler Freiheit intensiv und konkret dargestellt (Thomas von Aquin liefert in 'De Veritate' ebenso wie die Konstitution über Religionsfreiheit hilfreiche Antworten). Sie hat Pluralismus in der Kirche zwar im Vergleich zu früheren Jahrhunderten in den wissenschaftlichen Veröffentlichungen weltweit relativ überzeugend akzep-



tiert, aber sie hat ausgelassen, den Menschen, die in der gesellschaftlichen Vielfalt leben, Hilfe für das Bestehen solcher Vielfalt zu geben und ihnen Maßstäbe zu verdeutlichen, was als beglückende Vielfalt in der Einheit anzunehmen, was als Verlassen grundlegender Gemeinsamkeit zu werten ist. Die Scheu vor der Vielfalt läßt unsere Kirche vor der Beliebigkeit verstummen. Die Scheu, die Angst vor der Vielfalt läßt ein polarisiertes Kontra entstehen, wo es um die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Wertsystemen geht. Doch davon wird im zweiten Teil genauer die Rede sein.

Mein Fazit dieser Betrachtung: Die Ambivalenz der Freiheit ist Konsequenz unserer menschlichen Beschaffenheit, die zwischen Engel und Teufel angesiedelt ist und von uns immer wieder neu Entscheidungen fordert. Daß der Mensch sich als sittliches Wesen verstehen darf, ist die Konsequenz der Ambivalenz von Freiheit. Wäre sie eindeutig, bedürfte es keiner Entscheidung. Menschsein definiert sich als stets neues Wagnis. Eben dies ist nach meiner Beobachtung das zentrale Problem für die Menschen nicht nur in den neuen Bundesländern. Freiheit verwirklichen heißt nichts anderes, als sich auf menschliche Möglichkeiten, auch auf die Realität des Irrtums einzulassen. In dieser gefährlichen und gefährdeten Chance freiheitlichen Handelns wissen sich Christen an die Botschaft Jesu gebunden, daß ihre Freiheit nur durch die Freiheit des Mitmenschen zu definieren ist, und daß sie ihr Bemühen nach besten Kräften einzubringen haben, daß aber das Ergebnis nicht nur aus ihrer Leistung, sondern auch aus dem, was wir Gnade nennen, herzuleiten ist. Das mag uns trösten und stärken und zum Handeln ermutigen: Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen.

## **Die Ambivalenz der Freiheit – Konkret..**

Wenn Mauern fallen, tritt die Ambivalenz der Freiheit vielfältig an den Tag. Vollständigkeit und Systematik werden fehlen.

### **Freiheit und Nation**

Der 3. Oktober 1990 brachte ein neues deutsches Nationalbewußtsein an den Tag, das, weit entfernt von jedem "Hurra-Patriotismus", nichts mehr von jenem verlegenen Verleugnen, nichts mehr von jener Gebrochenheit zeigte, die durch Hitlers mißbräuchliche Radikalisierung nationaler Haltung zum Nationalismus begründet waren. Wer im Hitlerreich für "Freiheit" eintrat, mußte sich von Deutschland trennen,



vertrat das "andere Deutschland". Das Bündnis von Nation und Freiheit hat eine wechselvolle Geschichte. In den gegen Napoleon gerichteten Befreiungskriegen stand Nation für Freiheit, und im ersten Viertel des 19. Jhs. galt in Europa die Überzeugung, daß ein nach nationalen Gesichtspunkten geordnetes Europa ein Europa in Frieden und Freiheit sein würde. Diese Haltung ging unter im fanatisierten Nationalismus, der von 1870-1914 Europa kennzeichnete. Der Ruf: "Wir sind ein Volk" ging nicht auf territoriale Ansprüche, er kündete: Nation und Freiheit gehen zusammen. Wir fordern Freiheit, Selbstbestimmung, wir wollen zusammenleben. Die Entwicklung in Mittel- und Osteuropa ist von diesem Bündnis von Nation und Freiheit bestimmt, unüberhörbar wird der Zentralstaat attackiert. In der ehm. DDR ging es eben darum, nicht nur um "deutsch-deutsch"; es ging auch um die Wiederherstellung der von der Zentralmacht ausgelöschten Länder. Wer in den Wahlkämpfen sächsische oder thüringer Geschichte einzubringen wußte, beim "Steige hoch, du roter Adler, hoch über Sumpf und Sand" mitsingen konnte, hatte den Saal geholt. Ein föderatives Länderbewußtsein sichert Freiheit. Doch Wandlungen, Entwicklungen, wie ich sie aus dem 19. Jh. erwähnt habe, sind auch heute nicht auszuschließen. Den Anspruch der baltischen Staaten wird niemand in Zweifel ziehen wollen, aber die Berufung ethnischer Gruppen — Dahrendorf spricht von einem "Stammespuzzle" die, s. Jugoslawien, die eigene Freiheit fordern, aber nicht bereit sind, die der anderen zu sichern, weckt Besorgnis. Im westeuropäischen Zusammenhang fallen jedem nachdenklichen Zeitgenossen dann sofort die keineswegs gleichgelagerten Probleme der Basken und der Iren ein. Ich halte es grundsätzlich, allerdings mit möglichen Differenzierungen, mit Ralf Dahrendorf, der klar gemacht hat, daß die Grundrechte der Bürger und die drei klassischen Gewalten "in verlässlicher Form vorerst nur im Nationalstaat" existieren. Freiheitssichernd ist in ethnischer Vielfalt wohl nur ein föderales Modell, und die Sicherung der Rechte von Minderheiten ist unerlässlich.

Daß ein künftiges Europa nicht zentralstaatlich gestaltet sei kann, ist weithin selbstverständlich. Doch die Brüsseler Sucht, alles gleichförmig zu regeln, ist erfreulicherweise, wenn auch immer wieder rückfallgefährdet, der Einsicht gewichen, plural und föderal denken zu müssen, die Vergleichbarkeit der Ergebnisse, nicht aber die Gleichheit der Wege anzustreben.



## Freiheit und Staat

Staat ist eine politische Herrschaftsordnung, die ein Höchstmaß an Sicherheit, Gerechtigkeit und Wohlfahrt für alle zu gewährleisten hat, nicht aber in die persönliche Lebensführung eingreifen darf, dem Einzelnen nicht das "Leben-Können" abnimmt, aber die Rahmenbedingungen sichert. Staat stellt sich als gesetzgebende, rechtsprechende und vollziehende Gewalt dar. Das Gewaltmonopol im Rechtsstaat hat freiheitssichernde Funktion. In totalitären Staaten, das näher zu beschreiben erübrigt sich, ist die Trennung der Gewalten aufgehoben, geht es um Herrschaft, nicht um Freiheit. Das Netz des überall anwesenden, von einer Partei getragenen Staates haben die Bürgerinnen und Bürger der ehem. DDR zerrissen. Doch eine höchst ambivalente Haltung ist jetzt zu verzeichnen. Enzensberger bemerkte kürzlich: "Mit dem Nimbus ist auch die Hörigkeit verschwunden" (FAZ 19.5.1990, Gangarten — ein Nachtrag zur Utopie). Folge ich aber meinen vielfältigen Alltagserfahrungen in persönlichen Begegnungen, und beachten wir z.B. die Veröffentlichungen des Zentrums für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA), so wird deutlich — Stand Juli 1991 — welches unterschiedliche Staatsverständnis Bürgerinnen und Bürger in Ost und West haben. Die neuen Bundesbürger erwarten einen Wohlfahrtsstaat, der jedem Arbeitswilligen einen Arbeitsplatz sichert (93,6%, W 72,2%), die Preise unter Kontrolle hält (89,5% W 68,1%), die Industrie bei der Entwicklung neuer Produkte staatlich fördert (84,7%, W 69,8%). Daß Freiheit auch Risiko bedeutet, Entscheidungsfähigkeit erfordert, muß als neue Erfahrung aufgenommen werden. Dr. Thomas Halik stellte in einer Diskussion in Berlin zu Sicherheit und nochmals Sicherheit fordernden Teilnehmern lakonisch fest: "Ja, im Gefängnis hatte ich keine Sorge, einen Autounfall haben zu können..". Doch selbstverständlich sollte, um im Bild zu bleiben, auch die Verkehrsplanung so beschaffen sein, daß Unfallgefahren vermindert werden. Der Weg von der unfreiheitlichen Kommandowirtschaft zur freien sozialen Marktwirtschaft muß als Prozeß gestaltet werden, in dem befristet und begrenzt dirigistische Maßnahmen, genannt Subventionen, Vergünstigungen eingesetzt werden, damit die Auswirkungen des Zusammenbruchs gemildert und die Ziele einer freien sozialen Marktwirtschaft erreicht werden können. Die Betroffenen schreiben nämlich die Folgen nicht dem maroden, zusammengebrochenen System, sondern der neuen Ordnung zu. Wenn Mauern fallen, stellt sich die Frage der Gerechtigkeit unausweichlich. Sie kann nicht im Stabhochsprung, vielmehr nur in besonnenen kleinen Schritten gelöst werden.



Ganz sicher muß uns die staatliche Übersorge in der damaligen DDR aber auch empfindsam machen für Mangelsituationen bei uns. Sehr bewußt wähle ich als Beispiel die Versorgung mit Kinderkrippen, der außerfamilialen Betreuungseinrichtungen für Kinder zwischen 1 Tag und 3 Jahren. Sie sind für mich nicht etwa Familienersatz, anzustrebende Betreuungsform, aber sie müssen, gerade wenn wir so nachdrücklich vom Recht auf Leben sprechen, in bedarfsgerechter Zahl angeboten werden. 80% der Kleinkinder in der früheren DDR waren in einer Krippe. Das ist eine erschreckende Absage an Familie, an die erzieherische Bezugsperson, das ist Ergebnis eines unfreiheitlichen Erwerbszwanges. In der bisherigen Bundesrepublik gibt es für 3% der Kinder solche Krippen, nur in Berlin 9%. Der Bedarf, in vergleichbaren Gesellschaften wie der unsern erfahren, liegt bei ca. 12%. Für die Fachleute ergänze ich, daß selbstverständlich die Möglichkeit der Tagesmutter nicht übersehen werden darf. Wenn der jungen Mutter, etwa als Alleinerziehende oder als noch in der Ausbildung Befindliche oder in einer Lebenssituation, in der die Fortsetzung der Erwerbstätigkeit unerläßlich ist, wirksam geholfen, von unerträglichem Zwang befreite Lebensgestaltung ermöglicht werden soll, dürfen weder Erwerbsideologien noch Familienideologien die Entscheidungen bestimmen. Staat hat hier exemplarisch eine helfende Funktion. Doch diesem Ruf nach Staat steht auf der anderen Seite eine emotionale Staatsfeindlichkeit oder Ablehnung gegenüber. Wie überrascht war ich im Januar/Februar 1990, als mir in jeder Wahlversammlung von Frauen und Männern, die sich ausdrücklich als Christen bezeichneten, mit Heftigkeit vorgeworfen wurde, daß es Staatsdirigismus, Freiheitseinschränkung sei, wenn die westdeutsche gesetzliche Regelung zu § 218 etwa auch für die DDR verbindlich würde. "Das geht den Staat nichts an", hieß es immer wieder, und nur ganz schüchtern meldete sich ab und an jemand zu Wort, der vom schützenswerten Anspruch des Ungeborenen sprach. Wie viele Gespräche habe ich auch noch 1991 mit verantwortungsbewußten, gestandenen Frauen meiner Partei geführt, in denen sie die Meinung vertraten, ich setze einen biologischen Lebensbegriff (das Ungeborene) über den zweifellos zu verantwortenden sozialen Lebens- und Freiheitsbegriff. Zueinander fanden wir dann immer wieder, wenn es um die Konkretisierung der Hilfen ging.

Ich möchte zwei Folgerungen ziehen: Zum einen: Das Angebot der Hilfen — Wohnung, immer wieder Wohnung; Arbeitsplatz; familienergänzende Kinderbetreuung; Eheberatung — muß überzeugend, konkret sein, und wir müssen mehr von Hilfe als von der Strafe sprechen, übrigens gilt das auch für die menschlich verfahrenen Lebenssituationen, die ich einmal "die Sollbruchstelle einer Liebe" genannt habe und



die nicht wenige Frauen ihre Situation als ausweglos erfahren lassen. Und die zweite: wir müssen wohl begreifen, daß es hier nicht um eine Partei der Guten und eine Partei der Bösen geht, daß vielmehr aufregend und herausfordernd unterschiedliche ethische Wertsysteme aufeinander treffen, deren Vertreter von der schmähenden Herabsetzung des je anderen absehen sollten. Ich bin nicht die klerikal abhängige, gegen die Selbstbestimmung der Frau handelnde Politikerin, und die anderen sind nicht die Kindesmörder, gegen die bethiehemitische Glocken geläutet werden müssen. Vielmehr müssen wir unsern Lebensbegriff verdeutlichen, in dem das Recht auf Leben als Chance, gar als Glück erfahren wird und eben daraus die politische, übrigens auch christliche Forderung und Verpflichtung erwächst, Zukunft so zu gestalten, solche gesellschaftlichen Strukturen zu sichern, daß Leben nicht als Katastrophe verstanden werden kann.

Das ambivalente Verhältnis zum Staat, verstanden als Eingriff in die Freiheit kam und kommt, wenn auch inzwischen gemildert, ebenfalls in der Einstellung zum Religionsunterricht zutage. Religionsunterricht ist nach unserer Verfassung in allen Ländern ausser Berlin und Bremen ordentliches Schulfach. Entsetzt reagierten die Christen, die evangelischen noch intensiver als die katholischen, auf die Vorstellung, Religionsunterricht werde in der Schule erteilt. Kirchliche Glaubenslehre habe doch nichts mit dem Staat zu tun, sagten die einen. Die anderen meinten, denn träte ja eine Ideologie an die Stelle der früheren, in der "Stabü", der Staatsbürgerkunde vermittelten. Der von uns zum Vorsitzenden des Berliner Diözesanrates gewählte "östliche" Bürger sprach sich für Glaubensunterweisung in den Gmeinden, und wenn überhaupt, für einen ökumenischen Unterricht aus. Es erwies sich als ausserordentlich hilfreich, daß die Kommission 3 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der ich seit vielen Jahren vorsitze, im November 1989 die Erklärung "Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft" vorgelegt hat, die von der Vollversammlung verabschiedet und übrigens auch vom "Schulbischof" schließlich akzeptiert wurde. Sie können den Text in der Herder-Korrespondenz vom Januar 1990 nachlesen, jetzt nur Stichworte, auf unser Thema bezogen: Die Teilnahme ist freiwillig, selbstverständlich auch offen für Schüler, die keinem Bekenntnis angehören. Für alle Schülerinnen und Schüler, die aus welchen Gründen auch immer weder den katholischen Religionsunterricht noch den einer anderen Religionsgemeinschaft besuchen, muß Ethik alternatives Pflichtfach sein. Was von uns aus der Großstadtsituation eingebracht wurde, erweist sich nun in den "neuen" Ländern als entscheidend. Zur Begründung eines Religionsunterrichts selbst für eine Minderheit haben wir ausgeführt: "Die verfassungsrechtlich begründete Stellung des RU ... zeigt



... den Willen des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, seine eigenen Grundlagen zu sichern. Sie bringt das Recht des Individuums, religiösen Grundfragen zu begegnen, zur Geltung, sichert also auch Individualrechte. RU ist nicht bloß 'Aussenposten' der Kirche, er ist Sende- und Empfängerstation für die Schüler." Die Spannung, die sich aus solchem Verständnis für den Inhalt des Unterrichts ergibt, hat auch etwas mit der Ambivalenz von Freiheit zu tun. Es ist die Spannung "zwischen den Anforderungen eines ordentlichen Lehrfaches und seiner Aufgabe der Lebensbegleitung der Schüler, zwischen der Erfüllung ihrer emotionalen Wünsche und der Vermittlung des Glaubenswissens in einer vertretbaren rationalen Form."

Nicht wenige der Katecheten in einigen der neuen Länder, mit denen ich gesprochen habe, fragten, ob denn ein solches schulisches Angebot nicht eine Schwächung gegenüber der Glaubensvermittlung der Gemeindekatechese sei. Manchen geriet die Frage zur scharfen Kritik, die "neue Freiheit" schwäche das Glaubenszeugnis, schränke die Freiheit des Bekennens ein..Dann müssen wir, im ersten Teil geschehen, auf Pluralismus als begründete Unterschiedlichkeit, auf Pluralismus als Konsequenz der Freiheit zu sprechen kommen.

### **Ideologie und Pluralismus**

Dieter Stolte, Intendant des ZDF, hat in einem bemerkenswerten Artikel (Vor einer neuen Epoche, FAZ 3.11.1990) mit Bezug auf die Ideologie der DDR und unsere heutige Situation festgestellt: "die ursprünglich feindliche Ideologie muß jetzt als andere Meinung in unserer Parteienspektrum integriert werden. Wir müssen..scheinbar paradox —, als Preis für die Einheit nicht nur materiell, sondern auch ideell teilen lernen... Welches Meinungsspektrum halten wir aus?"

Im politischen Alltag erweist sich, daß PDS-Vertreter alle Mittel der Demokratie einzusetzen pflegen, sich nicht selten als Gralshüter der Demokratie darstellen, um z.B. Inhaber vergangener Spitzenpositionen in Schule, Hochschule, Polizei oder anderen Bereichen auch weiterhin in entsprechenden Positionen zu halten. Im Alltag des öffentlichen Dienstes erweist sich, daß der Rechtsschutz für den Arbeitnehmer, kombiniert mit wasserfestem Zusammenhalt der Gruppe zum Fortbestand alter Seilschaften in vielen Bereichen führt. Ich betone gern die verzweifelte Situation, der Menschen in Diktaturen ausgesetzt sind, entweder Märtyrer oder Mitläufer zu werden; ich hebe immer wieder hervor, wer auf dem Sofa der Freiheit sitzend, wohl den ersten Stein auf den Vater werfen möchte, der in die SED eintrat, damit seine Kinder in die EOS (Erweiterte Oberschule) zuge-



lassen wurden, wer die alleinerziehende Mutter anprangern will, die ihre Lehrerposition nur durch den Eintritt in eine Partei sichern konnte und die, um die SED zu vermeiden, in eine der früheren "Blockparteien" ging. Aber: wer Führungspositionen innehatte, sollte nicht weiter in solcher Position tätig sei. Für Schulleiter, Schulaufsichtsbeamte haben wir z.B. eine entsprechende Vereinbarung im Berliner Koalitionsabkommen zwischen CDU und SPD.

Erregt ruft mir dann in einer Bürger- und Lehrerversammlung in einem östlichen Stadtbezirk ein Mann entgegen, sie, die Eltern, wollten aber Herrn X. als Schulleiter, der sei einfach Spitze, und angeblich hätten wir doch jetzt freiheitliche Mitbestimmung. Der Schulleiter erklärte auf meine Fragen, für ihn sei das Geschenk der demokratischen Freiheit die Tatsache, daß er zu seinem 50. Geburtstag morgen sich ein Schreiben aufhängen werde, in dem ihm aus in der Person liegenden Gründen die Bestätigung als Schulleiter verweigert werde. Ein dritter, ein vierter mischten sich ein und erklärten, das sei alles ganz unerhört, denn dieser Mann, der nach der Wende "von uns" zum Schulleiter gewählt worden ist, hat in der DDR-Zeit niemand geschadet, er war doch im Ministerium "nur der Zuständige für die Schulbücher".

Ich hatte Zitate aus den Schulbüchern und Richtlinien bei mir. Ich verlas u.a. einen Satz aus der Staatsbürgerlehre: "Wir stehen den aggressivsten und brutalsten Vertretern des staatsmonopolistischen Kapitalismus in Europa gegenüber, die besonders seit der Errichtung des antifaschistischen Schutzwalls am 13. August 1961 ihre ideologische Diversion gegen unsere DDR als Teil ihrer psychologischen Kriegsvorbereitung verstärken.". Ich habe dann versucht zu verdeutlichen, welche Schädigung an jungen Menschen solch Erziehungskonzept bedeutet, wie schon die Sechsjährigen im Erstleseunterricht immer nur den Kleinen Pionieren und Honecker begegneten, wie in der Bildenden Kunst, einem unterprivilegierten Fach, im 4. Schuljahr das Thema heißt: "Der Soldat", — in Gips, in Tusche, in Farbe, in Schwarz-Weiß, und wie dem einen Lehrer, der als Thema wählte: "Der Soldat heiratet" durch einen Schulleiter, der hoher Parteifunktionär war, dies durchgelassen wurde, die andere Lehrerin, die als Thema gewählt hatte: "Mein Bruder, der Soldat, kommt auf Urlaub", höchsten Repressalien ausgesetzt und schließlich, um der Berufskatastrophe zu entgehen, gezwungen war, in eine der Parteien, sie ging in die LDP, einzutreten. Und ich habe mit Zahlen belegt, wie altstalinistische frühere Schulleiter, verwaltungserfahren, trickgewohnt, die freiheitlichen Fortbildungsangebote von Stiftungen, Bildungseinrichtungen, Kultusverwaltungen westlicher Länder vor allem ihren alten Kadern vermittelt haben, so daß diese nun eben diejenigen waren, die Qualifikationen für die Neubesetzungen vorweisen konnten, so daß insgesamt in der



ehem. DDR im ersten Durchgang (unter de Maizière und seinem Bildungsminister, dem Katholiken Prof. Meyer) 60% der Schulleiter erneuert wurden, in Berlin aber nur ca. 30%.

Und nun — Ambivalenz der Freiheit auch nach der Wende — rührte sich auf einmal im Saal die links vor mir sitzende Gruppe und sprach leidenschaftlich für die Erneuerung, gegen Bestätigung jenes Schulleiters, der als Elternvertreter — anwesend — etc. alles Kaderfreunde hätte. Auf meine Frage, warum man mich denn so etwa eine Stunde habe einsam fechten lassen, kam die entwaffnende Antwort: "Aber Frau Laurien, wir haben doch Angst, die rächen sich, wenn sie wieder rankommen. Und Ihr, "so meinten sie," Ihr habt einen so irren Freiheitsbegriff, daß die den doch mit dem Ziel der Unfreiheit ausnützen können..".

Da fiel mir die Begegnung mit einem türkischen Vater ein, der seiner hoch begabten Tochter die Teilnahme am Turnunterricht untersagte, und die, von ihm geprägt, auch nicht mehr in der Mädchengruppe mitturnte, weil die Jungen die Tür geöffnet, hineingeschaut und sie entehrt hätten. Als ich ihn mit der Tatsache konfrontierte, daß seine Tochter sowohl in Ankara wie in Istanbul in einer gemischten Klasse am Turnunterricht teilnehmen müßte, erklärte er mir: "Ich bin ja deshalb als Arbeiter nach Deutschland, nach Berlin gegangen, weil ich hier die Freiheit für meine Überzeugung finde.". Und er forderte von mir, die Schule anzuweisen, aufs Zeugnis zu schreiben "Keine Teilnahme aus religiösen Gründen" und eben nicht die Note "6", mit der sie das Abitur nicht bestehen kann. Meine Lösung, die ein Schwächlicher, niemals in Serie zu verwirklichender Kompromiß war: Keine Zeugnisbemerkung nach seinem Wunsch, aber alle 3 Monate bei verschlossenen Türen der Turnhalle eine Sportprüfung, abgenommen nur von einer Lehrerin. Ich konnte weder mit der Zeugnisbemerkung allen Fundamentalisten die Tür öffnen, noch wollte ich das hochbegabte Mädchen vom Abitur ausschließen.

Vergleichbare Kompromisse zwischen Freiheit und Ideologie müssen wir gewiss auch im weiteren gesellschaftlichen Umfeld finden.

Wir haben im Grundsatzteil hinreichend über Pluralismus, begründete Unterschiedlichkeit, Absage sowohl an Fanatismus wie an Beliebigkeit gesprochen. Wenn die Ideologie fällt, woher kommt dann im Pluralismus die freiheitliche, aber doch wertgebundene Orientierung? Ich erinnere an die "offene Reihe von Haltungsbildern im Sinne ethischer Modelle". Was in Lehrplänen zweifellos darzustellen ist, was in Universitäten in bestimmten Fachbereichen, mit und ohne Aufruf zu entsprechendem Handeln, realisierbar ist, wird im Schulalltag schwierig, denn es setzt den souveränen Lehrer voraus, der die Darstellung un-



terschiedlicher Möglichkeiten mit einer klaren Beschreibung seiner eigenen Position zu verbinden und ebenso deutlich auf ein direktes Werben um Anhänger zu verzichten weiß. Da werden viele, und das ist eine akzeptable Position, auf das gleichrangige Beschreiben des Unterschiedlichen verfallen, andere, die es übrigens auch im Westen nicht selten gibt, werden versuchen, auf jede Wertung zu verzichten, sich auf die angebliche "Wertfreiheit" der Wissenschaft berufen, die längst widerlegt ist. Da kann nur geduldige Fortbildung helfen, da muß unermüdliche Gesprächsbereitschaft eingebracht werden.

In der Gesellschaft aber habe ich, und das sei an zwei letzten Beispielen belegt, Fragen, kaum eine Antwort.

In den sogen. neuen Ländern sind etwa 25% evangelische Christen, 2,8-3% Katholiken, also gut 70% der Bevölkerung ohne Bezug zum Christentum. Nach Auskunft eines evangelischen Bischofs zu mir werden etwa 5% eines Geburtenjahrgangs getauft, in Berlin (West) ermittelte ich vor 4 oder 5 Jahren, daß etwa 40% der nicht-moslimischen Neugeborenen (ev. und kath.) getauft wurden. Beim Treueid der Polizeianwärter in Berlin 1991, die mit leichtem Übergewicht aus den östlichen Stadtteilen, aber doch aus Gesamtberlin stammten, verwendete nur eine einzige Teilnehmerin (-in!) die Eidesformel "so wahr mir Gott helfe". Im freiheitlichen Pluralismus treffen daher Ziele wie die "Neu-Evangelisierung Europas" schmerzlich auf meinen Verstand wie auf mein Herz. Im gesellschaftlichen Alltag müssen Christen durch ihre Liebesfähigkeit, durch ihre Dialogbereitschaft, durch ihre Versöhnlichkeit, ihr soziales Engagement, aber auch durch ihre Selbstverständlichkeit, sich als Christen zu bekennen, identifizierbar sein.

Zuerst ein klitzekleines Beispiel, bewußt "westlich", damit man nicht meint, das sei nur ein "östliches" Problem: Wenn es Frau Süßmuth oder ihren Organisationsdamen nicht einfiel, beim Bundesdelegiertentag der Frauen-Union 1990 in Berlin am Sonntagmorgen eine Möglichkeit zum Besuch eines Gottesdienstes ins Programm zu nehmen, obwohl am Samstagabend durchgehend bis spät getagt oder genächtigt worden war, und man mich mit der Bemerkung abzuspeisen versuchte, man könne doch vor dem Sitzungsbeginn um 9.00 Uhr in eine Kirche gehen, ist das nicht hinnehmbar. Ich habe daher gekontert, daß die Messe in St. Hedwig um 9.00 ist, daß auch andere 8.00-Messen in so weit entlegenen Kirchen stattfinden, daß man nicht pünktlich zur Sitzung kommen kann und daß ich bisher gemeint habe, in einer Partei mit dem C zu sein. Ergebnis: damals wurde um 8.45 Uhr eine Ökumenische Andacht mit einem, mir wohlbekannten, liebenswürdigen, fast evangelikalischen Superintendenten – nur er konnte



noch zusagen — ermöglicht, die um 9.30 Uhr enden mußte, und beim Bundesdelegiertentreffen 1991 steht im Programm: "Möglichkeit zum Besuch eines Gottesdienstes".

Doch nun das andere, schwierige, für mich bisher nicht lösbare Beispiel. Die Jugendweihe war Pflichtbestandteil in der DDR-Schule mit sozialistischem Bekenntnischarakter, ideologisierender Funktion, die — wenn ich meinen DDR-Freunden folgen darf — in den letzten Jahren zunehmend nur wie ein Ritual abgeleiert wurde, aber stattfand.

Jetzt darf weder der Lehrer noch der Pionierleiter — jede Klasse hatte einen — das organisieren, und mehr als einer sagte mir jetzt: "Na, das hab ich doch gemacht, damit ich nicht unterrichten mußte, ich saß doch mit den Kindern am Lagerfeuer und sang Lieder"..Ich konterte: "Ja, Brüder, zur Freiheit zur Sonne..", also sie dürfen die Jugendweihe nicht mehr als schulische Veranstaltung vollziehen. Aber — laut Zeitung — gab es in Berlins östlichen Bezirken auch jetzt ca. 9000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der Jugendweihe. Nach einem Gespräch mit dem Vorsitzenden der, pardon, "westlichen" Freidenker, war ich klüger. Die östlichen Freidenker sind von der SED getötet worden, 1987 wurde ein SED-abhängiger Freidenker-Verband gegründet, der jetzt bedeutungslos ist, aber die "richtigen" O- und W-Freidenker bemühen sich intensiv um ihre Kundschaft. Ich habe Kenntnis erhalten von den Inhalten der Unterweisung, den Inhalten der freidenkerischen Jugendweihe und stelle fest: in den mir bekannten Materialien fehlt jeder kämpferische Atheismus; da ist Lessing — Ringparabel — nahezu in der Funktion eines Heiligen, da gibt es das "Gute, Schöne, Wahre" und — m.E. sehr ernst zu nehmen, die vielfache Belehrung und Aufforderung, nicht nur das Ich, sondern das Wir, nicht nur den Egoismus, sondern das Gemeinwohl zu vertreten. Dafür brauchst du keinen Gott, heißt es.

Wenn nur knapp 30% der Menschen sich einer christlichen Kirche verbunden wissen, sollen die anderen nur einer Ideologie des Konsums begegnen, oder könnten, müßten wir nicht mit den Freidenkern über diese Fragen ins Gespräch kommen? Mir ginge es dabei — und das gehört wohl zu unserem Thema — darum, in derer, wie in unserer Unterweisung Jugendlicher wie in unserer gesellschaftspolitischen Haltung deutlich zu machen: in einer freiheitlichen Gesellschaft sind unterschiedliche Bekenntnisse im Rahmen des Grundgesetzes wertgleich, aber in der persönlichen Lebensentscheidung gibt es keine Wertgleichheit. Die nun schon so oft erwähnte "Reihe von Verhaltensbildern" ist offen, aber die persönliche Entscheidung ist nicht offen, sie ist standortbezogen, sie hat Konsequenzen, sie ist Rippchen oder Nudeln! Worauf ich überhaupt keine Antwort habe, das ist die Frage, —



ganz zu Anfang schon einmal angedeutet —, wie denn "für Christen das grundlegende Murren der Menschheit in eine begründete Hoffnung übergehen" kann (Schillebeeckx, "Menschen", S. 28f), und ich zitiere für diejenigen, die den Glauben nicht teilen, aber die Dimension der Transzendenz anerkennen, hier auch gekürzt, den an- und aufregenden Drewermann: "Erst mit der Vision einer religiösen Perspektive unseres Daseins können wir uns dieser Welt mit Haut und Haaren überlassen; ohne das Wissen von einem anderen Ufer wäre diese Welt für uns nichts als ein Abgrund. Es ist der Glaube, der uns lehrt, dieses Leben zu bestehen.." (Ich steige hinab in die Barke der Sonne, S. 218).

Freiheit und Bekenntnis gehören zusammen. Romano Guardini 1928: "Freiheit setzt einen Standort voraus, von dem die Entscheidung der Wahl möglich und sinnvoll wird.". Martin Buber im selben Jahr: "Der Gegensatz zu Zwang ist nicht Freiheit, sondern Bindungsbereitschaft."

Die Ambivalenz der Freiheit erfährt in dieser Bindungsbereitschaft ihre Auflösung wie ihre dauernde Bestätigung. Der Schöpfergott hat uns diese Ambivalenz zugemutet. Wir sollten sie nicht nur ertragen, sondern — wie unsere irdische Vergänglichkeit — anzunehmen und zu gestalten versuchen.

Ich mute Ihnen noch eine Beschreibung des Zeitgenossen als "Jaabersager" von Frederike Frei (1986) in sehr verkürztem Zitat zu: "...von Haus aus gutwillig/vom Fenster aus offen/mutig am Telefon/im Suff zuverlässig/ Hölzchen von Welt/ jederzeit entzündbar / ...Trittbrettfahrer/ der Gesellschaft im Sparclub der/Revolution Gedankenblitze ohne /Donner ein Wetter zum Heimleuchten."

Christen sollten Gedankenblitze mit Donner vertreten.



## *Dietrich Wiederkehr*

### **Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II**

"Vor Tische las mans anders"  
(Schiller, Piccolomini)

In Schillers "Wallenstein/Piccolomini" wird der vor und nach Tisch gelesene Text verändert, bei der Kirchenkonstitution "Lumen Genetium" ist es der gleiche Text, den wir während des 2. Vatikanischen Konzils und heute anders lesen. Zwischen der erstmaligen Lektüre zur Konzilszeit, nach einem mit Spannung verfolgten Prozess mit Aufbrüchen und Verzögerungen, Debatten und Intrigen, nach den inzwischen gemachten Erfahrungen mit dem Text selber und seiner problematischen Verwirklichung: dazwischen liegen Verschiebungen der Perspektive und so auch der Interpretation. Es sind die Unterschiede zwischen einer zeitgenössisch-damalgigen Proto-lecture und verschiedenen seitherigen Re-lectures, die nicht nur als Wirkungsgeschichte, sondern auch als Verhinderungs- und Wirkungslosigkeitsgeschichte zu kennzeichnen sind. Die Erfahrungen mit dem Dokument verbinden und überlagern sich mit persönlichen und regionalen Kirchenerfahrungen im je eigenen Umfeld, anders in Lateinamerika, anders in der Schweiz und hier noch einmal von Bistum zu Bistum verschieden. Ich möchte die vorgenommene Aufgabe auf zugleich individuell-persönliche und auf regionalkirchlich- und theologisch-typische Weise lösen: als Protokoll meiner eigenen Erst- und Wiederlesung der Kirchenkonstitution, die auch typisch sein dürfte für die grössere theologie- und konzilsgeschichtliche Weiterwirkung. Die Originalität und Neuheit der persönlichen Eindrücke und Überlegungen hält sich somit in Grenzen und wird beim Leser und bei der Leserin schon Bekanntes und Selbsterfahrenes ansprechen, andererseits aber aus dem spezifisch schweizerischen Kontext noch eigene Aspekte einbringen. Der Rückblick auf die bisherige Etappe kann auch den Ausblick und den tätigen Ausgriff auf eine weitere Etappe verdeutlichen und motivieren. Entsprechend gliedern sich die Überlegungen:

- I. Erst-lesung der Kirchenkonstitution: Hoffnungen und Versäumnisse
- II. Re-lecture: Wirkungsgeschichte: Ekklesiologie und Ekklesiopolitik
- III. Kirchengheimnis vom Welthorizont her



## I Erst-lesung: Hoffnungen und Versäumnisse

Noch heute lebt bei einer Wiederlesung der Kirchenkonstitution etwas auf von der Stimmung, die uns damals, bei ihrer Veröffentlichung, überkam. Wir hatten die Postulate an eine neue Ekklesiologie in der Vorgeschichte des Konzils mitgedacht und -gefordert, aus den biblischen und patristischen Quellen, aus den Ökumenischen Gesprächen und Studien, aus den Gravamina gegenüber der tatsächlich Lehr- und Leitungspolitik der päpstlichen Kirche. Wir hatten die Debatten des Konzils verfolgt, die kluge Strategie bei der Um- und Neubesetzung der Kommissionen, die Zurückweisung der vorgefertigten manipulierten und manipulierenden Entwürfe, die Sitzungen selber. Jetzt lasen wir die Kirchenkonstitution, noch im lateinischen Text, und fühlten uns vielfach bereichert. Unser Grundeindruck: wie vieles, das vorher suspekt und verdächtig, höchstens von Theologen des Aufbruchs öffentlich vorgebracht worden war, war jetzt rezipierte offizielle kirchliche Lehre geworden, wenn die so um-lernende Kirche es auch nicht für nötig oder zumutbar hielt, den frühern Vertretern ebendieser Lehren für das angetane Unrecht Abbitte, Entschuldigung und Genugtuung zu leisten. Einige dieser Hoffnungsinhalte seien hier festgehalten, wir werden sie in ihrer weitem Wirkungsgeschichte auch verfolgen.

### *Hoffnungsinhalte*

Schon in der vorbereitenden theologischen Diskussion waren diese Themen nicht einfach theoretisch vorgebracht worden, sondern schon immer verbanden sich mit ihnen erhoffte konkrete kirchenstrukturelle Wirkungen auf das Ganze der Kirche, auf ihr theoretisches und praktisches (=praktiziertes) Selbstverständnis und Selbstverhalten. Ebenso versprachen wir uns von diesen ekklesiologischen Prämissen eine folgenreiche Um- und Neu-gewichtung, wenn nötig auch eine Entgewichtung bisheriger traditioneller Aspekte und Kräfte in der Kirche. Auch diese *eklesiologischen* Ansätze verstanden sich schon immer als *eklesiopraktische* Gewichtsverlagerungen, bis in eine veränderte pastorale Praxis hinein und hinaus.

— *das Heilsgeheimnis als ekklesiologische Ex-zentrik*: Die Kirche in ihrem Ursprung aus dem trinitarischen heilsgeschichtlichen Geheimnis: das verstanden wir als eine auch praktisch folgenreiche Wiedergewinnung des eigentlichen Seins und Handelns der Kirche aus dem ihr selber bleibend entzogenen und nie einholbaren Ursprung. Gegenüber der bisherigen Ekklesiozentrik von Lehre, Amt und Institution scheint die Kirche geradezu je neu zu entspringen aus dem Lebensgeheimnis Christi, aus dem Wirken des Geistes, aus dem Ratschluss Gottes. Dies müsste, so lasen wir damals schon solche



prinzipielle und prinzipierende ekklesiologische Aussagen, alle bisherigen überbewertenden Aussagen über Lehre, Struktur und Sakrament in der Kirche entsprechend herunterstufen und nachordnen, und so das reformatorische "ecclesia creatura Verbi" auch zu einer katholischen Grundaussage für Kirche machen.

— *die grössere Gemeinsamkeit des "Volkes Gottes"*: die Vorordnung des "Volkes Gottes" vor alle nachherigen Ausdifferenzierungen der Aufgaben und Ämter schien uns eine entscheidende und folgenreiche konziliäre wie ekklesiologische und ekklesiopraktische Entscheidung zu sein und noch mehr *werden* zu müssen. Die statische Kirche würde so aus einer statischen Verfestigung wieder in eine heilsgeschichtliche Bewegung versetzt. Die grössere Gemeinsamkeit des Volkes Gottes sollte entsprechend auch die gemeinsame Würde und Wirksamkeit alle Glieder der Kirche zugrundelegen, ob sie als Kleriker oder als Laien, als Ordensleute, ihre Aufgabe übernähmen. Früher als in diesen Ausdifferenzierungen seien sie alle am priesterlichen und prophetischen Amt Christi zu beteiligen in einer — neuzeitig gesehen — doch demokratischen und so demokratisierenden Gemeinsamkeit. "Volk Gottes" war und ist so weit mehr als ein frommer folgenloser Vorspann, sondern eine folgenreiche ekklesiologische *Basiskategorie*. Ferner lockerte dieses ekklesiologische Symbol die sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche auf und verband sie mit den anderen Konfessionen, sogar mit allen Religionen und mit der ganzen Menschheit.

Für die innerkirchliche Organisation sahen wir uns vor die definitiv gewordene Aufspaltung von Amt und Charisma wie an einen offenen Ursprung zurückversetzt, von dem aus erneut und gemäss den jeweiligen Aufgaben und Begabungen auch die Verteilung der kirchlichen Lebensfunktionen und die Erteilung der entsprechenden Aufträge neu und beweglich geordnet werden könnte.

— *die Ortskirche als Verwirklichung des Kirchengeheimnisses*: Mit der Erneuerung und Wiedereinführung der bibeltheologischen Geltung der je einzelnen Ortskirche als Ecclesia schien uns wiederum nicht nur eine mysterienhafte Kategorie gewonnen, sondern da schien auch die theologische und noch mehr kirchenrechtliche Fragmentierung und Quantifizierung der Kirche rückgängig gemacht und nach vorne überwunden. Die einzelne Ortskirche als Glaubensgemeinschaft und als Trägerin aller wesentlichen Lebensvollzüge von Kirche war und ist so nicht mehr bloss quantitatives Fragment oder unselbständige Filiale einer nur als Totum bestehenden Gesamt- und Weltkirche, sondern eine Wirklichkeit eigener Würde und Eigenständigkeit, auch wenn sie zugleich in einer übergreifenden Communio eingebunden



bleibt, die ihrerseits keinesfalls die einzelne Ortskirche überwältigen und zentralistisch absorbieren darf.

— *Primat und Kollegialität*: es schien uns schon viel gewonnen, wenn von jetzt an der Papst auch die Bischöfe in ihrer Kollegialität als gleichursprüngliche und gleichverbindliche Struktur vorzufinden und anzuerkennen hätte. Durch diese komplementäre Beiordnung der Kollegialität könnte auch der bisher dominierende ausschließliche päpstliche Primat eine andere Gestalt und Praxis annehmen. Gerade hier war von Anfang an die Ernüchterung und Enttäuschung nicht zu unterdrücken: während jede Erwähnung der bischöflichen Kollegialität begleitet und bewacht wird durch eine Betonung des unbeeinträchtigten päpstlichen Primates, sicherte sich die "päpstliche Richtung" überdies ihre Vormacht noch ab durch die "nota praevia", die ohne Beratung mit der Konstitution zusammen verabschiedet und hingenommen werden musste. Die Vorzeichen waren deshalb gerade für diese Störung resp. Korrektur des strukturellen Gleichgewichts von Anfang an nicht besonders verheissungsvoll. Aber noch so erschien uns die Einbringung dieser Korrektur als doch wirksamer Gewinn. Skeptische Befürchtungen wurden denn auch durch die Berufung auf das "mysterienhafte" Verhältnis auch dieser Struktur und durch die Zusicherung einer von jetzt an neuen Handhabung des päpstlichen Primates beruhigt.

— *Kirche als Sakrament für die Welt*: Die neue resp. wiedereingeführte Kennzeichnung der Kirche als Sakrament für die Welt umgriff nur schon die vorher zerstreuten und desintegrierten Einzelsakramente im größeren ganzheitlichen Lebensvollzug der Kirche, zugleich öffnete diese Sakramentalität die Kirche über sich hinaus auf die Menschheit und die Welt. Nicht erst in der grundsätzlich weltbezogenen Pastoral-Konstitution "Gaudium et Spes", sondern schon hier in der dogmatischen Kirchenkonstitution war damit eine Öffnung und Verwiesenheit der Kirche über sich hinaus auf die Welt vollzogen, war ihr Sein und Tun von einem überschreitenden soteriologischen und pastoralen Heilssinn bestimmt. So, als "Kirche für die Welt", war die Kirche selber zu einer größern Freiheit befreit in der Gewichtung ihres Auftrags, ihrer Lehre und ihrer Strukturen. Diese dogmatische "Hierarchie der Wahrheiten" müßte eine ebensolche Hierarchie der pastoralen Dringlichkeiten nach sich ziehen.

— *Kirche und Reich Gottes*: Damit war eine andere Ekklesio-exzentrierung vorgenommen, analog ihrer Verwiesenheit auf eine nicht vorwegzunehmende Vollendung. Die eschatologische Ausständigkeit des Reiches Gottes und somit der Endgestalt der Kirche zöge auch eine ständige Reformbedürftigkeit und die Herausforderung zu immer



neuem Aufbruch in sich. Gemessen an dieser Endgestalt schien es uns nicht mehr möglich, für irgendeine geschichtliche Gestalt kirchlicher Ordnung und Lehre eine Endgültigkeit zu beanspruchen, die nicht mehr zu einer weiter aufbrechenden Veränderung und Erneuerung aufgeboten werden könnte. Der Verzicht auf eine "ecclesiologia gloriae" sollte damit nicht nur dem einzelnen Christen wider einen vermeintlichen Vollkommenheitsanspruch oder -zwang zugemutet werden, sondern sollte nicht weniger auch für die institutionelle Gestalt der Kirche Geltung finden. Auch als solche Kirche wäre sie in allem dem Gericht des wiederkommenden Herrn ausgesetzt und entsprechend auch eschatologischer Revision und Relativierung aller innergeschichtlichen Ordnungen und Entscheidungen: die Kirche als ganze in immer wieder abzubrechenden und anderswo und anderswie neu aufzuschlagenden Zelten.

So hatten alle grundsätzlichen neuen Aspekte und Elemente der Ekklesiologie nicht nur prinzipiellen, sondern eben auch einen folgenreichen prinzipiierenden Stellenwert. Sie traten nicht nur in Juxtaposition oder als kleine Korrektive oder Komplemente zu bereits bestehenden und unverändert fortbestehenden Bestimmungen von Kirche hinzu, sondern sie sollten als neue Kristallisationskerne bisherige Verfestigungen und Verselbständigungen auflösen: die neuen und die so erneuerten bisherigen Elemente wären in eine alles umfassende neue Integration ineinander zu fügen.

### *Überschätzungen und Unterschätzungen*

So hatten wir die Kirchenkonstitution "vor Tische" gelesen: beeindruckt von ihren Inhalten wie von ihrer Sprache. Von ihren Inhalten: verlorene und lange unterdrückte Aspekte von Kirche erhielten eine offizielle Aufwertung und Rezeption. Sie nahmen die traditionelle Ekklesiologie in Theorie und Praxis gleichsam in die Zange von verschiedenen Seiten her, die abgekühlten Blöcke schienen unentrinnbar verschiedenen Wärme- und Strahlungskräften ausgesetzt, die sie doch verflüssigen und umstrukturieren müßten.

Von ihrer Sprache: an die Stelle der juristischen und rationalistischen Sprache, in denen die Ordnung und die Lehr- und Glaubensgemeinschaft umschrieben worden war, etwa in Vaticanum I, waren die reichen Bilder der biblischen Theologie getreten; an die Stelle von scheinbar zeitlosen (und doch wie zeitbedingten!) Definitionen und statischen Aussagen traten dynamische Handlungs- und Geschehensaussagen, nicht zuletzt erkennbar an der Ablösung der abstrakten Substantive durch konkrete Verben. Wir erlebten die Wiedererschließung der biblischen und patristischen Quellen, die



Öffnung der "seitlichen" konfessionellen Schranken auf die Ökumene und die Menschheit, die De-blockierung der geschichtlichen Bewegung auf die Zukunft des Eschatons hin, als das neue Strömen eines Flusses, ja als eine fruchtbare Überschwemmung und einen befreienden Dammbbruch. Vorübergehend und im Überschwang des konziliären Biblizismus vergassen wir sogar, daß mit dieser ursprünglicheren Sprache die geistes- und gesellschaftsgeschichtliche und somit hermeneutische Distanz und Differenz zur Neuzeit und zu einem rationalen Geschichtsverständnis noch längst nicht eingeholt war, sondern vielmehr erst richtig bewußt werden sollte. Die weitere Entwicklung und die unterschiedliche Umsetzung der Kirchenkonstitution läßt uns rückblickend — Re-lecture — die Optimismen der ersten Stunde und die Versäumnisse in der nachherigen Geschichte erkennen, die eine Wirkungsgeschichte hätte werden sollen, die aber in vielem eine Wirkungslosigkeitsgeschichte wurde.

— *der idealistische Automatismus*: die ekklesiologischen Symbole der Konstitution, die Gleichnisse aus der Bibel und der patristischen Überlieferung, die Heilstaten der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte, die personalen Kategorien für die Kirchengemeinschaft und die harmonisierenden Verhältnisbestimmungen für das inner- und zwischenkirchliche Leben versprachen für viele fast von selber eine entsprechende nachherige und ausführende Praxis, eine konsequente Veränderung der bestehenden Strukturen und Institutionen. Es gab sogar den Vorschlag, man könne jetzt, mit einer derart pneumatischen Ekklesiologie, auf ein Kirchenrecht verzichten, weil hier eine lebensnähere Ebene erschlossen und eine lebensfreundliche Sprache gefunden sei. Man ist angesichts dieses gemeinschaftlichen Enthusiasmus an ein ähnliches Gemeinschaftspathos erinnert, wie es Feuerbach mit der Ausweitung des Einzelnen auf die Gattung der Menschheit erreicht meinte; ebenso ist man aber an die ernüchternde Kritik von Karl Marx in seiner berühmten 6. These zu Feuerbach erinnert, daß die Gattung, hier das Volk Gottes oder die *Communio* der Glaubenden, immer ein Ensemble von gesellschaftlichen Kräften und Machtverhältnissen, von klassenbedingten Vor- und Nachteilen in der materiellen oder hier auch geistigen Ökonomie darstellt und nur so konkret und praktisch gesehen wird. Eine Analogie, die einem bei allen kirchlichen geistlichen "Umarmungsbegriffen" und ihrer verschleienden und verschleierte Realität in den Sinn kommen kann.

— *der prinzipielle Automatismus*: Die neuen ekklesiologischen Ansätze, aus der Heilsgeschichte, dem Christusgeheimnis, dem Wirken des Geistes, oder aus der eschatologischen Verheißung waren und sind als Ursprungs- und Vollendungshorizonte eröffnet und artikuliert worden. Sie sind mehr als nur additive Ergänzungen und Einfügungen



in ein bestehendes Lehr- und Institutionssystem, sondern sie verstehen sich und wollen verstanden sein als prinzipiierende Ansätze, von denen her alle vorgefundenen Aussagen und Strukturen neu zu bestimmen und neu zu ordnen sind. Wir hofften, die Christo- und die Pneumatozentrik, der Communiogedanke und die Gemeinsamkeit des Volkes Gottes, die gemeinsame Herkunft von Primat und Episkopat aus der Zwölfergemeinschaft und aus dem Kollegium aller Bischöfe würde sich als neues und erneuerndes Prinzip auswirken, so daß nicht nur neue Elemente sich vom neuen grösserem Ganzen her auch neu definieren und bestimmen liessen. Die die Kirche transzendierenden Prinzipien würden sich auch prinzipiierend auf das kirchliche und kircheninterne System auswirken und systembildende und -verändernde Priorität ausüben. Es ist anders gekommen, es ist dazu nicht gekommen.

— *der Platzvorteil der bestehenden Strukturen:* Der kirchen- und theologiegeschichtliche Vorsprung der bestehenden traditionellen Ekklesiologie war durch den Rückgriff auf die frühern und ursprünglichen Quellen nicht einzuholen, weder in theologisch-theoretischer noch in kirchenpolitisch-praktischer Hinsicht. Die neuen Ansätze, die systemumbildend und -verändernd hätten sein sollen, fanden eine schon immer gefügte Lehre und eine machtpolitisch besetzte Situation — "in possessione" — vor. Aufseiten der traditionellen Ekklesiologie hatten sich die bisher primären Aussagen über die Kirche als hierarchische Struktur mit einem rechtlich gesicherten päpstlichen Primat, mit den Vorrechten des Klerus und den Nachteilen der Laien schon längst verbunden mit den entsprechenden strukturellen Fixierungen. Ja, schon diese lehrmässigen Formulierungen waren als theologische, aber auch ideologische Stabilisierungen und Sanktionierungen ebendieser Positionen zustande gekommen. Dagegen kam und kommt auch eine noch so "reiche" bibeltheologische und patristische Ekklesiologie mit ihrem grössern geistlichen Gehalt und ihrer tiefen Spiritualität nicht mehr an. Die fundamentale Würde des ganzen Volkes Gottes vermag die bereits bestehenden Rechtsvorteile und -nachteile von Klerikern und Laien nicht mehr auf einen frühern gleichheitlichen Ursprung oder eine spätere und neue zukünftige Gemeinsamkeit hin zu durchbrechen. Die Kollegialität der Bischöfe kommt zu spät für einen schon exklusiven päpstlichen Primat und eine vom Papst allein ausgeübte Lehrbefugnis und "Unfehlbarkeit". Die Basiskategorie "Charisma" kann sich höchstens neben und in freigelassenen Nischen zwischen den bereits fixierten Ämtern ansiedeln, diese selber aber bleiben einer inhaltlichen und personellen Neubestimmung verschlossen und unzugänglich.



— *der Platznachteil der erneuernden Ansätze*: Die wichtigen Kapitel der Kirchenkonstitution über die Kirche als Geheimnis, als Volk Gottes, als eschatologische Pilgerschaft usw. griffen auf fundamentale und prinzipielle Ansätze zurück. Aber sie kamen zu spät gegenüber den schon bestehenden Lehrfixierungen und Ordnungsstrukturen. So verblieben sie in einer wirkungslosen symbolischen Sprache, ohne daß sie sich umsetzten oder umgesetzt worden wären in greifende kirchenstrukturelle und kirchenrechtliche Konkretisierungen und Veränderungen, die nicht nur das Neue rechtlich gesichert, sondern die auch das Alte rechtlich revidiert und möglicherweise auch entmachtet hätten. Mit den weichen Bildern vom Volk Gottes ist das Monopol des Klerus nicht mehr aufzubrechen.

Die Ableitung aller Dienste aus dem Wirken des Geistes und ihre funktionale Hinordnung auf die Heilssendung der ganzen Kirche verlieh zwar den neugeschaffenen pragmatischen "Stellen" und "Mitarbeitern" eine gewisse ekklesiologische Dignität, aber diese kam und kommt niemals an die Privilegierung und den Platz- und Machtvorteil der bereits bestehenden Ämter heran, die die theologische Weihetrias für sich in Anspruch nehmen und sie auch behalten. Das Mächtkartell wird nicht gesprengt, wie dies alle nicht-ordinierten voll- oder teilamtlichen Mitarbeiter in der Seelsorge schmerzlich zu spüren bekommen; es fehlt ihnen nicht nur die "Weihe", sondern damit auch die volle Eingliederung in ein neues Spektrum kirchlicher Dienste und Ämter.

— *die Abstraktheit des kirchen-exzentrischen Weltbezuges*: Auch diese Grundentscheidung und -öffnung hätte die innerkirchliche Statik und Stabilität heilsam erschüttern können und sollen. "Kirche für die Welt!": das Postulat Bonhoeffers und eine praktische Durchführung von "Kirche als Sakrament für die Welt" hätte die Kirche wohltuend von ihrer Selbstfixierung und einer schlechten Ekklesiozentrik befreien und lösen können. Aber in der Kirchenkonstitution verbleibt dieser Welthorizont auf die je grössere Menschheit, abgesehen von deren religiöser oder kulturellen Vielfalt, viel zu abstrakt und vage, als daß davon auf das zu bestimmende Kirchensystem eine nachhaltige Veränderung ausgehen und zurückwirken könnte. Wie Kirche als "Gemeinschaft" ist auch "Welt" ein zu theoretisch-abstraktes Gebilde, und noch nicht das gesellschaftlich und geschichtlich je neu wahrzunehmende Ensemble, von dessen Konkretheit auch für die Kirche tiefergreifende kirchengesellschaftliche Veränderungen und Solidarierungen akzeptiert und rezipiert würden: etwa im Sinn einer grösseren orts- und regionalkirchlichen Vielfalt, einer Überprüfung der bestehenden schlechten Anpassungen zu frühern gesellschaftlichen Organisations- und Herrschaftsformen. So aber kann sich die an Stabili-



sierung interessierte Kirchenleitung immer wieder auf den törichten Gegensatz von weltlicher Demokratie und geistlicher Hierarchie und ihrer wesensmässigen Verschiedenheit zurückziehen. Es ist bezeichnend, daß auch "Gaudium et Spes", die doch mit einem entschiedenern Weltbezug und -wechselerhältnis einsetzt, über diesen eigenen Schatten auch nicht zu springen vermag. Idealistische Überschätzungen und praktische Unterschätzungen: eigentlich hätten sie schon vor dem Konzil oder während des Konzils wahrgenommen werden müssen und – können? Die zu ziehenden kirchenpraktischen und kircheninnenpolitischen Folgerungen hätten noch in der ekklesiologischen Systematisierung und zusammen mit den dogmatischen prinzipiellen Ansätzen herausgezogen werden müssen. Nachdem von "Volk Gottes" die Rede war, hätten die folgenden Kapitel über Hierarchie, Papst- und Bischofsamt, Klerus und Laien usw. sogleich anders handeln müssen, nicht so folgenlos und nur äußerlich berührt von den prinzipiierenden Prämissen. Es hätte härter und streitbarer gerungen werden müssen um eine nötige Einbindung des Primates in die kollegiale Verantwortung der Bischöfe, um die Profilierung der Orts- und Regionalkirchen gegenüber dem römischen Zentralismus, um die gleichberechtigte Integrierung der neuen kirchlichen Dienste in die privilegierten bisherigen Weihestufen usw.. Man hätte nicht idealistisch auf eine Selbstevidenz und eine selbsttätige ("automatische") Umsetzung von Ekklesiologie in Kirchenordnung und -struktur und -politik vertrauen dürfen, sondern hätte diese Schritte bereits in die Wege leiten und nachher kritisch kontrollieren, überwachen und in kirchenpolitischer Praxis austragen müssen. Andererseits: das Konzil war mit seiner primären Aufgabe, dem theologischen und geistlichen Ressourcement aus Bibel und Patristik, mit der ökumenischen Öffnung und mit dem eschatologischen Aufbruch schon genug ge- und überfordert. Schon im Bereich der Theorie, der theologischen Ekklesiologie, bedeutete es eine kirchen- und theologiepolitische Macht- und Kraftprobe, nur schon diese theologischen Inhalte und Aspekte als solche freizulegen und einzubringen. Es war darum nicht überraschend, daß die reaktionären Kräfte, d.h. die von den bestehenden Strukturen profitierenden und an ihrer Erhaltung interessierten Kräfte, nur schon diese theoretische ekklesiologische Vertiefung und Ausweitung mit Argwohn verfolgten, mit dem Argwohn des instinktsichern Gespürs für den Erhalt oder den Verlust von Macht. Es war wohl in der konzilspolitischen Situation schon viel, wenn wenigstens die innovativen theoretischen Ansätze und Prinzipien angemeldet und eingebracht werden konnten, oft um den Preis von unvereinbaren theologischen Kompromissen, die sich hinterher denn auch als immobilisierend erweisen und auswirken sollten, die inzwischen wieder ein Übergewicht der bestehenden Strukturen und Handlungsweisen zugelas-



sen haben. Es muß sogar — rückblickend wird man bescheiden — schon als ein errungener Erfolg betrachtet werden, daß für die kurze Konzilszeit das Kairos-Fenster sich auftat und solange offen blieb, daß diese Ansätze wenigstens eingebracht und wie ein Schuh in die Türspalte gesetzt werden konnten. Wenn diese Türen seither nicht weiter aufgegangen sind, wenn sogar versucht wird, die Öffnung zu vermindern, so können diese Ansätze wenigstens dazu wichtig und wertvoll sein, daß sie ein restaurativ totales Schliessen und Zuschlagen der Türen verhindern.

## II. Re-lecture: Ekklesiologische Wirkungsgeschichte und Ekklesiopolitik

Geschichte lässt sich nicht zurückdrehen, auch wenn viele Versäumnisse und Unterlassungen zu erkennen sind. Die Menschen in Max Frischs Dramen, etwa Kürmann in "Biographie", werden zwar noch einmal vor die Weichen gestellt, über die sie inzwischen schon hinaus gefahren sind — mit dem ernüchternden Ergebnis, daß sie es auch bei einem vergönnten zweiten Mal nicht anders und nicht besser machen. Dennoch sei in diesem zweiten Teil zu zeigen versucht, in welcher Richtung von jetzt an in die weitere Zukunft von Theologie und Kirche mehr Aufmerksamkeit und mehr Entschiedenheit möglich und nötig ist. Nach dem "wie nicht?" doch das "wie anders?".

### 1. *Trinitarische Ekklesiologie als Strukturkritik*

Globale, vor allem symbolische Präambeln laufen Gefahr, nur Präambeln zu bleiben, wo sie doch als Vorzeichen vor der Klammer alle nachherigen eingeschlossenen und umschlossenen Elemente neu bestimmen und mit ihnen kritisch verrechnet werden sollten, potenzierend oder eben auch de-potenzierend und relativierend. Mit dieser Gefahr der Folgenlosigkeit verbindet sich noch eine andere taktische kirchenpolitische List. Die konservativen Kräfte in der Kirche brauchen sich um ihre konkreten Machtpositionen nicht grosse Sorgen zu machen, umso mehr werfen sie einer applizierenden und applizierten Kritik vor, sie übersehe die umfassenden Dimensionen des Mysteriums und beisse sich fest an einzelnen kontingenten "äusserlichen" Problemen, wie: Frauenordination, Bischofsernennungen, Zölibat usw. Dem ist entgegenzuhalten: gerade die Weigerung der machthabenden Kräfte in der Kirche, aus den beschworenen "grossen" Mysterien auch entsprechende "kleine" konkrete kirchenstrukturelle und -politische Folgerungen ziehen zu lassen, bringt ebendiese Mysterien in den schlechten Ruf, nichts als verschleiender Vorspann und folgenlose



Präambeln zu sein. Der selbstgerechte und — auf den ersten Blick — lähmende und schlechtes Gewissen schaffende Vorwurf von mangelnder geistlicher Tiefe fällt so auf seine Urheber und Absender zurück. (Es fällt einem z.B. in der Schweiz schwer, ausgerechnet von Bischof Haas auf die Tiefendimension des Kirchenmysteriums verwiesen zu werden!)

In einer Kirche, die sich aus dem heilsgeschichtlichen und trinitarischen Geheimnis versteht, verdanken sich alle einzelnen kirchlichen Subjekte, das ganze Volk Gottes, die Amtsträger und die Laien, ebendiesem primären Subjekt: dem in Jesus Christus und durch den Geist wirkenden Gott. Dieser "goldene" Hintergrund (im Kirchenbau und in der Kirchenstruktur) dient nicht etwa zur blossen Legitimation der schon aufgestellten "Sitze" und der schon verteilten Macht- und Ohnmachtspositionen, zur (pseudo)-christologischen und (pseudo)-pneumatologischen Überhöhung bestehender und geltender Autoritäten und Befugnisse: sondern es muß von diesem eigentlichen Grund immer neu ein kritischer Entzug und eine De-legitimation aller bisherigen Autorität und eine freie, je neue und kritische Verleihung und Gewährung von Autorität ausgehen.

Ein Blick auf die Pneumatologie in den orthodoxen und in den reformierten Kirchen macht den ideologieanfälligen oder aber den ideologiekritischen Gebrauch der Pneumatologie sichtbar, der mit der verbalen theologischen Häufigkeit der Geist-begründung keineswegs gesichert ist. Ebenso ist durch den je neuen Ursprung der Kirche aus dem trinitarischen Geheimnis eine ursprüngliche und zukünftig-eschatologische, aber auch eine gegenwärtige Appellationsinstanz über allen kirchlichen Instanzen und über sie hinweg ins Bewusstsein und ins kirchenpolitische Kräftespiel eingeführt und darin präsent gehalten. Daran werden von den Amtsträgern zwar die Laien häufig erinnert, aber dies wird zu wenig kritisch-reflexiv auf das Amt und die Amtsträger selber bezogen. Wenn die Nennung Gottes in der Präambel einer weltlichen Verfassung als eine heilsame, kritische und befreiende Sicherung gegen jeglichen Absolutismus gewürdigt und gefordert wird, so gilt dies auch und erst recht für die gegen die absolutistische Versuchung keineswegs gefeierte Kirche selber. Dies machte erst die vielen staats- und gesellschaftskritischen Anmahnungen des kirchlichen und päpstlichen Lehramtes glaubwürdig.

## 2. *"Volk Gottes" mit kirchenrechtlichem Systemstellenwert*

Die Bedeutung des 2. Kapitels der Kirchenkonstitution liegt, wie zu Recht betont wird, nicht nur in seinem Inhalt, sondern in seinem Systemstellenwert im Ganzen des Dokumentes. Aber dazu muß es auf



dieses Ganze auch ausdrücklich und wirksam bezogen werden. Und umgekehrt: die anderen Kapitel haben sich der systembildenden und -verändernden Bedeutung dieses Kapitels und der Basiskategorie "Volk Gottes" zu stellen und zu unterziehen. Sonst degeneriert auch diese Aussage zur folgenlosen Präambel. In der Wirkungsgeschichte des Konzils verschwindet aber dieses Kapitel unter den anschließenden Ausführungen zum Primat des Papstes und über die Kollegialität der Bischöfe, sowie über die Ämter in der Kirche. Vom Impuls des "Volkes Gottes" ist nach dem 2. Kapitel praktisch nichts mehr zu sehen und zu spüren, als wäre der eben entsprungene Bach (wie im Schweizer Jura), von der Oberfläche verschwunden und versickert. "Volk Gottes" ist aber eine umfassende Bestimmung des ganzen Kirchensubjektes und aller einzelnen sich ausdifferenzierenden Subjekte. Im dritten Kapitel über Papst und Bischöfe treten diese Amtsträger aber dem Volk Gottes wieder als ihrem Objekt gegenüber, sie selber und ihre Funktionsumschreibungen bleiben so von der als Basiskategorie gemeinten Begründung und Ortung im Volk Gottes nicht betroffen. Die scheinbare Integration ist keine: zum einen müssten sonst alle nicht-amtlichen Glieder der Kirche einen nicht vom bestehenden Amt abgeleiteten Subjektstatus gewinnen und behalten, zum andern müssten die Amtsträger ihren Subjektstatus schon immer mit den anderen nicht-amtlichen Gliedern der Kirche teilen und entsprechend relativieren. Sie gehen aus dem gleichen einen und umfassenden Volk Gottes hervor und finden sich darin schon immer mit andern Subjekten zusammen vor, denen sie gegenseitig auch als Subjekten zu begegnen hätten. Dann dürfte nicht nur und nicht mehr vom Volk Gottes bloss in objektivierenden Tätigkeiten der Amtsträger: "geleitet", "betreut", "belehrt" usw. gesprochen werden. Dabei hatte es vorher geheissen: das ganze Volk Gottes hat teil am priesterlichen Dienst Christi, an der Erfahrung, Ausgestaltung und Bezeugung des Glaubens, an Gottesdienst und Weltsendung, an kirchlicher und gesellschaftlicher Mitverantwortung. Sobald aber Bischöfe, Papst und Priester in ihre priesterlichen Tätigkeiten eintreten, werden die vorher basiskategorial gemeinten Subjektaussagen des Volkes Gottes unwirklich und unwirksam, und die bisherigen priesterlichen und lehrenden Monopole der Amtsträger bleiben unangetastet.

Es fehlte bisher und fehlt noch immer eine kirchenpraktische und kirchenstrukturelle Umsetzung und Einbeziehung aller Subjekte des Volkes Gottes in alle Lebensvollzüge der Kirche. Eine solche flexible Verteilung der Leitungskompetenz müßte für alle Träger bereits dort geschehen, wo sie aus dem gemeinsamen Subjekt des Volkes Gottes auf ihre gemeinsame und ihre differenzierte Aufgabe hin entspringen. Sonst kommen neue Handlungs- und Verantwortungssubjekte gegen-



über den bereits etablierten Amtsträgern immer zu spät. Dann könnte sich auch im dritten Kapitel über Bischöfe und Papst deren klerikales Monopol sich nicht so ausschließlich breit machen, vielmehr blieben auch diese Leitungsaufgaben ein- und rückgebunden, begrenzt und relativiert durch die gleiche Würde des ganzen Volkes Gottes und durch die übrigen Mitträger der Verantwortung. Nur so erhalte und erhält die prinzipielle Aufwertung des ganzen Volkes Gottes ihre kirchenstrukturelle Konsequenz. Gingen alle Glieder und Funktionen je neu von dieser Basis aus, könnte es zu einem verselbständigten Auseinander nicht mehr kommen. Die "lehrende" Kirche wäre nie aus dem Hören entlassen und auch in ihrem Lehren eingebunden an die gemeinsame Glaubenserfahrung und -artikulation, die "hörende" Kirche wäre schon immer auch zum eigenen Wort ermächtigt und an der lehrenden Glaubensbezeugung aktiv mitbeteiligt. Die einzelnen Funktionen und Ämter würden immer je neu verflüssigt und könnten auch nicht in die sakramentalen Weihestufen und -rituale hinein erstarren und sich verfestigen, sondern könnten und müßten geschichtlich- und pastoral-flexibel immer neu geordnet werden. Das Sakrament des Ordo und die Theologie der Weihe liessen sich nicht als Vorwand und als ideologische Abwehr missbrauchen, um die in den Weihestufen jetzt eingeschmolzenen Sendungen und Dienste von einer kritischen und funktionellen Beweglichkeit und Veränderung abzuschotten, sonder die Weihe(n) könnten nicht nur pastoral-pragmatisch, sondern auch ekklesiologisch und sakramentendisziplinarisch auf die Lebensbedürfnisse hin und von den Begabungen in den Gemeinden her geordnet werden. Die Grundvollzüge von Kirche sind zwar konstant, aber ihre organisatorische Strukturierung ist gemeindeflexibel zu handhaben, dagegen darf keine sakramententheologische resp. ideologische Immunisierungsstrategie betrieben werden.

### 3. *Primat und Kollegialität: ungenügende moralische Einbindung*

Konzilspolitisch war es wohl die einzige Möglichkeit, den vorherigen primatialen Absolutismus von Vaticanum I durch die Beiordnung, die Juxtapositionierung der Bischofskollegialität zu relativieren, um wenigstens so das Gegengewicht der orts- und regionalkirchlichen Leitung durch die Ortsbischöfe und ihr Kollegium konsensfähig zu machen. Eine eigentliche Revision auch der Primatslehre selber, wie sie durch die Kollegialität der Bischöfe eigentlich notwendig wäre und bleibt, hätte an zu "heilige" Interessen gerührt. Die Wirkungsgeschichte von Vaticanum II allerdings, greifbar etwa in den Bischofsnennungen und in der Durchführung der Bischofssynoden, aber auch die "schleichenden" Absetzungen von starken und eigenständigen Bischöfen oder Bischofskonferenzen (USA), zeigt aber deutlich, wie ungleich



hier strukturelle zeitliche und rechtliche Platzvorteile und -nachteile verteilt sind. Sie zeigen auch, wie das Korrektiv der Bischofskollegialität gar nicht dazu kommen kann noch will, seine korrektive Bedeutung gegenüber dem Papst wirksam auszuüben. In einem neuen Anlauf müßten drei Korrekturen angebracht werden:

- kirchenpraktisch und vor allem kirchenrechtlich muß die Ortskirche und ihr Ortsbischof gegenüber der zentralisierten Weltkirche und dem zentralisierenden Primat des Papstes verstärkt werden. Bloß abstrakte oder moralische, noch weniger (pseudo-)geistliche Legitimationen der Eigständigkeit der Ortskirche und Bischofsamtes genügen nicht, sondern es sind auf beiden Seiten rechtliche verbindliche Sicherungen einzubauen, wie dies in Vaticanum II einseitig für den päpstlichen Primat wiederholt und bis zum Übermaß geschehen ist. Den rechtlich verbindlichen Positionen des Primates dürfen nicht blosse "Kann-" oder "Soll-"Empfehlungen gegenüberstehen, sondern es sind wirksame Instrumentarien zu schaffen: u.a. für die Wahl der Bischöfe im Rahmen der Ortskirche, für die Bischofskonferenzen und für die Bischofssynode. Nur so wird der Primat wirksam in die Bischofskollegialität eingebunden, wie dies zwar verbal immer wieder versichert, realpolitisch aber verweigert wird. Es darf nicht nur gerade soviel (sowenig) ortskirchliche und -bischofliche Eigenständigkeit geben, als Rom konzediert, sowenig das Bischofskollegium sich einer Konzession des Papstes verdanken müßte, sondern: es sind möglichst viele Kompetenzen wieder in die ursprüngliche eigene Zuständigkeit der Ortskirchen und ihrer Leitung zurückzugeben, auch wenn sie im Verlauf von Jahrhunderten von Rom entweder an sich gerissen oder in freiwilliger Selbstschwächung an Rom abgetreten wurden.
- Es geht auch um eine Stärkung der Ortskirchen selber, nicht nur ihrer bischöflichen Leitung. Dies ist während des Konzils noch nicht so deutlich geworden, weil dort zuerst die Bischöfe selber sich gegenüber dem päpstlichen Primat für ihre eigene Autorität wehrten. Jetzt aber hat sich mit dieser hierarchischen Gewichtsverlagerung auch eine solche der Basis verbunden, indem die Gemeinden selber aus ihrer Dignität als Volk Gottes auch kirchengeographisch und -regional mehr Eigenständigkeit und auch ekklesiale Eigenwirklichkeit beanspruchen. Noch mehr als in der Ausbalancierung zwischen Papst und Bischöfen hat sich aber auf der Ebene der Gemeinden und Ortskirchen selber eine bedenkliche Proportion und Verhältnisbestimmung, auch ein entsprechend verschleiender Sprachgebrauch eingeschlichen (er kehrt in praktisch allen Papstansprachen auf seinen Reisen wieder).



Der Papst als Inhaber des Primates verschleiert seine zentrale und zentralistische Amtsführung mit einer ideologisch vorgeschobenen Gesamt- und "Weltkirche", so daß die einzelnen Ortskirchen und ihre Bischöfe von Anfang an in die nachteilige Position von nur einzelnen und so isolierten Ortskirchen versetzt sind. Der Papst nimmt für sich das Monopol der "Weltkirche" in Anspruch und vermag so einer divergenten oder sich profilierenden Ortskirche oder Kirchenregion ein schlechtes Gewissen zu machen, indem ihre eigene Glaubenskultur und ihre eigenständige Leitungsausübung als von der gesamt- und "weltkirchlichen" Glaubenseinheit und Gemeinschaft abweichend isolierten erscheinen. Mit der Ideologie der Weltkirche, die nur mittels der versuchten und auch "erfolgreichen" Zentralisierung der anderen Ortskirchen erreicht wird, läßt sich den rechtmässigen Ansprüchen auf ortskirchlich eigenständige Spiritualität, Glaubensgestalt, Kirchenordnung, Disziplin und Organisation leicht der Anspruch der weltkirchlichen Glaubens- und Ordnungseinheit eindrücklich und beeindruckend gegenüberstellen. Dieser Pression ist entgegenzuwirken durch eine andere und besser begründete Weltkirchlichkeit: durch die Gemeinschaft im Glauben und Handeln der Ortskirchen und ihrer Bischöfe untereinander, durch regionale und interregionale, aber auch kontinentale und *polyzentrisch*-weltkirchliche Zusammenschlüsse. Nur so kann der ideologische Anspruch des päpstlichen Primates, auf seine zentralistische Weise die Weltkirche zu repräsentieren, kirchenpolitisch und -rechtlich unterlaufen werden. Die schlechte päpstliche Weltkirchlichkeit ist durch eine bessere Weltkirchlichkeit der Ortskirchen und der Bischöfe untereinander abzulösen. Es darf nicht mehr vorkommen, wie noch häufig anzutreffen, daß einzelne Bischöfe und Ortskirchen sich von den kleinen, schüchternen Versuchen ortskirchlicher Profilierung durch den moralistischen Vorwurf der "nationalkirchlichen Abweichung" einschüchtern und zurückbinden lassen.

- Eine Revision der Primatslehre selber ist nicht zu umgehen. Es sind durch Vaticanum II mehrere flankierende und korrektive Gegengewichte gesetzt worden: Volk Gottes, Ortskirche, Bischofskollegialität usw., ohne daß die Primatslehre selber in ihrer Begründung, Umschreibung und Ausübung revidiert worden wäre. Die kritische Re-lecture aufgrund der seitherigen Wirkungsgeschichte zeigt, wie notwendig und unerlässlich auch eine Reécriture, also nicht nur eine interpretierende Neu-Lesung, sondern eine revidierende Neu-Schreibung unumgänglich geworden ist. Weil und wenn das korrelative und integrierende Zu- und Miteinander von Primat und Kollegialität alle beteiligten Grössen auch je



in sich selber verändert, so hat auch der Primat selber ein anderer zu werden und ist nicht nur in anderer Weise zu interpretieren oder auszuüben. Aus einer echten Integrierung gehen ausnahmslos alle integrierten Faktoren verändert und neu strukturiert hervor. Eine nachherige bloße Anfügung mit der Hoffnung, daß auch diese rückwirkend auf die bereits vorhandenen kirchenrechtlichen und -politischen Machtpositionen zurückwirken, hat sich manifest als trügerisch und unerfüllt erwiesen.

### 4. *Eschatologische Ausständigkeit und Irreformabilität?*

Die ekklesiologische Priorität des mysteriösen Ursprungs der Kirche aus dem trinitarisch-heilsgeschichtlichen Geheimnis wird nicht ohne weiteres auch zu einer kritischen Priorität Gottes, Christi und seines Geistes gegenüber allen kirchlichen Instanzen. Die Versuchung, es bei einer solchen glorifizierenden Voranstellung, ohne selbst- und kirchenkritische Folgerungen, bewenden zu lassen, wurde vorher signalisiert. Ebenso könnte es aber mit dem anderen bedeutsamen Horizont der Ekklesiologie geschehen, mit der eschatologischen Dimension der Kirche und ihres heilsgeschichtlichen Weges. Wenn schon Präambeln vor der Klammer nicht ohne weiteres mit allen Größen in der Klammer kritisch verrechnet werden, so ist bei einem Horizont nach der Klammer die Versuchung noch grösser: die Rechts- und Machtverhältnisse sind dann schon verteilt und bleiben gesichert, und auch eine noch so eschatologische Perspektive vermag daran nichts mehr zu ändern. Sie bildet höchstens einen ästhetischen fromm-unverbindlichen Abschluß und einen melodramatischen Epilog! Der Bezug zur jetzigen Kirche, zu ihrem Leben und Handeln, zu ihren Trägern und Instanzen, kann sich darin erschöpfen, daß die Kirche bereits jetzt am eschatologischen "Schon" teilhat, während das ebenso eschatologische "Noch-nicht" unwirksam bleibt. Oder, noch bedenklicher: an die Adresse der einzelnen Gläubigen oder an die Adresse prophetischer Kritiker nimmt die Kirche dann wohl in Anspruch, auf die eschatologische Ausständigkeit und die pilgerschaftliche Vorläufigkeit zu zählen, für ihre eigene Amtsführung und ihre Entscheide maßt sie sich aber sehr wohl eschatologische Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit an.

Das Neue Testament hat aber den eschatologischen Horizont der Kirche, die Erwartung der Gottesherrschaft, den Ausblick auf den wiederkommenden Herrn, nicht als möglichst annähernde Legitimierung und Teilhabe verstanden. Vielmehr ist ihr darob die Differenz und Distanz zwischen Kirche und Reich Gottes, zwischen pilgernder Gemeinde und eschatologischer Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus bewusst geworden: in den prophetischen Gerichtsreden des



Alten Testaments an das Volk Israel in seinem selbstsichern Erwählungsbewusstsein, in den Mahnungen Jesu an die Jünger und — formgeschichtlich bereits hörbar — an die Gemeindevorsteher, in den Flammenschwertern des thronenden Christus an die im Kreis um ihn gestellten Gemeinden: "richtet nicht vor der Zeit!" (1 Kor 4,1-5). Sicher ist von dieser Entzogenheit das ganze Volk Gottes betroffen, aber auch und nicht weniger die Institution Kirche und ihre Instanzen und Amtsträger, ihre Entscheidungen und Massnahmen, die Lehre und die Sakramente, die Disziplin und die Kirchenordnungen. Wie würde und wird von Kirchenleitung, von Lehr- und Leitungsentscheidung zu sprechen sein, wenn sie sich mit dem Ausstand und Abstand zur eschatologischen Vollendung konfrontieren lassen? Es würde weniger Amtsanmassung, weniger perfektionistische Ungeduld und Reinheitsfanatismus entstehen: gegenüber offen und offenbleibenden Suchbewegungen von Glaube und Theologie, gegenüber zeitbedingten ethischen Optionen und neuen Handlungsanweisungen, gegenüber Neugestaltungen von kirchlicher Organisation und Strukturierung. Es würde der Kirche und Amtsträgern die Selbstüberforderung endgültiger und unwiderruflicher Entscheidungsbefugnis entzogen, aber umgekehrt fände die ganze Kirche zu grösserer Geduld und Gelassenheit, um mit einem vorläufigen und nicht-endgültigen Glaubensverständnis, mit beweglichen und veränderungsbereiten Kirchenordnungen zu leben und leben zulassen. Man mache die Probe an den Aussagen über Primat und Bischofskollegium, aber auch über Wahrheitbesitz und Unfehlbarkeit, über definitive Entscheidungen und unveränderliches Recht: wenn über sie das richtende, aber auch befreiende Licht der ausstehenden Gottesherrschaft und der erhofften und verheissenen Herrlichkeit fällt. Auch aus diesem eschatologischen Epilog sind also mehr als nur individuelle aszetische Erwägungen, sondern wesentliche kirchenkritische Folgerungen und für die Zukunft kirchenstrukturelle Prämissen zu gewinnen.

### III Kirchengelheimnis vor dem Welthorizont

Oder: die Kirchenkonstitution auf dem "Streckbrett"! — Von mehreren, vor allen den frühern Dokumenten von Vaticanum II könnte man sagen: hinterher ist man allemal klüger! Die Konstitutionen über die Liturgie, die Offenbarung, und auch unsere Konstitution über die Kirche waren schon in Bearbeitung und praktisch abgeschlossen, als die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes", "Die Kirche in der Welt heute", erst so richtig einen völlig veränderten Horizont aufriess. Die bisher bei verschlossenen Türen, wenn auch bei wieder offenen Quellen, erarbeiteten Dokumente hatten diese drei Themen in einer weitgehend



*glaubensimmanenten*, aber auch *binnenekklesiologischen* und *bin-nentheologischen* Perspektive behandelt. Mit "Gaudium et Spes" al-lerdings taten sich Türen und Fenster neu auf, als wäre der bisher ge-schlossene Saal des Konzils plötzlich mit der offenen Welt, der Ge-schichte und der Gesellschaft konfrontiert (wie auf einem Pfingstbild von Giotto die Vorderwand des Pfingsthauses wie weggenommen und aufgebrochen dargestellt ist). Wenn vorher von Welt und Menschheit die Rede war, dann in einem allgemeinen vagen und theoretischen Sinn. Vor allem wurden diese Horizonte mehr von innen her angepeilt, sie schlossen an die vorherigen innertheologischen Reflexionen an. Sie bildeten also nicht den Ausgangspunkt, von dem her und auf den hin Offenbarung, Liturgie und Kirche angegangen und gesehen wur-den, sie bildeten eher den Epilog als den Prolog der Darstellung. So war es möglich und ist es zu erklären, wenn in der Offenbarungskon-stitution die herbe nüchterne Atmosphäre der Säkularisierung und der radikalen Problematisierung des Gottesglaubens überhaupt nicht vor-kommt. Ebenso wird die Schönheit der Liturgie entfaltet und zelebriert, ohne daß von der radikalen Unmöglichkeit und Unfähigkeit vieler Menschen etwas zu spüren wäre, die weder von noch zu Gott zu re-den vermögen. Nicht viel anders bringt aber auch die Kirchenkon-stitution das Thema und Geheimnis der Kirche zur Sprache: seine Geheimnistiefe ist wie unberührt und unbedroht von allen Aporien neuzeitlicher Welt- und Gotteserfahrung. Die Kirchengemeinschaft wird nicht mit der pluralistischen Gesellschaft konfrontiert, und die heilsgeschichtliche Bewegung des Gottesvolkes hebt sich völlig ab von den Auf- und Um- und Abbrüchen der übrigen Geschichte unserer Welt. Gegenprobe: wie genau liesse sich aus der Kirchenkonstitution aus innern Kriterien auf einen bestimmten welt- und gesellschaftsge-schichtlichen Zeitpunkt schliessen??

Erst in "Gaudium et Spes" wird *umgekehrt* angefangen und vorgegan-gen, von einem tour d'horizon über die Situation der Menschen und der Welt, über die Entwicklung des Kosmos, die Bewegungen der Ge-sellschaft, die Hoffnungen und Krisen der Menschheit. Auch hier in GS geschieht dies noch nicht genügend konkret und realistisch, zudem ist die Sicht geprägt vom entwicklungseuphorischen Optimismus der 60er Jahre, der bald nachher (ca. 1973) jäh abbrach. Immerhin: es wird von einem solchen Welthorizont *ausgegangen*, von ihm her und auf ihn hin wird nach dem Glaubensverständnis des Menschen und nach der Sendung der Kirche gefragt, nach ihrer solidarischen Miter-fahrung und ihrer möglichen Kooperation und Beteiligung, nach den an sie gestellten Herausforderungen und Zumutungen. Es ist also nicht mehr das glaubensimmanente Kirchengheimnis, das im Vorder-grund und für sich allein dasteht, sondern es wird die Kirche von ei-



nem heilsam-kritischen "Aussen" her angesehen und befragt, von daher kommen die Ansprüche und von daher die Aufforderung zum Mitleiden und Mithandeln. Und mit der nüchternen Erwartung, daß die Kirche davon noch unzureichend Kenntnis genommen hat und daß sie darauf auch nur vorläufige und unvollkommene Antworten sagen und tun kann.

Es ist nicht auszudenken, wie ein solches Vorgehen, solche Einstiege und Zugänge von diesen Problemhorizonten her, sich ausgewirkt hätten, wenn man schon bei der Lehre von der Offenbarung, von der Liturgie und nun auch von der Kirche so begonnen hätte. Immerhin ist abzusehen, wenn auch kaum auszudenken, wie ein solcher Horizont sich auch auf das Verständnis der Kirche, auf ihr inneres Geheimnis und auf ihre Weltsendung ausgewirkt hätte. Wenn also einer sicher andern dogmatischen Kirchenkonstitution eine solche pastorale und fundamentaltheologische Konstitution vorgespannt gewesen wäre, es wäre wohl nicht nur kein Stein auf dem anderen geblieben, es wären auch neue und andere Steine nötig gewesen und es wäre anders gebaut worden! Anders, also nicht nur ein kleine Umstellung in der Systematik der einzelnen Kapitel und Aussagen. Wie eine solche, anders konzipierte und situierte Kirchenkonstitution herausgekommen wäre, ist an dieser Stelle sicher nicht zu leisten, aber in einigen Zügen doch zu skizzieren.

### 1. *Welt- und Zeit-Horizont in grössere Realitätsnähe*

Wenn wir nur schon die allgemeinen Formulierungen für die Welt und die Menschheit, sowohl in der Kirchenkonstitution wie in GS, sehen, zeichnet sich die Richtung ab, in welche grössere Realität und konkretere Differenzierung zu formulieren gewesen wäre.

a) Welthorizont der Weltkirche und der Ortskirchen: Einen allgemeinen gleichbleibenden Horizont "Welt" gibt es gar nicht, auch wenn wir uns der globalen Reichweite aller politischen und kulturellen Vorgänge bewußt sind. Auch noch so gemeinsame Probleme wie die ökologische Krise, die ungeheuren Wanderungsbewegungen von Menschen und ganzen Völkern, die wirtschaftlichen Vorteile und die Benachteiligungen gibt es nur in je verschiedener Gestalt, anders in Nord und Süd, in Ost und West, anders in der Industrielwelt, anders in den Agrarländern, anders in den kompakten Nationalstaaten, anders in den erst richtig in solche Nationalitäten auseinanderbrechenden Regionen. Zu einer allgemeinen Symptomatik der "Welt" müßte mindestens eine regionale Differenzierung treten, sonst könnten vor allem konkretere Weisungen durch die Unschärfe der regionalen Situierung geradezu kontraproduktiv wirken.



b) geschichtlicher Index des Welthorizontes: sowenig es eine allgemeine räumliche "Welt" gibt, ebensowenig eine allgemeine "Zeit" oder "Geschichte". Menschen und Länder und Gesellschaften gibt es nur immer in je verschiedenen räumlichen Umfeldern und zu je verschiedenen Zeiten. Und wie rasch hier die politischen Konstellationen und in ihrer Folge auch die kirchlichen Aufgaben wechseln können, wie rasch kirchenamtliche Weisungen veraltet und ganz neue Reaktionen gefordert sind, hat uns allen die überraschende und von niemandem vorhergesehene "Wende" im "geeinten" Deutschland und in Osteuropa gezeigt: wie vieles an weltanschaulicher Diagnose oder an sozialem Beurteilung und Handlungsanweisung ist hier beinahe über Nacht zur Makulatur geworden!

c) Vielschichtigkeit der gesellschaftlichen Situation: Man braucht nicht Marxist zu sein, um eine wechselseitige Bedingtheit zwischen materiellen und geistigen Verhältnissen anzunehmen, zwischen dem Ökonomischen und dem Ideellen. So richtig es ist, nicht nur eine ökonomische Karte des jeweiligen Kontextes der Kirche je in ihrer ortskirchlichen Situierung zu zeichnen, so einseitig ist es sicher auch, die geistige Situation des Glaubens nur nach den ideellen Bewegungen und Tendenzen zu bestimmen. Ob es sich um die "neue Armut" in den entwickelten Gesellschaften Westeuropas handelt oder um die Benachteiligung in den Entwicklungsländern, oder die totale soziale Unsicherheit in den neuen Bundesländern, ob im Nord-Süd-Gefälle oder in der neuen Ost-West-Diskrepanz, so zeigen solche Unterschiede auch eine verschiedene Beurteilung der geistigen Situation. Es ist eine völlig andere "materialistische" Mentalität, ob es sich um die Lebensbedürfnisse einer verarmten Industriestadt oder einer verwöhnten Konsumgesellschaft handelt.

d) zwischen Euphorie und Krisenstimmung: Man hat GS vorgeworfen, die gesellschaftlichen Prozesse in einem Licht allzu optimistischer Entwicklungseuphorie gesehen zu haben, dergestalt, daß die Verhältnisse schon damals (1965) krisenhafter und ambivalenter waren als die des Teilhard de Chardin'schen Evolutionsschemas; immerhin werden bereits die Aporien der Wissenschaft und der Technik bereits genannt. Richtig und folgerichtig daran ist: die Tendenzen der allgemein menschheitlichen und gesellschaftlichen Geschichte sind nicht mehr auf den Nenner einer einfachen Grundtendenz zu bringen, sondern weisen gleichzeitig steigende *und* fallende Kurven auf. So wird sich ein opportunistisches Aufspringen auf einen gesellschaftlichen Trend verbieten, aus dem man nachher nur mit Verlegenheit und Beschämung abspringen muß. Ebenso ist aber auch eine prinzipiell kultur- oder gesellschaftspessimistische Abqualifizierung nicht möglich, auch wenn sich eine solche als wirksame "homiletische" oder "pastorale"



Kontrastfolie versucherisch anbieten mag. Die tendenzielle Wetterkarte ist regional und global so differenziert, daß sie gleichsam jeden Tag neu nachzuzeichnen und je nach den einlaufenden Meldungen anders zu zeichnen ist.

### 2. Welthorizont als Ansatz einer "anderen" Kirchenkonstitution

"Kirche für die Welt", das muß nicht, wie bössartig oft verdächtigt wird, eine soziale oder gesellschaftliche Funktionalisierung und Instrumentalisierung der Kirche und eine Entleerung ihres Mysteriums bedeuten, wohl aber einen anderen Zugang und einen anderen Ausgang der Kirche aus sich selber.

a) Voraussetzung der solidarischen Gleichzeitigkeit: noch vor irgendeiner Option, was eine so situierte Kirche zu tun hätte, wie sie zu verkündigen und zu handeln hätte, gilt schon dies: die Kirche hat die Situiertheit und die vielfältige Verflechtung in die auch für sie geltenden Verhältnisse anzunehmen und anzuerkennen. Sie hat nicht einmal die Freiheit, von einem imaginären zeit- und welt-enthobenen Ort aus herablassend in diese Situiertheit erst einzusteigen und sich so zu ver-zeitlichen und zu ver-orten, sondern sie hat sich schon immer zeitlich und örtlich bestimmt vorzufinden, miterfahrend und mitbetroffen, mithandelnd oder mit-nicht-handelnd, mitverantwortlich und mitschuldig.

b) Zeichen der Kirchen-Zeit: Die "Zeichen der Zeit" seien für den Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft zu beachten, die Kirche sei so das Sakrament des Heils für die Welt. So lauten die grossen, aber auch vollmundigen Selbstprädzierungen der Kirche in der Kirchenkonstitution und in GS. Solche Bezugnahmen sind aber auch Fallen, in die die Kirche und die Theologie schon oft gelaufen sind, in denen sie sich allzuoft immer schon befangen und gefangen vorfinden. Zum einen übersieht und überspringt die Kirche dabei sich selber, indem sie zwar die Aporien, die Not- und Unheilssituationen feststellt, beurteilt und deutet, und auch schon sich anmasst, dazu Stellung zu nehmen und es besser zu wissen. Sie weiss sich schon immer in der Lage, dazu Antwort und Hilfe, Sinnggebung und Heilsangebote machen und geben zu können. Dabei überspringt die Kirche sich selber und steigert sich in eine selbst-un-kritische *Heilsarroganz* hinein. Sie überspringt und übersieht an der Weltsituation sehr oft das Positive, das vor ihr und ohne sie gewachsen und erwacht ist. Sie unterschätzt, wie viele Vorgänge, Lernprozesse, Diagnosen und verändernde Strategien schon vor ihr und ohne sie ergriffen worden sind. Die Zeichen warten nicht immer nur auf das kircheneigene und -exklusive Heil!



Die Kirche ist dabei auch zu wenig selbstkritisch, sie meint, einfach Antwort geben, Hilfe leisten zu können. Sie versäumt es, selbstkritisch zu sehen, wie sehr sie selber in die gleichen Aporien geraten ist, wie sie die gleichen Unrechtsstrukturen und -mechanismen mitbetreibt und den gleichen kulturellen Imperialismus ausgeübt hat und noch ausübt. So scheinen die Sozialzyklen des jetzigen Papstes Johannes Paul II. zwar für das ganze Welt-Ausland, aber gerade nicht für das Kirchen-Inland zu gelten!

Die Kirche übersieht bei einer solchen Heilsarroganz, daß sie selber am meisten in einer schlechten Zeit-Ungemässheit existiert, gemessen an vielen positiven gesellschaftlichen Veränderungen, daß sie also die Zeichen der Zeit, die sie ändern zu deuten wagt, für sich selber noch gar nicht wahrgenommen hat, etwa in der Frauenbewegung. Oder in der Stellungnahme zum Nationalismus: die bisher in einer schlechten abstrakten und zentralistischen (Pseudo-) Weltkirchlichkeit darniedergehaltenen Ortskirchen dürfen und sollen im Aufbruch zu einer guten und legitimen differenzierten Ortskirchlichkeit nicht durch den Hinweis und die Warnung vor dem schlechten Nationalismus gewarnt oder mit einem schlechten Gewissen belastet werden.

c) Erschliessung der Potentiale des Glaubens: Schon bei der Analyse und der Option wird die Grundsicht des Glaubens in die Beurteilung der menschlichen und gesellschaftlichen Situation miteinfließen. Dann aber ist erst recht die Stunde gekommen, wo die Glaubenden sich auf ihre Lebens- und Handlungs-Grundlagen, auf die Deutungsvorgaben und die Weisungsrichtungen des Glaubens besinnen. Wenn aber diese Quellen des Kirchengheimnisses nicht einfach zeitlos von innen her zum Fliessen gebracht werden, sondern wenn wir sie erschliessen von solchen konkreten und praktischen Welthorizonten her, werden wir sie anders befragen und von ihnen auch andere Antworten erhalten. Eine solche Erschliessung der kirchlichen Lebens- und Handlungsquellen wird nicht weniger glaubend, nicht weniger *mystisch* sein als vorher, aber diese Mystik wird unter einem grössern Handlungsbedarf stehen. Anders ist dann von Gott als dem Lebensgrund und dem Urbild des nach ihm geschaffenen Menschen, anders von Jesus Christus als dem Erlöser und Befreier, anders vom Geist und seinem prophetischen Zeugnis zu reden und noch viel mehr zu handeln.

d) Volk Gottes für die Menschen: Stärker von diesem Welthorizont befragt, und diesen Welthorizont nun doch im Licht des Glaubens sehend und annehmend, wird die Kirche ihr Verhältnis und Verhalten auch anders bestimmen und konkretisieren. Sie hat nicht einfach profane und unerlöste "Welt" vor sich, sondern, selber Volk Gottes, hat sie auch ein noch grösseres und weiteres Volk Gottes sich *gegen-*



*über.* Im jetzigen Text der Kirchenkonstitution sieht sich die Kirche selber als die intensivste Verwirklichung und Konkretisierung des Volkes Gottes, um danach in konzentrischen Kreisen sich über sich selber hinaus zu öffnen und auszuweiten. Müsste sie bei einer solchen Sicht sich schon immer verbunden und verflochten sehen durch eine vorgegebene Solidarität mit allen Menschen? Die Frage nach dem Unterscheidenden und Abhebenden der Kirche als glaubendes Gottesvolk erübrigt sich darum zwar nicht, aber sie ist so zu beantworten, daß diese Kirche sich schon immer einen Ort mit und in der Welt zugewiesen weiss. Die in der Kirchenkonstitution (Kap. 2) genannten Grundvollzüge, die von diesem ganzen Gottesvolk getragen — und zu tragen — sind: Zeugnis der Wahrheit, Gottesdienst, gemeinsame Verantwortung usw.: sie dürfen sich zu keinem Zeitpunkt innerkirchlich ein- und abschliessen. Sie können sich auch nicht dualistisch aufspalten in eine höher geschätzte Verkündigung und eine minderbewertete Diakonie, sondern sie alle sind schon immer das integrale und unteilbare, wenn auch auszufaltende Zeugnis für das Heil in der Welt.

e) Auffächerung der Dienste: Ist es schon bei der vorliegenden Kirchenkonstitution höchst problematisch, daß innerhalb der gemeinsamen Dienste die fixe und unantastbare Unterscheidung des Besonderen und "nur" allgemeinen Priestertums vorgegeben ist und nicht hinterfragt und nicht überstiegen wird, so wird eine solche intangible Fixierung bei einer Erweiterung des Horizonts erst recht unmöglich und die ungeschichtliche Immunisierung als "göttliches Recht" erst recht als ideologische Selbst- und Machtbehauptung entlarvt. Von einem grösseren umgreifenden Welthorizont her angegangen, ist auch hier grundsätzlich offen und nach allen Seiten beweglich zu fragen und zu organisieren, wie dieses Gottesvolk sich für sein Heilszeugnis in der Welt und in der Kirche selber ausdifferenziert, auffächert, verteilt und strukturiert, gemessen am praktischen Dienst für das Heil zur Welt hin und innerhalb der schon versammelten Gemeinde. Keine bestehende Kirchenordnung darf sich dieser immer neu nötigen funktionalen, pastoralen und praktischen Relativierung entziehen, sondern muß sich ihr stellen und wird sich auch sinngemäß und praxisgemäß daraus je anders und je neu empfangen: die ganze bestehende Ämterordnung ist von daher immer neu einer Neu- und Umverteilung ausgesetzt. Auch jetzt wird es nämlich, immer wieder, lokale, regionale, globale und weltkirchliche Institutionen brauchen, auch jetzt werden die Grundausrichtungen der Kirche sich für je verschiedene Verkündigungs-, Liturgie- und Diakonieaufgaben aufdrängen und ausfalten, aber sie werden sich von einer auf ihren Welthorizont geöffneten und sich auch in ihrem Innern dafür offenhaltenden Kirche



beweglicher und freier, sicher aber auch für das Heilszeugnis dienlicher verteilen lassen. Das Gewicht der Ortskirchen und das Gewicht der einen Weltkirche — die deswegen noch lange nicht immer eine zentralistische Welt- und Einheitskirche war und in Zukunft wird sein dürfen — wird kaum die Wiederholung und die Repristinierung der jetzigen Episkopats- und Primatsstruktur sein. Wie soll Kirche über die ganze Welt organisiert sein, damit sowohl die einzelnen Orts- und Regionalkirchen an je ihrem Ort vor ihrem jeweiligen Weltausschnitt als Sakrament des Heils wirken und handeln können? Wie muß dann auch diese weltweite Gemeinschaft von Orts- und Regionalkirchen verfasst und organisiert sein, damit die einzelnen ausschnittbezogenen Zeugnisse untereinander koordiniert und in einen gegenseitigen vielfältigen Austausch intergriert sind? Einerseits wird in einer solchen Kirche die einzelne Orts- und Regionalkirche viel grössere Eigenständigkeit und -kompetenz brauchen. Zugleich soll aber die einzelne Orts- und Regionalkirche nicht allein gelassen und isoliert werden. Heisst dies, wie man es oft apologetisch und restaurativ hören kann: "wenn es das Papsttum nicht gäbe, den päpstlichen Primat, man müsste ihn erfinden!"? Nicht unbedingt, im Gegenteil: Eine von ihrer weltweiten und weltbezogenen Aufgabe her sich organisierende Kirche muß sicher Strukturen und Kommunikationsorgane finden, in denen die einzelnen Ortskirchen zu ihrer Eigenständigkeit finden *und* sich in die grössere Gemeinschaft einbinden. Ob dafür und daraus allerdings genau die jetzt bestehenden zentralistischen und darum gar nicht so allseitig kommunikativen Strukturen bestätigt würden, ist sehr zu bezweifeln. Es würde wohl etwas ganz anderes "erfunden" als was jetzt Papsttum und Primat ist — dann darf es aber auch gesucht und gefunden werden! Auch hier stellt sich die Frage der Legitimation von orts- und weltkirchlichen Strukturen neu und anders, nicht von schon bestehenden und zu sanktionierenden Strukturen her, sondern von der Heilssendung der Kirche für die Welt und von ebendieser Welt und deren Herausforderungen und (!) Charismen her. Das gleiche gilt vom ganzen Spektrum der kirchlichen Dienste, von der immer wieder neu offenen und flexiblen Ausdifferenzierung der einzelnen Dienste in eventuell feste Ämter, von den Aufgaben und den für den Dienst fruchtbar zu machenden Begabungen und Bedürfnissen her. Die jetzt noch übliche Unterscheidung von Klerus und Laien würde sich bei einer solchen Neu- und Umverteilung der Aufgaben von selber erübrigen.

So gerät aber alles in Fluß! — Das ist kein Alarmruf, sondern eine befreiende Feststellung der Tatsache, daß die Kirche viel freier handeln und sich selber ordnen und konkretisieren könnte, wenn sie sich immer wieder von dieser Weltsendung her formte und begründete. Sie



wäre nicht weniger mystisch, sondern aus tiefern Wurzeln noch mystischer, nicht weniger heilsgeschichtlichen, sondern konkret und kairosbezogen geschichtlicher, nicht weniger sakramentale, sondern für die jeweiligen Unheilssituationen noch heilbringender, nicht weniger geordnete, aber jetzt beweglicher und heilsdienlicher geordnete Kirche. Dies alles wie aus einer neuen Verflüssigung, die auf sie von diesem immer neuen und sich verändernden Welthorizont hereinwirkte und eindrange. Eine solche neue und "andere" Kirchenkonstitution, eine solche erneuerte Kirche ist nicht mehr ein Nachtrag zum unabgeschlossenen Vaticanum II, sondern wohl eher eine Aufgabe für das nächste Konzil, wann und wo und wie immer es stattfinden wird. Vaticanum II hat mit der Nebeneinanderstellung der Aspekte und Kräfte zwar die Aufgabe gestellt, sie aber nicht gelöst — noch mehr, die versuchte Lösung ist schlecht und einseitig und ungünstig geblieben. So gilt es, gleichsam die schlechte Strickarbeit noch einmal aufzutrennen und die verschiedenen Stränge anders und bewegungskräftiger neu zusammenzuknüpfen. Was Vaticanum II nicht konnte und was immer neu zu tun ist: die Veränderung der Horizonte und der Landschaften wahrzunehmen, von denen wir beides in den letzten zwei Jahren mehr als je erwartet und als voraussehbar erfahren haben, diese Wahrnehmung bleibt die ständige Tagesordnung der Kirche, des gemeinsamen Glaubens und Lebens, und darin auch der Theologie.

Literaturhinweise

- Amherd, M. (Hrsg.): Bischof ohne Volk - Volk ohne Bischof? Zur Situation im Bistum Chur, Zürich 1991
- Duquoc, C.: Kirchen unterwegs. Versuch einer Ökumenischen Ekklesiologie, Fribourg 1985
- Karrer, L.: Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989
- Karrer, L.: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Freiburg/Schweiz 1991.
- Kaufmann, L./Klein, N.: Johannes XXIII. Prophetie und Vermächtnis, Fribourg 1990
- Kirchhofer, K. (Hrsg.): Streitbare Hoffnungen zwischen Resignation und Kirchenträumen, Zürich 1990
- Köhler, F.: Als Petrus anfang zu ertrinken. Glaubenswege am Ende des zweiten Jahrtausends, Freiburg i.Br. 1987
- Köster, F.: Kirche im Koma? Der Mut zu einer ganz anderen Kirche, Frankfurt a.M. 1989
- Pottmeyer, H.-J. u.a. (Hrsg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986
- Schatz, K.: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990



# D. WIEDERKEHR EKKLESIOLOGIE UND KIRCHEN-INNENPOLITIK

Seckler, M. (Hrsg.): Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Düsseldorf 1981

Wiederkehr, D.: Vaticanum II gegen Vaticanum II, in: Halter, H. (Hrsg.), Verunsicherungen, Zürich 1991, 107 -129.

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine Zeit der tiefgreifenden Veränderungen in der Kirche. Die Kirche hat sich von einer hierarchisch organisierten Institution zu einer mehr pluralistischen und dezentralisierten Gemeinschaft entwickelt. Diese Veränderungen sind das Ergebnis von theologischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen. Die Kirche muss sich mit den Herausforderungen der modernen Welt auseinandersetzen und ihre Rolle neu definieren. Die Diskussion über die Wiederkehr von Vaticanum II ist ein zentraler Bestandteil dieser Auseinandersetzung. Sie betrifft die Frage, inwieweit die Lehren und Strukturen der Kirche aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) zu revidieren sind, um besser auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu reagieren. Die Debatte ist komplex und vielschichtig, da sie die Beziehung zwischen Tradition und Erneuerung, zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Einheit und Vielfalt berührt. Die Kirche steht vor der Herausforderung, ihre Identität zu bewahren, während sie sich an die Veränderungen anpasst. Die Diskussion über die Wiederkehr von Vaticanum II ist ein Spiegelbild dieser Herausforderung und ein Versuch, Wege zu finden, um die Kirche in der Zukunft zu erneuern und zu stärken.



Leo Karrer

## Optionen für den Dienst der Kirche (Brich auf ... und sei ein Segen !)<sup>1</sup>

### I. Option für das "Wünschenswerte" zwischen Idealität und Realität (oder: Zielsetzung)

Goethe hat in einem Gedankensplitter (Aphorismus) gemeint: "Alles Gescheite ist schon gedacht worden; man muss nur versuchen, es noch einmal zu denken." Ich möchte nicht all das Kluge und Bedenkenswerte wiederholen oder gar zusammenfassen, was unter und zwischen uns gesagt und ausgetauscht worden ist. Aber — das berücksichtigend — sind mir abschliessende Optionen aufgetragen.

1. Mit Optionen ist im folgenden das Wünschenswerte und Not-Wendige gemeint, das trotz des Widerstandes der Realitäten unsere Treue verdient, ohne allzusehnlich am nur Machbaren zu verdorren und vorzeitig müde zu werden. Das Wort "Option" hat an seiner lateinischen Wurzel mit Wünschen und freiem Wollen zu tun, mit klarer Entscheidung *für* etwas. In diesem Sinn möchte ich in der mir zugestandenen Zeit (nur) einige Optionen in ihr Recht einsetzen, die angesichts zusammenbrechender Mauern, aber auch angesichts neu sich auftürmender Mauern mir *persönlich* wichtig geworden sind. Und ich hoffe, dass auch morgen noch trägt, was ich heute glaube sagen zu können.

Optionen verbinden Wünschenswertes mit der Wirklichkeit konkreter Handlungsschritte. Wir begeben uns damit ins Spannungsgebiet zwischen Idealität und Realität, die sich wie die zwei Brennpunkte der einen Ellipse ausnehmen. — Es hat Konsequenzen, ob Erfahrungen und ihre Wirklichkeit zugunsten lehramtlicher oder akademischer Idealität vergessen und unterschlagen werden oder ob man/frau sich einfach der funktionalen Pragmatik einer Situation und der Zweckmässigkeit und Macht der sie bestimmenden Faktoren überlässt. Das erste Extrem kommt nie auf den Boden (eher Gefahr von Pastoral-*Theologen*) — das andere Extrem bleibt am Boden kleben (eher Gefahr von Pastoral-*Praktikern*). — Wie sieht dieses Spannungsfeld bei uns selber aus? Es sei erinnert an unsere eigene Lehr- und Lernpraxis, Literaturproduktion, Verhältnis von Theorie und Praxis

---

1 Teilvorabdruck (Teil IV) in: Bibel und Liturgie 65 (1992) 14-21.



bzw. Schule (Universität) und Leben, Solidarität mit Theologen/innen in Konflikten (E. Drewermann, S. Schroer ...) usw.

2. Im theologisch-kirchlichen Bereich ist immer wieder zu erleben, dass man von *spekulativer Normativität* ausgehend und von *der reinen Lehre* her die Wirklichkeit "sieht" und interpretiert, aber die Doktrin nicht von den Bedingungen der Realitäten her. Es wird allzu leicht formuliert, wie es sein sollte, ohne auch genügend zu fragen, ob man kann und vermag, was man sollte und müsste. (Für viele Frauen und Männer, vorab für Jugendliche, ist damit Kirche schon vielfach "daneben".) Eine praxisferne "Theorie" ist m. E. allerdings nur noch spekulative "Wahrheit", während eine zuverlässige hilfreiche Theorie stets auch geerdet ist in die Welt der Menschen, in den Humus (Dreck) der Wirklichkeit. — Aber akademisch spekulative Ideale und moralische Höchstpreise können sich nur jene leisten, die nicht handeln müssen; und jene, die die praktischen Kosten nicht selber zu den von ihnen vertretenen Höchstpreisen übernehmen. Das sind die heimlichen Fallen aller "Lehrämter", nicht nur in der Kirche. Sie erinnern zuweilen an die Art und Weise, wie weiland Gretchen schwärmerisch über Glück und Liebe nachsann ... allerdings, bevor ihm Faust "in der Tat" begegnet ist. Idealität verkommt leicht zu einer Fiktion von Wirklichkeit, die wir zwar gerne imitieren (theologische Literatur!), dabei aber kaum merken, dass es Mauern sind, aus denen es gilt, auszubrechen und durchzubrechen zu neuen Erfahrungen. — Im Zusammenhang mit unserem Tagungsthema sei die Frage deponiert, ob der Bankrott des Kommunismus als System nicht auch als Bruch zwischen Idealität und Realität zu sehen ist, zerbrach doch das marxistische Wahrheitssystem am katastrophalen Scheitern der realsozialistisch gelenkten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Praxis.

3. Aber auch die andere Mauer-Gefahr ist zu sehen, nämlich jene des *platten Pragmatismus*, der sich selber gegenüber — was Herkunft, Gegenwart und Zukunft des Handelns betrifft — bewusstlos oder arglos bleibt. Die Macht von Interessen, Umständen und Vorurteilen sowie des Machbarkeits-Mythos diktiert das Verhalten, gegen die das Wünschenswerte keine Chance hat. Es besteht die Gefahr, dass die pastoralen Absichten von pastoral-fremden Rücksichten diktiert werden. Pragmatismus, der sich opportunistisch nur mehr an Zweckrationalität orientiert, hat für herausfordernde Kriterien und weiterführende Perspektiven keine Augen mehr, ähnlich wie ein Flugzeug nur in Distanz zum Boden fliegen, Strecken überwinden und eine Übersicht über ein grösseres Gelände gewinnen kann; ansonsten zerschellt es an dem, was es überwinden sollte. Erfahrung dagegen verbindet den Realitätsbezug mit Wirklichkeitsverarbeitung. Ist es nicht ein Teil des Problems in der Kirche, dass wir bei vielen Fragen von Tradition, Spi-



ritualität und Rollenbildern so sehr geprägt sind, dass sie nicht nur hinderlich sind, neue Erfahrungen zu verdauen, sondern schon das bloße Aufkommen von neuen Erfahrungen und Fragen verhindern? Sie verkleben mehr die Wirklichkeit, als dass sie Zugänge zur Realität bieten und uns für sie öffnen.

Im übrigen bleibe nicht unerwähnt, dass dieses Wirklichkeits-Verständnis als Erfahrung seine tiefe Bedeutung für das Verständnis der Kirche und ihre sakramentale Dimension hat. Die theologische Tiefe der Kirche ist eben keine sakrale Sonderwelt (Idealität), sondern eine sakramentale Dichte, in der die konkrete Wirklichkeit und das Volk Gottes zum Zeichen für das heranbrechende Reich Gottes werden, zum Ort, wo Gott in Solidarität den Menschen nahe sein will. — Und letztlich war auch die grauenhafte Karfreitagserfahrung selbst für Jesus kein Weg über eine gedachte Idealität, sondern mitten durch die furchtbare Realität des Kreuzes (durch den Un-Sinn des Karfreitags) hindurch.

4. Wenn nun im folgenden der Versuch von Optionen oder wenigstens von Elementen einiger Optionen — ("Bausteine": auch schon Mauerbau?) — gewagt wird, dann ist darauf zu achten, dass Erfahrung im umfassenden Sinn sowohl Wirklichkeitszufuhr (Realität) als auch Wirklichkeits-Verarbeitung (Theorie) im Blick auf den weiteren Weg im gesellschaftlichen Ambiente meint. — Das *Grundanliegen* oder die handlungsorientierte Grundoption ist eine Kirche, die sich für eine Solidaritätspraxis mit und unter den Menschen und ihre Welt verbraucht ("Politik") im Vertrauen auf die Solidarität Gottes, die uns in Jesus eröffnet und zugelebt worden ist ("Mystik"). Beide "Pole" sind innerlich aufeinander bezogen und untrennbar miteinander verschränkt.

Wie könnte nun eine solche Grundoption in der Spannung zwischen Idealität und Realität für Sie und für mich als selbstverantwortlich Handelnde (Subjekt!) in gangbare Optionen entfaltet werden, damit Mauern heute fallen oder wenigstens abzubröckeln beginnen — trotz der vielen Mauern, die neu gebaut werden und sich immer wieder neu auftürmen, auch zwischen uns und in uns selber (die grossen Mauern haben mit unseren "kleinen Mauern" zu tun).



## II. Grundlegende Vergewisserung in der Spannung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie: Option für die Einheit von Menschendienst und Gottesdienst als Horizont für das Handeln von Christinnen und Christen

### 1. *Wie lautet der Auftrag?*

In einem Artikel in *Lebendige Seelsorge* (Jg 37, 1986) mit dem Titel "Volkskirche und Service-Kirche" setzt sich Kurt Krenn kritisch mit dem Integrationsmodell der Volkskirche auseinander und pocht auf das Identitätsmodell: "Man hat sich oft abgewöhnt, den Zusammenhalt der Kirche auf den Kriterien der Wahrheit des Glaubens gegründet zu sehen. Die Wahrheitsfrage ist oft keine Frage mehr. Der Zusammenhalt der Kirche wird mit dem Schwerpunkt gemeinsamer, oft nichtreligiöser Interessen konstruiert. Die motivierende Mitte ist nicht mehr der Glaube mit seiner Wahrheit .., die Mitte sind nunmehr rein humane Regeln und Interessen" (223). Diese Sorge kann ich verstehen. Doch seine Antwort nimmt sich selbst die Frage und damit den Wirklichkeitsbezug, denn er meint: "Damit kommen wir zu jener heute längst notwendigen Antwort, dass die Kirche durch ihre Wahrheit und durch den Gehorsam gegenüber dieser Wahrheit Bestand hat ... wenn ihr Innerstes von den konkreten geschichtlichen Abhängigkeiten *unberührt* bleibt. Diese Bedingung erfüllt sich jedoch nur dann, wenn eine ungemachte, d. h. göttlich gestiftete, Wahrheit die Kirche ... rechtfertigt." (224). — Das Innerste der Kirche ist demnach nicht Geschichte und damit weder menschlich noch gesellschaftlich zu verankern. Welche Chance hat dann noch "Transzendenz"?

Im Anschluss an diese ausgewählten Zitate ist die Frage zu stellen, ob es genügt, die Gottesfrage so zu stellen, dass die Menschenfrage in den Hintergrund tritt und Realität überhaupt verschwindet. Ist das nicht auch die Mühe mit traditionalistischen Interpretationen des Christentums, die Gottes Heilshandeln absolut an den Wortlaut einer Doktrin oder an den wortwörtlichen Wortlaut der Bibel fesseln wollen oder (um die autoritäre Variante zu nennen) an das die Wahrheit garantierende kirchliche Lehramt. Gerade in Zeiten der Verunsicherung und Mauerbrüche sucht man Stellvertreter/innen, die abnehmen und wegschaffen, was verängstigt und verunsichert.

Diesen mehr fundamentalistischen Strömungen gegenüber ist andererseits das andere Extrem zu vermeiden (und ich denke dabei an die Theologie, Religionspädagogik, Pädagogisierung der Liturgie usw.), nämlich die Reduzierung des Glaubens und christlicher Hoffungspraxis auf Ethik. "Mit Ethisierung des Offenbarungsglaubens ist jene Tendenz angesprochen, in welcher der christliche Glaube auf ein



Symbol für konkretes und soziales Verhalten reduziert wird, der Glaube nur in seiner Zweckmässigkeit als Motivressource oder Orientierungsmodell für bewusstes Engagement verrechnet wird, wobei die Wahrheitsfrage und damit letztlich die Gottesfrage verlegen vertagt wird und abhanden kommt" (Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 230).

In dieser Spannung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie ist die polare Einheit von Mystik und Politik eine entscheidende Option, die Spiritualität von Christinnen und Christen heute prägen sollte.

Angesichts der säkularen Herausforderungen und der unübersehbaren Bedrohung des Humanum (wenn Solidaritätsstrukturen zusammenfallen und z. T. die naturalen Voraussetzungen für Christsein) ergeben sich die Dienstanweisungen an die Christen und Christinnen bzw. an die Kirche(n) erst aus der Kreuzung dieser beiden Linien, aus dem Koordinatensystem des "vertikalen" Gottesdienstes und des "horizontalen" Menschendienstes. Für eine christliche Lebensgestaltung – und ihr hat Kirche zu Diensten zu sein – sind die Orientierung und Verankerung in der Botschaft Jesu und in ihren Hoffnungsressourcen und aber auch das unverdrossene Hinausgehen an die Hecken und Zäune des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens die beiden bestimmenden Pole. – Aber damit fangen die Fragen erst konkret an.

## 2. *Diakonische Kirche bzw. aktuelle Dienstanweisungen an die Solidaritätspraxis von Christen/innen*

Wo liegen die Handlungsfelder für eine diakonische Kirche? Wo sind Christinnen und Christen zu Solidaritätsschritten und zu praktischem Christen-Mut aufgerufen?

Skizze (für die Spannungsweite des Ernstfalls von Christsein):

– Politische Diakonie – die Not mit und durch Systeme und Ordnungsstrukturen (Armut an elementaren Lebensbedingungen): Zu denken ist dabei an die Wirtschafts(un)-Ordnung, an den Hunger in und die ungerechten Lebensverhinderungen in der Dritten Welt. – Im Blick auf die gefallenen und neuen Mauern in Osteuropa bzw. in Europa ist zu sagen, dass nach dem Jubel und der Freude über den "Mauerfall" und über den Zusammenbruch der Systeme in Osteuropa neue Mauern sichtbar werden und sich aufürmen: Nationalismus; Minderheitenprobleme: Ausgrenzung von kulturellen, religiösen und politischen Minderheiten; regionale Unabhängigkeit und neue Gesellschaftsstrukturen ...

– Präventive Diakonie – in Sorge um den Frieden und die Schöpfung (Armut an Zukunft und Um-welt): Abrüstung, Ächtung des Krieges ...



Formen präventiver Diakonie sind der "Konziliare Prozess für Gerechtigkeit und Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" (Halbjahr: Entschuldungsinitiative in der Schweiz 1991) ...

— Kommunikative Diakonie als (sich) mitteilende Solidarität — angesichts Isolation, Vereinsamung und Beziehungsnot (Armut an Mit-Welt bzw. an Beziehungen und Gemeinschaft), obwohl Wissen und Information wächst.

— Therapeutische (heilende) Diakonie — in seelischer und körperlicher Not. Auch das ist eine "unendliche Geschichte".

— Kulturelle/ethische Diakonie — in der Auseinandersetzung um tragende Werte und Solidaritätsstrukturen: Was heisst Solidarität in einer Zeit extremer Individualisierungsprozesse? Spannung zwischen Autonomie (Freiheit) und Bindungsbereitschaft. Welches sind die ethischen Grundlagen für einen universalen und verbindlichen Humanismus — vor allem angesichts des Zugewinns an Rohstoff "Freiheit" im Osten, der ja inhaltlich und situationsgerecht gestaltet sein will und nicht zu einer formalen leeren Hülse verkommen darf. Welches sind die Solidaritäts-Strukturen, die offen für Zukunft und Zukunft eröffnend sind? Und wenn nun die Menschen in Osteuropa frei geworden sind, ist damit das eingetrichterte Denken (Egalitarismus: Anpassung an die verordnete und allgemeine Durchschnittlichkeit) mit den Normen und Gewohnheiten schon überwunden? Das Leben im Käfig garantierte einen Rahmen, dessen Sicherheit und dessen wenn auch kleine Rationen vermisst werden können, wenn das Leben ausserhalb des Käfigs unkalkulierbar nach eigener Initiative und Motivation ruft. Wird nun jeder homo sovieticus die neue Freiheit konstruktiv nutzen oder nur andere Feinde suchen und sich in einen Zyklus destruktiver Konfrontationen verlieren? Ist der innere Totalitarismus (Mauern!) schon überwunden, wenn die äusseren Mauern fallen? — Und können die Menschen in Osteuropa bei uns im Westen lernen, ob und wie mit dem "Rohstoff" Freiheit umgegangen wird? Sind die elementaren Krisen nicht auch Herausforderungen und Kritik an uns?

— Religiöse Diakonie — angesichts Sinnkrise und Glückssuche des heutigen Menschen.

Wie nun Kirche bzw. Christinnen und Christen angesichts dieser Herausforderungen sich verhalten sollen, ist für mich nicht expertenhaft zu beantworten; ich sehe kein Patentrezept. Allerdings ist das Modell des geschlossenen Katholizismus (wie in den deutschsprachigen Ländern im letzten Jahrhundert) oder gar Re-Evangelisierung als Heimholung der Gesellschaft ins Mutterhaus Kirche ohne gesell-



schaftliche Voraussetzungen. Diese Modelle sind nicht verkrampft zu restaurieren; man soll sie auch nicht gesundbeten.

Allerdings sind Christen und Christinnen aufgerufen, sich einzumischen und einzubringen, wenn es nun um eine veränderte Innenarchitektur dieser Welt geht: (um im Bild zu bleiben) also Schutt wegschaffen helfen, Baugrund neu vermessen und Fundamente legen und dann für Menschen bewohnbare Häuser, Parkanlagen und verkehrbare Wege und Strassen bauen. Sie könnten bei den schier unüberwindlichen und Mut zerbrechenden Schwierigkeiten sogenannten langen Atem entwickeln, Unverdrossenheit und Solidarität verstärken helfen. Und die Kirche? Ihre Aufgabe ist eher indirekter Art: z. B. das Vergessen zu verhindern, dass nicht vor lauter Bauplätzen im Osten die vielleicht noch bedrohlicheren Bauplätze der Welt in Zentral- und Südamerika, in Afrika usw. in zynische Vergessenheit geraten, dass Solidarität in einer Zeit des zunehmenden Individualismus als Voraussetzung menschlicher Gemeinschaft in ihr Recht eingesetzt und neue Solidaritätsstrukturen unermüdlich erprobt und gesucht werden. Aber steht sich dabei die Kirche nicht selber im Wege? Wie sollte Kirche sich verhalten, wenn Christinnen und Christen der Zumutung entsprechen wollen, selber Subjekt der Geschichte und eines solidarischen gesellschaftlichen Miteinanders zu werden?

### **III. Spannung zwischen Ereignis oder Institution Option für eine synodale Kirche: "Wir sind das Volk Gottes"**

#### **1. Zur Frage**

Kirche definiert sich nicht zuerst über eine Doktrin, sondern auf praktische Weise. Die Gesellschaft nimmt Kirche nicht über das Selbstverständnis ihrer Insider wahr oder über ein Idealbild, sondern beobachtet die empirisch-reale Kirche. Werden die Menschen in Osteuropa von und bei der Kirche Anschauungsunterricht erhalten können, wenn sie plötzlich mit ideologischem Pluralismus, Dezentralisierung, Kontrolle von Macht sowie mit demokratischen Prozessen konfrontiert werden und aus einem dirigistischen Kommandosystem in eine freiheitliche Ordnung entlassen sind? Erleben sie Kirche koalitionsfähig, wenn es um Fragen von Vergangenheitsbewältigung, nationale und internationale Solidaritätsstrukturen (Sozialordnung), um Ökologie und Ökonomie, um Erziehungsziele und Medien sowie um das kulturelle Gestalten des gesellschaftlichen Miteinanders geht, wenn neue Kriege und Separatismus Mauern bilden und tödlichen Hass säen und Kon-



sum-Hunger und Nachholbedarf auf eilige und ungebremste Befriedigung drängen etc.?

Wie steht es um das Ethos von Freiheit bzw. die Spannung zwischen Autonomie und Solidaritätsverpflichtung, um gleiche Rechte und gleiche Wünsche von Mann und Frau, um Subsidiarität und Partizipation, um Gerechtigkeit und Konfliktregelungen (Schiedsgerichtsbarkeit) usw. in der Kirche selbst, alles doch Eckwerte kirchlicher Soziallehre, an denen die Gesellschaft praktisch ablesen könnte, was Kirche meint und als ihren Beitrag verkündet. Lässt sie die gesellschaftlichen Aufbrüche bei sich selber aufkommen?

Nachdem die Menschen im Osten ihre Fesseln und Zwingburgen gebrochen haben, aus z. T. jahrhundertealter Angst sich befreit haben ..., ist unvorstellbar, dass sie nun in einen engen kirchlichen Pferch wechseln wollen.

Gibt es nicht auch durch Hunderte von Jahren zementierte Mauern in der Kirche: Trennung von Klerus und Laien, Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, keine institutionellen Dialog-Instrumente im Sinne mitverantwortlicher Partizipation, kaum Pluralismus-Fähigkeit, Toleranz und dafür Versöhnungsinstrumente in Konflikten usw. Der Vision von einer schwesterlichen und brüderlichen Kirche (Volk Gottes!) entspräche auf der Ebene von Handeln und Entscheiden die Option einer synodalen Kirche. — Bewusstseinsmässig ist ohne Zweifel in kurzer Zeit ein weiter Weg beschritten worden. Aber institutionell ist die Kirche in vorkonziliärer Struktur gefangen und strebt ins letzte Jahrhundert zurück. Die institutionellen Fragen sind idealistisch (Berufung auf das spirituell Gemeinsame) vernachlässigt worden.

## 2. Leitbild einer synodalen Kirche: "Wir sind das Volk Gottes!"

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir kirchenintern mit bisher einmaligen *Synoden* in den verschiedenen Ländern Erfahrung machen können (wie z.B. die Synode von Würzburg) oder mit *Diözesansynoden* (Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim, Augsburg ...). — Bekanntter aber sind die in regelmässigen zeitlichen Abständen vom Papst einberufenen *Bischofssynoden*.

Aber, diese Synoden lassen keine echte Partizipation zu und ebenso wenig das Subsidiaritätsprinzip, das in der katholischen Soziallehre vehement verfochtene Prinzip. Überdies wird eine zentralistisch übersteuerte Kirche dem Gedanken der Kirche als Leib Christi und als Volk Gottes und überdies der kirchlichen Gemeinschaftsform, wie sie in den ersten christlichen Jahrhunderten selbstverständlich war, nicht gerecht. Dem könnte eine synodal strukturierte Kirche eher entspre-



chen. — Beim *synodalen Modell* handelt es sich um eine gegenseitige Verschränkung und Bindung der charismatischen und lebendigen Vielfalt (Basis!) mit den unverzichtbaren Diensten der Einheit im Glauben und Beten auf allen kirchlichen Ebenen (Hierarchie: Pfarrer, Bischof, Papst). Theologische Grundlage ist die pneumatische Dimension von Kirche, wonach alle getauften Frauen und Männer Kirche sind und als Volk Gottes Zeichen und Sakrament für die Vereinigung der Menschen mit Gott und miteinander (*Lumen gentium*).

Dabei geht es um die in den unterschiedlichen Bereichen und auf den verschiedenen Ebenen der Kirche auszuprobierenden synodalen Strukturen der Mitverantwortung, deren Zweipoligkeit einer doppelten Repräsentanz oder "Stimme" entspräche: jener von "oben" und jener von "unten". Praktisch würde das heissen, die Kirche als gegliederte Gemeinschaft oder Organisation so zu gestalten, dass die Verantwortung der "Basis" und die Verpflichtung der Dienstträger in der Kirche gegenseitig aufeinander bezogen und bei Entscheidungen aneinander gebunden sind. Es sind somit polare Gemeindemodelle, diözesane und weltkirchliche Strukturen gemeint, in denen z. B. der Pfarrer bzw. der Bischof und die Pfarrei bzw. die Diözese in ihrer jeweiligen unübertragbaren Eigenständigkeit aufeinander verwiesen sind und miteinander verknüpft. Warum, ist zu fragen, sollen nicht kirchliche Organisationsformen in Erfahrung gebracht und sozusagen experimentiert werden dürfen, in denen weder gegen den Willen einer Gemeinde noch gegen den Willen und die Verantwortung des Pfarrers bzw. des Bischofs Sach- und Personalentscheidungen getroffen werden, die möglichst einvernehmliche, wenn auch nicht konfliktfreie Lösungen nahelegen? Warum soll es rechtens sein, dass vom Vatikan gegen den Willen der Mehrheit eines Bistums ein Bischof aufgezwungen wird? Ist das übrigens nicht auch ein Verstoß gegen die kirchliche Tradition? Alle wissen doch: Mitsprache bei Bischofswahlen war in den ersten christlichen Jahrhunderten noch selbstverständlich. In diesem Sinn dürften wir heute ohne Hemmung Traditionalisten sein. Denn die "guten" bzw. konsequenten Traditionalisten sind nicht jene, die im letzten Jahrhundert oder im 16. Jahrhundert mutwillig und theologisch unbegründet stoppen, sondern jene, die den ganzen Schatz der kirchlichen Tradition bis an ihre Ursprünge und biblischen Quellen zurückverfolgen und ernstzunehmen gewillt sind.

Um Missverständnissen vorzubeugen: mit synodaler Kirchenordnung ist weiss Gott keine Kirche ohne Papst, ohne Bischöfe und Pfarrer gemeint, wohl aber nichts weniger als die Überwindung einer institutionell-empirischen Kirche ohne Volk Gottes, ohne die sog. Laien. — Wenn die "Laien" zutiefst als Christen zu definieren sind, und wenn getaufte Frauen und Männer mit den kirchlichen "Amtsträgern" zu-



sammen Kirche sind, dann stellt sich auch empirisch und institutionell und nicht nur spirituell die beunruhigende Frage gleicher "Bürger-Rechte" in der Kirche. Dabei geht es um echte Mitverantwortung und Partizipation, die über die ersten Ansätze "kompetenzloser" Räte und über den institutionellen Status der Laien als "unmündige Kinder" hinausgehen. Das ist mit synodaler Kirchenordnung gemeint. Natürlich werden damit "heisse Eisen" berührt wie z. B. Gleichberechtigung, Mitentscheidung und Lehramt (*sensus fidelium*), Ausschluss verheirateter Männer (ausser Diakonat) und der Frauen vom kirchlichen Amt, Zölibat, Gemeindemodelle ... Heiss werden aber diese "Eisen", weil sie in der Kirche nicht im offenen Gespräch und im fairen Streit gekühlt werden und weil dafür keine Instrumente vorgesehen sind. Synodale Kirche ist Selbst-Verpflichtung zum Dialog, auch in seiner harten Währung (Streit, Konflikt). — Innerkirchliche Schrebergärten oder Reservate für Laien genügen nicht mehr; Partizipation aufgrund von Taufe und Firmung ist bei der Sendung der Kirche angesagt, aber auch bei den Entscheidungen innerhalb der *Communio* der Kirche. Denn: wir alle sind das Volk Gottes! Es ist ein häretischer Widerspruch, die Laien im Bereich der *Missio* zu rufen und in Pflicht zu nehmen und sie bezüglich der *Communio* in die Unmündigkeit abdrängen zu wollen (zu "exkommunizieren"). — Nimmt aber auch die Pastoral der Kirche Realität wahr; oder verharrt sie in pastoraltheologischem Mauerbau? Welche pastoralen Wege empfehlen sich einer Kirche, die praktischen Christen-Mut motivieren und begleiten will?

#### IV. In der Spannung zwischen "aktiven" Anhängern und "passiven" Mitgliedern: Option (Plädoyer) für eine multiforme Pastoral

##### 1. Zum Problem

Die Phänomene sind sattsam bekannt: Kircheneskapismus, Distanzierung in einer Zeit, die wir mit einem starken Drang zu Konsum und Individualismus — etwas verallgemeinert — charakterisieren. Individualität tut not, Rückzug in private Lebenswelten bedeutet Mauerbau. Konsumismus als eindimensionale Lebensgestaltung ist Mauerbau im Garten der eigenen Seele. Gegen eine konsumistische Beliebigkeit, aber auch gegen alle idealistisch gewalttätigen Formen einer nur normativ vorgehenden Pastoral wird ein Plädoyer für eine multiforme und variable Lebensbetreffnis-Pastoral abgelegt. Was ist damit gemeint? Dahinter steht die Frage: Was ist der Kirche in einer sich differenzierenden Gesellschaft für das pastorale Handeln insgesamt zu empfehlen? Wie soll die Kirche ihre kritisch-prophetische Präsenz angesichts



der Prozesse in unserer Welt konkret umsetzen? Pastorales Handeln der Kirche dient der Motivierung und Begleitung von Christinnen und Christen. Das definiert diakonische Pastoral. Allerdings: alle kirchlichen Versuche, feste Burgen zu bauen und die Menschen gleichsam in die Festung zurückzuholen und sie kirchlich umfassend zu "vergesellschaften" (sozialisieren), haben gesellschaftlich keine Voraussetzung mehr.

Dabei kann die Bindung an die Kirche nicht mehr disziplinarisch aufgenötigt werden; die Bindung geht vielmehr über das autonome Subjekt bzw. über die Selbstbestimmung der einzelnen Menschen. Es stellt sich nun die Frage, wie man pastoral darauf antworten kann, ohne einerseits das pastorale Grundanliegen zu verraten und andererseits die Menschen durch eine rigorose Pastoral zu verscheuchen (den glimmenden Docht auszulöschen).

Helfen pastorale Alternativen wie "Volkskirche oder Entscheidungskirche", Pfarrei oder Gemeinde, nominelle Kirchenmitgliedschaft oder Praktizierende, ungefragt Getaufte oder bewusst Entschiedene, politische oder mystische Christen/innen, Massenkirche oder Kleine Herde, Servicekirche oder Umkehr-Pastoral, Anpassung (Integration) oder Widerstand (Identität), aktive oder passive Kirchenmitglieder, Normalseelsorge in der Gemeinde und Spezialseelsorge und dergleichen mehr? Helfen pastorale Monokulturen in einer pluralistischen und höchst mobilen Gesellschaft? Geht es nicht auch hier um Pluralismusfähigkeit?

## 2. *Zur These einer diakonischen Lebensbetreffnis-Pastoral*

In der Spannung zwischen der gesellschaftlichen Situation und der unübertragbaren Aufgabe, die Frohe Botschaft vom Heil in und durch Jesus Christus unter den Menschen zu bezeugen, kann die Kirche nur in vielfältigen Formen ihrem pastoralen Dienst nachkommen; und zwar dadurch, dass sie in vieldimensionaler Dichte (Nähe und Distanz) an den Lebens-Brennpunkten der Menschen erreichbar und präsent ist.

*Praktisch* bedeutet diese These von der Lebensbetreffnis-Pastoral (man mag dafür "multiforme oder pluralitätsfähige Pastoral" sagen), dass sich die kirchliche Pastoral gelassener und phantasiereicher auf die unmittelbaren gesellschaftlichen Gegebenheiten (Individualisierung, Pluralität, Mobilität ...) und die menschlichen Situationen in guten und in bösen Tagen einlässt. *Diese* Üppigkeit des Lebens bestimmt die ambivalente Vielfalt der pastoralen Wege und ihrer Dichte, nicht kirchliche Erfüllungs-Erwartungen und möglichst integrale Erfassung durch eine pastorale Mastkur, die vielen nicht bekommt.



Mit anderen Worten: Es gibt graduell sehr unterschiedliche Intensitätsgrade der religiösen Praxis und der Nähe und Distanz zur Kirche. Für die Kirche kann somit kein Katalog von zu erfüllenden Maximalforderungen Mass-Stab sein für ihr pastorales Handeln. Sonst betreut sie in der Tat dauernd und nur noch die schon "Bekehrten" und geht nicht mehr vor die Kirchentüre an die Hecken und Zäune des Lebens. Wenn wir uns hinter der Kirchentüre verstecken (z.B. nur noch Liturgie) und uns nicht vor die Kirchentüre begeben (Verkündigung) und unter und mit den Menschen sind (Koinonie-Diakonie), dann entartet Kirche selber zum Mauerbau.

Mit dem Plädoyer für eine Lebens-Betreffnis-Pastoral oder Pastoral an den Lebensbrennpunkten ist das Wort nicht einer Zielgruppenpastoral oder gar der Standesseelsorge geredet (wie sie früher sinnvoll gewesen sind). Vielmehr handelt es sich darum, dass das Wort Gottes überall dort zum Leben ermutigend, das Leben in seiner Tiefe deutend und vor allem auch heilend den Menschen entgegenkommt (ankommt), wo Menschen Erfahrungen des tiefen Glücks, des Gelingens, der Dankbarkeit und der Freude, aber auch des Scheiterns, des Zweifelns, des Zerbrechens und der eigenen Grenzen und Abhängigkeiten machen, wo sie bei bestimmten Anlässen Orientierung, Unterstützung, Hilfe und vielleicht ein verständnisvolles Wort des Trostes brauchen (Trösten wir, wo es zu trösten gilt). Das bedeutet im Sinne einer diakonischen Pastoral, mit jenen auf dem Weg sein, die Höhe- und Tiefpunkte ihres Lebens erfahren (Sakramente!), die in Krise und Krankheit geraten sind, die der Beratung bedürfen, die sich in materieller, körperlicher oder seelischer Armut befinden, die in der Öffentlichkeit und im Beruf Verantwortung tragen, die geschieden sind, die Kinder allein erziehen usw. Wem diakonische Pastoral am Herzen liegt, wird dorthin gehen, *wo* die Menschen *sind*, und so zu ihnen gehen, *wie* sie *sind*.

In diesem Fall ist nicht nur die Pfarrei pastoraler Normalfall; ebenso zu gewichten wären in der Planung, Prioritätensetzung und Personaldisposition zum Beispiel auch die pastorale Präsenz in Krankenhäusern, Spitälern, Pflegeheimen, in der Welt der Arbeit und Industrie, im Wissenschaftsbetrieb und Bildungsbereich, beim Militär, im Sektor Freizeit und Reisen, bei der Beratung und bei Selbsthilfegruppen, bei sozialen Werken, um nur einige zu nennen. Das Leben ist der Ort für plurale Seelsorge, nicht die organisierte Kirche. Ort und Instrument sind nicht zu verwechseln.

Die Kirche würde dadurch in ihrem pastoralen Konzept bewusst jenen Rechnung tragen, die punktuell gelegentlich oder nur an den sogenannten Lebenswenden den Kontakt zu ihr suchen und auch wollen;



aber ebenso jenen, die einen stärkeren und engagierten Bezug zu ihr praktizieren. Wenn sich die Gesellschaft schon in einem Differenzierungsprozess befindet, kommt die Kirche ohne eine differenzierte bzw. vieldimensionale (multifunktional, sagt die Wissenschaft) Pastoral wohl kaum aus. Denn die Menschen bestimmen die Formen und die Intensität ihrer Mitgliedschaft (auch) in der Kirche und damit die Zugangswege zu ihnen. Für die Pastoralplanung heisst dies, dass kein grosser Verlass auf herkömmliche Strukturen ist. Das pastorale Wirken wird sich demgegenüber viel stärker auf der personalen Ebene der Interaktion bzw. der Beziehungspflege ereignen. Je personenorientierter aber kirchliches Leben geschehen will, um so personalintensiver wird gemeindliches Leben und pastorales Handeln werden müssen (Ehrenamtlichkeit!). — Das heisst: Auch wenn die Menschen sich partiell oder nur auf gelegentliche Kontakte reduziert auf Kirche einlassen oder sich "distanzieren", so darf die Kirche selbst sich nicht von den Menschen distanzieren. Sie ist für die aktiven Anhänger und für die passiven Mitglieder da.

### 3. *Theologische Vergewisserung*

Im Klartext bedeutet dies, *keine Chance aus einer rigorosen "Alles oder Nichts"-Haltung heraus zu verspielen*. So werden die Seelsorger und Seelsorgerinnen und alle, die mit ihnen das pastorale Leben mittragen, dankbar sein für alle, die sich zur aktiven Anhängerschaft der Kirche zählen, aber auch offen und erreichbar sein für alle, die mehr oder weniger "nur" Mitglieder sind. Aufgabe der Kirche ist es, zu säen, nicht das Wachsen zu forcieren und die Ernte einzuheimsen oder gar die Herde in weisse und schwarze Schafe einzuteilen. War das nicht schon zur Zeit Jesu so? Es gab jene, die er in seine Nachfolge rief, er berief Apostel, es gab eine Jüngerschar, Sympathisanten, wandernde und sesshafte Anhänger, Skeptische, Heilsbedürftige, Suchende, Berechnete, Gegner... (Vgl. H.J. Venetz, Kirche — gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?, in: Diakonia 19, 1988, 15-26). Und Jesus hat niemanden ab- oder weggewiesen, sondern bei der Lebenssituation der Menschen angeknüpft.

Es geht somit nicht um umfassend erfassende Kirchlichkeit, sondern um Christlichkeit als vertieften Lebensgewinn. Wenn dem so ist, dann sind alle kirchlichen Berührungspunkte vor dem Leben in seinen Höhen und abgrundtiefen Brüchigkeiten als Mauern zu überwinden. Die Kirche will zu den Menschen, weil der Gott Jesu dort befreiend und heilend "ankommen" will. Ansonsten funktioniert Kirche allzuleicht nur unter klinischen Bedingungen.



*Abschliessend in Kurzform:* In einer inhomogenen Gesellschaft kann die Kirche nicht homogen wirken wollen, wenn sie sich nicht zurückziehen, sondern zu den Menschen will. Dann wird sie neben den aktiveren Formen der Kirchenmitgliedschaft auch den eher distanzierteren Christen und Christinnen, die sich grundsätzlich der Kirche zugehörig erklären, positiv bejahen und offen begegnen. Eine solche Pastoral wird die unterschiedliche Distanz als gelegentliche Nähe und als punktuelle Begegnung gestalten. Ist aber eine solche Pastoral als Diakonie nicht doch eine Fiktion?

Ergeben sich daraus situative Optionen für mich persönlich bzw. für die einzelne Christin und den einzelnen Christen (Optik des Subjekts). Oder anders gefragt: Wo stehe *ich* persönlich angesichts der Erfahrung von Erfolglosigkeit und verdunstender Hoffnung (und angesichts der bisherigen Optionen)?

## **V. In der Spannung zwischen dem hohen Anspruch und der Erfolglosigkeit der eigenen Bemühungen: Option für die unverdrossene Treue zum Anliegen**

### *1. Zur Frage*

Alle unsere Überlegungen zu den aktuellen Dienstanweisungen an die Christinnen und Christen sind einem hohen Anspruch verpflichtet. Wenn Mauern fallen und vergessene Mauern plötzlich wieder sichtbar werden (wie z.B. Nationalitätenprobleme, Vorurteile und Fremdenhass, Pluralismus der Weltanschauungen und der Ordnungssysteme, Überlebensängste bei Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und Armut) oder neue Mauern errichtet werden (Konsumismus und Wettbewerb), dann kann man ob der geringen Möglichkeiten angesichts gewaltiger Herausforderungen mutlos werden und den Schnauf verlieren. Erfolglosigkeit wird zur zermürbenden Bedrohung.

Auch in der Kirche erleben wir die Spannung zwischen einem hohen Anspruch (Kirchen-Bild) und unseren kümmerlichen Versuchen seiner Verwirklichung (Kirchen-Realität). Zudem erleben wir Kirche gesellschaftlich wenig oder kaum gefragt.

Zu dieser Spannung möchte ich die Option für die unverdrossene Treue zum Anliegen (Auftrag) vertreten. Was kann man dazu, wenn auch für gewisse Ohren fast hausbacken formuliert, verantwortlich "stottern"?

Unsere Zeit kennt ganz spezifische Vorstellungen von Erfolg, Leistungsergebnissen, Glück, Resultaten und Renditen, Vorwärtskom-



men und Leistung. Und was wäre unsere Wirtschaft ohne Wettbewerb, der Sport ohne Siege und Preise. Fortschritt und Fortschrittlichkeit sind Markenzeichen — bis in unser Gefühlsleben hinein.

Auch die Frage noch dem Christsein hängt mit so etwas wie Erfolg zusammen. Dabei ist an die mit der Botschaft Jesu verbundenen Verheissungen zu erinnern, an den ethisch verpflichtenden Aufruf zur Nachfolge Jesu, mit den Perspektiven und Optionen praktischen Christen-Mutes usw. In diesem ganzen Feld ist auch die Sendung der Kirche sozusagen ziel- und "zweckgebunden", auf ein Ziel und auf eine Botschaft hin, die gleichsam zum "Erfolg" verurteilen, nämlich zum Dienst an der christlichen Tiefendimension von Kirche. Nein, Kirche und Christsein sind um ihrer Sendung und Hoffnungsperspektive willen ihrem "Erfolg" verpflichtet. Christsein ist keine Vertröstung auf das "Noch-nicht" eines ausstehenden Jenseits, sondern schon Ernstfall im "Schon-Jetzt" des Diesseits. All unsere Überlegungen über die praktischen Solidaritäts-Schritte als Dienstanweisungen Gottes an die Christen und Christinnen und letztlich über eine schwesterliche und brüderliche Kirche in einer synodalen Kirchen-Ordnung etc. machen auf den ersten Blick gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf die Verwirklichung (Erfolg) ihrer Anliegen zielen? Ist nicht Option als das Wünschenswerte in sich eine Erfolgskategorie? Ist damit "Erfolg" nicht zum Geheimnis und Masstab christlichen Handelns und kirchlicher Bemühungen erklärt?

## 2. *Was heisst schon pastoraler Erfolg?*

Kann das stimmen? Oder stellt nicht das bekannte Wort von Martin Buber, dass Erfolg keiner der Namen Gottes sei, unsere Überlegungen radikal in Frage? Welche Vorstellungen haben wir denn von Wirkung, Gelingen und Erfolg? Und warum setzt Erfolglosigkeit uns so schmerzlich zu? Wie wir darauf reagieren, verrät hintergründig unsere enttäuschten Erfolgs-Kriterien. Und ist in einer Zeit der rationalen Machbarkeit nicht jedes — auch persönliches Misslingen — Misserfolg; es wird doch subjektiv für Misserfolg haftbar, wer etwas Machbares nicht erbracht hat.

Ob nicht bei einer solchen Fragestellung die Spannung zwischen Idealität und Realität (wie in der Einleitung beschrieben) eine Rolle spielt. Vielleicht sind unsere Interessen und Kriterien auf eine solche idealistische Zielsetzung hin fixiert, dass wir nur von der perfekten Zielverwirklichung her denken und nicht auch den Weg (der Realitäten) dahin bedenken. Ob wir nicht auch im kirchlichen und pastoralen Handeln (die ja nicht einfach gleichzusetzen sind) oft so lösungsveressen auf perfekte Modelle hin agieren, weil wir den Widerstand der



Realitäten kaum auszuhalten gelernt haben und weil wir der Fein-Mechanik des Lebensalltags zu entfremdet und zu ferne sind? Entweder zieht man sich wehleidig vor der kalten Luft der Wirklichkeit in "Kuschelgruppen" oder in den Schmollwinkel zurück oder man verschreibt sich idealistischen Kirchenbildern und vergisst dabei, dass eine ideale Kirche nur auf totalitärem Wege zu "bauen" wäre (z.T. bei Bewegungen fundamentalistischer Art beobachtbar, aber auch durch viel "Schreiben"). Beide Extreme verpassten die Wirklichkeit und führten zu unüberwindlichen Mauern; aber es gelingt kaum, sich in konkreten und stets begrenzten Schritten in den Dienst von Optionen und Aufgaben zu stellen.

Es ist nicht zu übersehen, dass Erfolgs-Kriterien — auch im kirchlichen Bereich — mit einem ganzen Spektrum von persönlichen Motivlagen, Interessen, Abhängigkeiten und Kompensationen und mit beflissener Gefügigkeit bis hin zu seelischen Verwahrlosungen zu tun haben können. Mancher Miss-Erfolg liegt somit nicht allein an der Situation oder an der Institution, sondern auch in dem begründet, was in uns und aus uns selbst erpresserisch und mit Gewalt zum Stress, Aktivismus und zur Angst (ver-)führt. Hier liegen denn auch die Ursachen für absolute Kirchenbilder, ob sie nun "traditionalistisch" oder "progressistisch" begründet werden und für manche Formen der Kirchen- und Gesellschaftskritik, die nicht heilen, weil nur andere in Pflicht genommen oder beschuldigt werden.

### 3. *Theologische Vergewisserung*

In dieser Situation ist doch bei den neutestamentlichen Berichten über Jesus praktische Hilfe zu finden. Von Jesus her wird jede menschlich noch so aussichtslose und verlorene Situation zu einer Heils-Situation, selbst bei jenen, die sich gegen ihn stellten und seine Botschaft ablehnten. Er ist auf die Realität der Welt und der Menschen unmittelbar eingegangen und hat genau in diese Furchen und in den Humus des begrenzten, sündhaften, suchenden, kranken und ehrlosen... Lebens die Saat seiner Hoffnungs-Botschaft gesät und Heil hineingesenkt. — Er hat gesät und wachsen lassen (= Kurzformel für pastorales Wirken).

Für das Verhalten als Christen und Christinnen und ihr Handeln als Kirche könnte dies — angesichts der globalen Herausforderungen — bedeuten, unter allen Umständen Erfolg und Wirkung des Wirkens zu wollen und zu erzielen, aber nicht vom erwarteten Erfolg die Treue zum Auftrag abhängig zu machen. Wie im persönlichen und zwischenmenschlichen Bereich, so ist es auch im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich für das Handeln als Christen und Christinnen:



nicht Hoch-Zeiten der Auf- und Durchbrüche sind Zeiten der Treue, sondern Tief-Zeiten der Zusammenbrüche und Krisen und der unüberwindlichen Mauern.

Ist einander nicht deutlicher zu vermitteln, dass wir als Christen und Christinnen und im kirchlichen Handeln letztlich dem Wünschenswerten und Menschenmöglichen und nicht trotzig, zwanghaft oder verkrampft dem Machbaren verpflichtet sind. Dies vor allem deshalb, weil Christsein mit Menschsein, Lebensprozessen und mit der personalen Ebene zu tun hat. Da gelten nicht Erfolgskategorien, sondern die Gesetze des Reifens und des Werdens, der Freiheitsgeschichte, der Persönlichkeitsentwicklung, des Fortschreitens und des Rückschrittes, der Zweifel und Ängste, des Suchens und Wartens, des Gelingens und Scheiterns, der seligen Freude tiefer Glaubenserfahrungen und der nagenden Zweifel und der abgrundtiefen Gottesferne und Sinnleere ("Loch")... Da dürfen keine pastoralen Profis, Kirchenleute und auch nicht Theologen und Theologinnen indiskret etwas zur religiösen oder kirchlichen Reife drängen oder forcieren wollen. Die Gefahr ist immer wieder, dass wir uns für die Menschen so verantwortlich halten, wie es letztlich nur der Gott Jesu selber sein kann. Es gibt auch den kirchlichen und pastoralen Gotteskomplex, nämlich das Reich Gottes mit allen möglichen Mitteln herbeizuführen, anstatt es vom Gott Jesu her zu erwarten und uns auf dem Weg dahin zu verstehen. Vielleicht schiebt man sich zuweilen deshalb so macherisch und kontrolliersüchtig ("Erfolg") zwischen Gott und die Menschen, weil wir selbst gegenüber Gott und seinem (nicht messbaren) Wirken misstrauisch und letztlich ungläubig sind. Kann nicht manche kirchliche "Sicherheitspolitik" und Stellvertretungs-Anmassung — auch bei Theologen und Theologinnen — ein versteckter Hinweis auf einen subjektiven "Atheismus" sein, ein Hinweis, dass Gott abhanden gekommen ist oder dass wir ihm gegenüber in die Unachtsamkeit des Herzens abgerutscht sind. — Christen und Christinnen sind aber zutiefst Beschenkte — vom Gott Jesu her; von sich her dürfen sie deshalb auch etwas schuldig bleiben und letztlich doch alles wagen.

So abhängig wir — auf der subjektiven Ebene — von "Erfolg" sind, so scheint auf der Ebene des pastoralen Handelns und auch der seelsorglichen Rolle doch wichtig, nicht das von uns errechnete Resultat und auch nicht die zuweilen geradezu erpresserischen Rollenzumutungen der Umwelt zum Massstab werden zu lassen, sondern den Auftrag, den Jesus der Kirche vorgegeben hat, das heisst vom *Anliegen* her sein Handeln zu definieren, nicht zuerst vom (kaum messbaren) *Erfolg* (resp. der Erfolglosigkeit). Gerade wenn wir lernen müssen, dass der eigentlich Handelnde mit den Menschen der Gott Jesu ist, dann sollen und dürfen wir wohl "Erfolge" wollen, aber uns nicht



über sie absolut (totalitär) definieren und davon abhängig machen. — Formen, um das Anliegen unverdrossen zu vertreten, sind: Protest, Basis-Bewegungen, kirchliche Bürgerinitiativen, Theologen-Erklärungen, Frauenkirchentage, Luzerner Erklärung etc.

Das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen (Mt 13,24-30) gibt für unsere Frage einen feinen Hinweis. Aufgetragen ist zu säen, nicht die wachsende Saat krampfhaft nach Unkraut abzusuchen und dieses auszutilgen. Es hilft und heilt wohl kaum, etwas vorzeitig zur Reife (zum Erfolg) zu drängen. Es zeigt sich schon mit der Zeit, was gut und was weniger fruchtbar reift, was trägt oder verdorrt, was kommt oder verkommt, ob jemand über seine eigenen Verhältnisse blufft und angibt oder seine Begabungen eher unterschätzt. Auch im kirchlichen Alltag ist den Wachstumsgesetzen ruhig mehr zu vertrauen und zuzutrauen, als wir "machen" können und voreilig in gute oder schlechte Ernte einteilen. "Wachsen-lassen" ist ein pastorales und zutiefst christliches bzw. menschliches Grundmotiv.

Es "tröstet" das Bild von der Ähre. Wenn das Korn im dunklen Erdreich liegt und sterben muss, dann *weiss* es nicht um die fruchtbare Fülle der Ähre, aber es hat die *Kraft* dazu, dass die Ähre voll erblüht und reift. — Damit komme ich zum Abschluß — und letztlich sehr subjektiv und persönlich zu jedem einzelnen von uns.

## VI. Wenn sich unsere *Innerkirchlichen Naherwartungen verzögern*: Option für die meist kleinen Schritte grosser Optionen (bzw. den Langstreckenlauf als stets neues Auf-Brechen in Hoffnung): "Brich... auf und sei ein Segen"

### 1. Welche Strategien?

— Eine Strategie in der gegenwärtigen Kirchen-Situation ist — von der Kirchenleitung — *die restaurative Konzentration der Kräfte* und zentralistischer Anschmiedung an die oberste Kirchenleitung. Neu-Evangelsingierung Europas ist das missionarische Leitbild, wonach die Kirche nicht hinaus in die Herausforderungsfelder der Gesellschaft geht, sondern die Welt gleichsam in die Kirche zurückholen will (es ist das Modell des Katholizismus im letzten Jahrhundert). Aber die Menschen mit ihrem Freiheitswillen und Unabhängigkeitspathos wollen in einer hochdifferenzierten Gesellschaft nicht heim in die Kirche. Die Kirche muss hinaus — zu den Menschen.

— Weitere Reaktionsweisen — an der Kirchenbasis — sind die stille *Emigration* in eine passiv wirkende Mitgliedschaft oder der lautlose



Auszug. Da die Kirche ein zerstrittenes Bild abgibt und das Leben für manchen ohnehin genug der Mühen bringt, erleichtert man den Spannungsdruck zwischen der eigenen persönlichen Lebenswelt und der Kirche dadurch, dass man den Kontakt zu ihr lockert. Wie jüngste Umfragen in der Schweiz belegen, will man zwar zur Kirche gehören und fühlt sich ihr als Mitglied zugehörig. Aber für das subjektive Christsein meint über die Hälfte der Befragten, dass dies im Alltag ohne aktiven Kirchenbezug möglich sei. Auf die Dauer wird das zur Distanzierung weiter Kreise führen.

— Eine weitere Strategievariante — vor allem unter aktiven Anhängern — ist eine *schismatisierende Selbsthilfe*. Man frägt nicht mehr, sondern setzt sich selbst den Rahmen, auch wenn er die institutionellen Rahmenbedingungen sprengt (z.B. Feier von Sakramenten durch Laien angesichts Priestermangel, Ökumene, Reaktionen im Bistum Chur auf die Ernennung von Bischof W. Haas...). Natürlich können diese "Strategien" nur stichwortartig angedeutet werden. Es handelt sich bei dieser Art "schismatisierender Selbsthilfe" durchaus um eine um Kirche bekümmerte Epikie (kirchliche Situationsethik!).

— Idealtypisch wäre eine Art *Doppelstrategie*: Auf der Ebene des persönlichen Handelns versucht man mit anderen zusammen das solidarische Miteinander, besetzt die in der Kirche wie wohl in wenigen Bereichen vorhandenen Freiräume und füllt sie überzeugend, aber gleichzeitig vertritt man gegenüber den Entscheidungsträgern der Kirche — gelegen oder ungelegen — die Notwendigkeit von energischen Reformschritten (Gleichberechtigung von Mann und Frau, Partizipation und Mitverantwortung aller getauften Frauen und Männer, Diskussion aller pastoralen Probleme...). Solches Vorgehen rechnet damit, dass das Neue auch in der Kirche, wenn es Zukunft finden soll (pastoral notwendig und theologisch möglich ist), wachsen und reifen muss. Diesem Wachstum hat Kirche zu dienen.

Nun stellt sich die Frage, wie wir uns angesichts dieser spannungsreichen Ausgangssituation verhalten.

## 2. Was kann man verantwortlich sagen?

Die Kirche als Instrument für die Hoffungspraxis der Christen und Christinnen kann selbst Hoffungsreserven aufbrauchen. Das Hoffungszeichen kann zum Gegenzeichen werden, das Medium kann die Botschaft verraten. Nicht nur Christen-Mut ist angesichts Erfolglosigkeit und Ungefragtheit bedroht, sondern Mühe machen die Kirchen-Enttäuschungen. Für viele ist die "kirchliche" Schmerzgrenze erreicht.



Hoffnung ist aus den zur Genüge erörterten Gründen bedroht und ihre menschlichen Ressourcen z. T. verbraucht. Es sei nur an das Wort eines südamerikanischen Befreiungstheologen (C. Boff) erinnert, der unter den Christen und Christinnen Westeuropas Glaube und Liebe sieht, aber keine Hoffnung.

Im Blick auf die Welt sind die Gefühle der Menschen sehr widersprüchlich. Trotz der Aufbrüche der Völker in Osteuropa auf einen wohl noch langen steinigen Weg zu stabilen Verhältnissen fragen sich manche Zeitgenossen und Zeitgenossinnen, ob nach den Erschütterungen des Golfkrieges, der grauenhaften Vorgänge um die Kurden und in Jugoslawien und angesichts der stärkeren Verelendung der Länder in der Dritten Welt mit dem Sog einer zunehmenden Migration usw. auf die Menschen Zusammenbrüche zukommen, im Vergleich zu denen der Fall der Berliner Mauer nur ein *sanftes Rieseln* zu nennen ist.

Auch die kirchliche Lage im Weltmassstab und in den einzelnen Ländern ist sehr zwiespältig; die Stimmung – auch beim kirchlichen Personal – ist über weite Strecken sehr gedrückt und missmutig. Ich erlebe bei manchen, wie Kirche krankmachend wirkt. Die Kirche verfügt zwar über eine grosse "passive" Mitgliedschaft; mindestens symbolisch zählt man sich zur Kirche (was pastoral nicht zu unterschätzen ist). Aber die Zeichen deuten klar darauf hin, dass die Kirche gesamtgesellschaftlich noch stärker in eine Diasporasituation gerät; und gegen den Zeitgeist haben es der Hl. Geist und gegen den Konsum die Hoffnung schwer. So fragen manche bekümmert, wo sind die Propheten und Prophetinnen geblieben, die kritisch protestierend die Probleme beim Namen nennen, die aber auch aus einer – man "erlaube" den Ausdruck – religiösen Tiefe und religiösen Glut heraus prophetische Kritik und wirklichkeitsbewusste Hoffnung mit praktischen Handlungszielen verbinden und praktischen Christen-Mut stärken oder wecken. Sind wir nicht in Gefahr – auch an manchen Orten der Kirche – einer *Ethik ohne Hoffnung* zu erliegen, die in moralisierenden Appellen oder Sozialkitsch verkommt, den *Humor* verliert und keine Freude kennt und das Trostlosigkeitsgefühl eher verstärkt? – Aber: Sehnsucht nach Hoffnung ist reichlich vorhanden, wenn auch mehr indirekt wahrgenommen und verschlüsselt geäußert.

Umso schmerzlicher berührt und zorniger müssen Christen und Christinnen darüber sein und protestieren, dass die institutionelle Kirche ein solches Bild bietet, dass sie in Teilen durchaus an die *Situation des "Letzten Kaisers von China"* erinnert. Es droht die Gefahr, dass wir uns binnenkirchlich aufreiben, im Streit um die kirchlichen Ziele und die Wege der Zielverwirklichung alle Kraft verschleudern und uns



aneinander aufreihen. Dies sehe ich nicht nur bei den sog. fundamentalistischen oder traditionalistischen Kreisen, die ja z. T. "gewalttätig" und denkfaul reagieren, sondern auch bei sich progressiv einschätzenden Kräften, die intolerant nur die eigene Position und Gruppeninteressen verfolgen.

Wir leben zur Zeit in einer depressiven Kirchenstimmung, die auch (!) damit zusammenhängt, dass viele unserer vom Konzil und dem Synodengeschehen genährten Kirchenträume und subjektiven kirchlichen Nah-Erwartungen sich verzögern. Wenn sich die Zeit so hinzieht, genügen die Techniken und die Nahziel-Optik von Kurzstreckenläufern nicht mehr. Wir haben uns, wenn wir uns nicht "fundamentalistisch" oder "zynisch" zurückziehen, auf einen Langstreckenlauf einzurichten, auf einen langen Weg, der zwar um seine Optionen weiss, aber sich auf die vielen kleineren oder grösseren Schritte zu diesen Optionen einlässt.

Wenn Kirche in ihrer ganzen christlichen Dimension Weg, Einladung, Mitgehen, Ermutigung, aber auch Ort der Traurigkeit und der Freude, Ort des Klagens und des tröstenden Zuspruchs, Ort der Angst und des offensiven Handelns in die Welt hinein sein darf und soll, schafft das einladendes Klima und hat Konsequenzen. — Man darf dann auch in den Gemeinden und unter den Profis "dumme" Fragen stellen ohne Angst, ausgegrinst oder milde belächelt zu werden. Man darf Fehler machen, weil man ein mutiges Wagnis eingegangen ist; man muss nicht nur gescheit sein, sondern Mensch mit vollem Gemüt und offen für Humor. Dann könnte der Weg breit genug werden für die Bewegung für Freiheit und Frieden in Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, für die Jugendlichen und Kinder, für Fremde und Mühseilige; für eine Ökumene, die nicht nur punktuelle Partisanentätigkeit von einzelnen Gemeinden oder Seelsorgern bleiben darf; für die dispensierten Priester; die geschiedenen Wiederverheirateten; die Gleichberechtigung von Mann und Frau; für die Partizipation aller an der Gemeinde Interessierten. Die Chance der Kirche liegt nur darin, nicht sich selbst zur Hauptsorge zu werden, sondern die Sorgen der Menschen zu ihrer Hauptsorge zu machen.

Praktischer Christen-Mut geht bis an den Rand der Möglichkeiten der ethischen Verantwortung; er lebt aber aus einer Hoffnung, die zwar ethische Konsequenzen gelegen oder ungelegen anmahnt, aber nicht auf Ethik zu reduzieren ist; denn christliche Existenz lebt zutiefst aus einer Hoffnung, die sich angesichts der Botschaft Jesu als nicht selbstgemachte (aus "eigenen Gnaden"), sondern als verdankte Existenz verstehen darf. Dieser lebendigen Hoffnung allein dient Kirche und letztlich unser Bemühen.



Aus all diesen Überlegungen heraus scheint unerlässlich, dass wir aus unseren laikalen und klerikalen oder kirchlichen Minderwertigkeitsgefühlen oder Überheblichkeiten, aus lähmenden Stimmungen und Mutlosigkeiten aufbrechen und mit charismatischem Selbstbewusstsein und mit christlicher Dreistigkeit uns selber ins Spiel bringen und uns selber aufs Spiel setzen. Nur über diesen konkreten Weg kann das wachsen, sich ankündigen und in vielen Ansätzen lautlos werden, wofür letztlich (fast) alle plädieren: nämlich eine durch uns und mit uns und aber auch für uns lebendige und menschenfreundliche Kirche, die die Gottesfrage und die Menschenfrage leidenschaftlich wagt und als die zwei Seiten der einen Medaille versteht. Praktischer Christenmut bedeutet eben, die christliche Dimension von Kirche mit anderen zusammen zum eigenen Anliegen werden zu lassen – in und an den Herausforderungen des Lebens und der gesellschaftlichen Brennpunkte (einander nicht alleine lassen!)...

Dass dies in der Kirche und durch die Kirche trotz Kirche und trotz uns immer wieder geschieht und sich schenkt, macht m. E. die konkrete Kirche auch so "liebenswert" und unentbehrlich. Wie viele Menschen durfte ich im Raum der Kirche kennenlernen, die zu kennen ich nur dankbar sein kann. Das macht den Charme der Kirche aus! Auch hier gilt: Christen und Christinnen stellen sich ihrer eigenen, der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit: sie gehen nicht in ihr auf; sie geben aber auch nicht bei ihr auf. Denn der Weg (Weg: Gegenfigur zur Mauer) ist der Preis des Zieles; der Preis des Weges sind wir selber. Er wird zum Weg, indem wir ihn gehen; wer denn sonst? Auch hier geht es letztlich nur über den Weg der einzelnen Christen und Christinnen, sozusagen über das "Subjekt", das autonom aufsteht, frei selber geht und verantwortlich selber handelt und haftbar wird. Welche Wege gäbe es, wenn nicht durch uns selber?

Von Jesus her ist uns kein ewiger Kirchenwinter angedroht, aber auch kein ewiger Kirchenfrühling angesagt und auch keine stete herbstliche Ernte verheissen; vielmehr sind wir zur Nachfolge in seinem Geiste und im Sinne seines Weges und seiner Botschaft aufgerufen. Die Verheissungen an Abraham geben einen tiefgründigen Hinweis darauf, worauf es für jede Christin und jeden Christen ankommt, wenn sie trotz der Verhältnisse, wie wir sie erleiden und aber auch selber gestalten, praktischen Christenmut wagen und auch Raum für Glaubensfreude gewinnen wollen: "BRICH AUF... UND SEI EIN SEGEN" (Gn 12,1).



— Arbeitskreise des Kongresses —

AK 1 **Volksreligiösität und Nationalbewußtsein in Europa**

mit Prof. Dr. E. Schulz, Passau, und N. N.

AK 2 **Wirtschaftliche Veränderungen als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft**

mit Prof. Dr. N. Greinacher, Tübingen, und N. N.

AK 3 **Die neue Freiheit und die neuen Unfreiheiten**

mit Prof. Dr. Fr. G. Friemel, Erfurt, und  
Dr. M. Junker-Kenny, Tübingen

AK 4 **Innovatorische und restaurative Tendenzen in Kirche und Gesellschaft und deren psychologische Voraussetzungen**

mit Assistenzprof. K. H. Ladenhauf, Graz, und  
AK. Rat Dr. H. Wahl, München

AK 5 **Die Begegnung der Kulturen und Religionen im neuen Europa**

mit Dr. M. Blasberg-Kuhnke, Dortmund, und N. N.

AK 6 **Kirche und Staat – Partnerschaft und/oder Distanz**

mit Prof. Dr. T. Nyiri, Budapest, und M. Lehner, Linz

AK 7 **Die Rolle der Medien im offenen Europa**

mit Prof. Dr. J. Müller, Freiburg, und  
C. Cavigelli, Zürich

AK 8 **Das neue Europa in der einen Welt**

mit Dr. H. Janssen, Aachen, und  
Dr. K. A. Kumpfmüller, M. A., Graz







*Ehrenfried Schulz*

## **Volksreligiosität und Nationalbewußtsein in Europa AK 1**

*1. Problemanzeige:* Unbestreitbar haben die Christen bei den Veränderungen in Mittel- und Osteuropa positiv mitgewirkt. Von Land zu Land war deren Beitrag unterschiedlich, aber am durchgängig widerständigen Verhalten besteht kein Zweifel. Schließlich gehörte es zu den marxistischen Grundsätzen, jedwede religiöse Praxis zu diffamieren und das kirchliche Wirken als abergläubisch bzw. als fortschrittsfeindlich an den Pranger zu stellen. Lediglich der liturgische Bereich ("Sakristei"-Christentum) wurde toleriert, in Ländern wie der CSFR und Albanien aber nicht einmal das. Gleichwohl bildeten die Kirchen für viele (nicht nur bekenntnisaktive) Menschen die so wichtigen Nischen, Rückzugs- und Zufluchtsräume, wenn diese zum sozialistischen Regime auf Kontestation gingen.

Als außerordentlich stabil erwies sich der Bereich der "Volksreligiosität" (christliche Feste, Wallfahrten). Des weiteren war Kirche gefragt in den Sektoren "Lebenshilfe" (caritative Einrichtungen) und "Lebensorientierung" (Einzelseelsorge). Wenngleich es seitens der Unterstützten relativ selten zu einem direkten Anschluß an die Kirchen kam, so gelang bis zu einem gewissen Grad doch eine Immunisierung gegenüber der marxistischen Ideologie. Die christlichen Gemeinden sind darum gut beraten, wenn sie auch unter den neuen demokratischen Verhältnissen den Weg diakonischer Angebotspastoral beibehalten und der Volkreligiosität einen wichtigen Stellenwert zumessen.

*2. Verlauf:* Auf dem Hintergrund dieser Problemanzeige beriet der AK 1 "Volksreligiosität und Nationalbewußtsein in Europa" während der ihm zur Verfügung stehenden drei nachmittäglichen Arbeitseinheiten entsprechend dem erkenntnisleitenden Methodenensemble der Praktischen Theologie "Sehen-Urteilen-Handeln" folgende Fragestellungen.

*Erste Fragestellung:* "Formen und Fehlformen von Volksreligiosität und Nationalbewußtsein in Europa nach dem Wegfall von Mauer und Stacheldraht" (Kairologie).

*Zweite Fragestellung:* "Volksreligiosität, Nationalbewußtsein und Europa — in phänomenologischer, definitorischer und historischer Perspektive" (Kriteriologie).

*Dritte Fragestellung:* "Leben und Glauben lernen zwischen den Kulturen. Der Beitrag von Volksreligiosität und Nationalbewußtsein zum



Aufbau eines offenen europäischen Hauses. Realutopien und Optionen" (Futurologie).

*3. Ergebnisse:* Die engagierte (nicht fluktuierende) Beteiligung der AK-Mitglieder sei ausdrücklich hervorgehoben. Hinsichtlich der zu reflektierenden Schlüsselbegriffe "Volksreligiosität" und "Nationalbewußtsein" kam es zu nachstehenden Konturierungen.

### 3.1 Volksreligiosität:

- Als Volksreligiosität ist im umfassenden Sinn jene 'praxis pietatis' von Menschen zu verstehen, die ihr Leben als ungesichert betrachten. Sie wissen sich jedoch den feindlichen Mächten nicht schutzlos ausgeliefert, sondern von einem schützenden (numinosen) Gott umgeben, dessen Wohlwollen sie sich durch eine Vielfalt religiöser Praktiken sichern möchten.
- Von Papst Gregor dem Großen (590-605) stammt in Weiterführung der paulinischen Missionsstrategie (Apg 17, 16-34) die Mahnung an den Mönch Augustinus und dessen vierzig Gefährten, als er sie zur Missionierung Englands aussandte, sie sollten bei der Bekehrung der Angelsachsen nicht die heidnischen Altäre und Tempel zerstören, sondern diese einfach nun dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi, weihen. So hat die Kirche in den Spuren von Paulus und Gregor sehr häufig die archaisch-heidnischen Frömmigkeitsformen mitübernommen, mitchristianisiert, mitgetauft.
- Die Volksreligiosität ist von ihrer Struktur her festgelegt und offen zugleich. So vergehen bestimmte Frömmigkeitspraktiken wie sich neue bilden und überkommene weiterentwickeln. Neben lebensbegleitenden Formen (Gebet) gibt es eine Vielzahl altersspezifischer Praktiken (Taizé-Kreuze der Jugendlichen), aber auch charakteristische Frömmigkeitsstile von Völkern (Polen, Irland), Landsmannschaften (Westfalen, Bayern).
- Der gemeinschaftsfördernde Charakter von Brauchtums- und Frömmigkeitspraktiken hat nicht nur anthropologische, sondern auch (eine kryptogame) theologische Qualität (die Fan-Verehrung für einen Star oder für einen ganzen Fußballverein).
- Am Beispiel der achristlichen Jugendweihe, die sich auch nach dem Fortfall des staatlichen Drucks in den Ländern Ost-, Mitteleuropas erstaunlicher Nachfrage erfreut, wird ersichtlich, wie wichtig Symbole und Rituale für die Heranwachsenden sind bezüglich des Überstiegs (trans-itus) in die Erwachsenenwelt.
- Die in der jüngeren Vergangenheit aufgekommenen, immer aufwendiger gestalteten Geburtstagsfeiern von Kindern und Ju-



- gendlichen besitzen nicht nur eine psychologische, sondern auch eine theologisch-kryptogame Stützfunktion. Die Schar der Mitfeiernden geleitet ins Leben und signalisiert ihr Mitgehen.
- Brauchtum und Volksreligiosität sind eigenständige Größen, dennoch eng aufeinander bezogen. Der Übergang von noch stimmiger Praxis zu klischeehaft erstarrten Hülsen ist fließend. Darum sind bei aller grundsätzlichen Bejahung der Volksreligiosität/ Volksfrömmigkeit die aktuellen Praktiken kritisch zu befragen (statt Osterfeuer Judas-/Judenfeuer).
  - An die Stelle echter Formen von Brauchtum und Volksreligiosität ist heute vielfach der Hang zum Konsumismus getreten (die Verkommerzialisierung des Kirchweihfestes zu von Brauereien gesponserten Volksfesten).
  - Eine dem ganzen Menschen gerecht werden wollenden Seelsorge sollte den emotional wichtigen Beitrag von Brauchtumsgehalten und Volksreligiosität für die Frömmigkeit des Menschen würdigen (Kindersegnung, Hausweihe).
  - Das Gebet gehört substantiell zu allen Formen der Volksreligiosität. Wo darauf verzichtet wird, hat es den fundamental religiösen Sinn (Bitte um Schutz und Hilfe für das angefochtene Leben) aufgegeben.
  - Volksreligiosität und Volksfrömmigkeit geben den dogmatischen Glaubenswahrheiten emotionale Wärme und deutende Hilfe (Krippenfrömmigkeit). Nicht selten artikulieren sich volksfromme Übungen in liturgischen Feiern (Mai- und Rosenkranzandachten). Für die Ausschmückung der Hochliturgie sollten diese jedoch nicht vereinnahmt werden (Eucharistiefeier mit ausgesetztem Allerheiligsten beim Herz-Jesu-Hochamt).
  - Statt eines verfälschenden Ineinanders sollte vielmehr die Komplementarität und wechselseitige Verwiesenheit aufgezeigt werden. Beide Bereiche erfahren dadurch Gewinn: die Hochliturgie wird sinnenfreudiger ("Wiederentdeckung" der Auferstehungsfigur nach der Liturgiereform) und die Volksreligiosität wird biblisch besser fundiert (Fastenpredigten und -andachten).
  - Es ist pastoral angeraten, mit den Gläubigen die je eigenen Lebensmöglichkeiten entdecken zu helfen. Von den anthropogenen wie soziokulturellen Bedingungen her sind diese individuell vielfältig. Dementsprechend pluriform sehen auch die Brauchtums- und Frömmigkeitspraktiken aus.
  - In der Volksfrömmigkeit verbünden/verbinden sich Tradition und Gegenwart. Nach LG 12 und LG 35 äußert sich in ihr der "Glaubenssinn der Gläubigen". Wenn die Volksreligiosität nach



dem paulinischen Verständnis von der gemeindlichen Charismenvielfalt (1 Kor 12 und 14) dem Aufbau der Gemeinde dient, dann ist deren Lebendigkeit in den vielfältigen Ausdrucksformen unbedingt zu fördern.

### 3.2 Nationalbewußtsein:

- Wie die Nation ist das Nationalbewußtsein (NB) eine sich wandelnde geschichtliche Größe. Das NB resultiert aus dem gewachsenen Wir-Gefühl eines Volkes (vergleichbar dem Wir-Gefühl einer Schiffsbesatzung) und ist für jedes Volks legitim. Es gehört zu dessen Identität.
- Das NB kann in verschiedenen Phasen der Geschichte einen je anderen Stellenwert einnehmen, der vom Leugnen desselben bis zur krankhaft-abartigen Übersteigerung reichen kann.
- Zur Ausbildung von Nation und NB gehören Territorium, Geschichte, Kultur und Sprache. Die Sprache spielt bei der Identitätsbildung einer Nation eine erhebliche Rolle. Mehrsprachigkeit führt häufig zu Konflikten (Belgien, CSFR u. v. a.), relativ selten existieren befriedete Lösungen (Schweiz).
- Das NB artikuliert und stärkt sich in Symbolen: Hymne, Flagge, Autokennzeichen, Währung, Nationalfeiertag. Das NB der eigenen Nation fördern, heißt zugleich, das NB der anderen Nation respektieren.
- Die Geschichte beklagt häufige Exzesse der Übersteigerung. Darum sollten als Kriterien des "gesunden" NB gelten: Achtung vor der Ebenbürtigkeit des Anderen, Mitmenschlichkeit, Toleranz. Konkretisiert wird dieses Postulat durch regelmäßiges Begegnen der Völker (Tourismus, Jugendwerke, Kulturaustausch).
- Für die Völker der EG kann weithin bestätigt werden, daß die Gefährdungen eines übersteigerten NB gebannt sind. Hinsichtlich der sich vom Sozialismus erst lösenden Völker Mittel- und Osteuropas besteht derzeit erheblicher Anlaß zur Sorge (Slowenien, Kroatien, Serbien).

4. *Schlußbemerkung:* Die Befürchtungen der Kongreßthematik "Wenn (die äußeren) Mauern fallen ...", dann werden die inneren erst sichtbar, haben sich leider bewahrheitet.



*Norbert Greinacher*

## **Wirtschaftliche Veränderungen als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft**

### **Bericht über die Diskussionen im Arbeitskreis 2**

#### **1. Grundsätzliche Fragen an das kapitalistische Wirtschaftssystem**

Der westliche Kapitalismus triumphiert. Das "Reich des Bösen", von dem Präsident Reagan sprach, die UdSSR, ist offenkundig in eine fundamentale Krise geraten. Was liegt näher für den Kapitalismus, als sich als Sieger zu empfinden? Der Sozialismus hingegen ist in Misskredit geraten. Die Linken sind zerstritten wie fast immer in der Geschichte. Der deutsch-britische Soziologe Ralf Dahrendorf behauptet, dass der Sozialismus als grosse Reformbewegung im 19. und 20. Jahrhundert heute faktisch tot sei, weil er sein Ziel eines sozialen Rechtsstaates erreicht habe. Der nordamerikanische Neokonservative Francis Fukuyama behauptet kühn, dass nach dem Triumph des westlichen kapitalistischen Gesellschaftsmodells über das kommunistische Regime das "Ende der Geschichte" gekommen sei.

Anders sieht es Papst Johannes Paul II. In seiner Enzyklika "Centesimus annus" (1.5.1991) schreibt er: "Man sieht daraus, wie unhaltbar die Behauptung ist, die Niederlage des sogenannten 'realen Sozialismus' lasse den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig. Es gilt, die Barrieren und Monopole zu durchbrechen, die so viele Völker am Rande der Entwicklung liegenlassen. Es gilt, für alle — einzelne und Nationen — die Grundbedingungen für die Teilnahme an der Entwicklung sicherzustellen ... Kann man etwa sagen, dass nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und dass er das Ziel der Anstrengungen der Länder ist, die ihre Wirtschaft und ihre Gesellschaft neu aufzubauen versuchen? Ist vielleicht er das Modell, das den Ländern der Dritten Welt vorgeschlagen werden soll, die nach dem Weg für den wahren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt suchen? ... Wird aber unter 'Kapitalismus' ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ" (Nr. 35 und 42).



In dem Arbeitskreis wurde zunächst die grundsätzliche Frage gestellt, was man denn unter dem kapitalistischen Wirtschaftssystem verstehe. Ohne eine umfassende und wissenschaftlich abgesicherte Antwort zu geben, wurden aber doch folgende Elemente des kapitalistischen Wirtschaftssystems herausgearbeitet.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem beruht grundlegend auf dem *Gesetz von Angebot und Nachfrage*, wobei allerdings sowohl die Angebotsseite wie die Nachfrageseite von wirtschaftlich mächtigen Kräften manipuliert wird. Hinzu kommt das unerbittliche Gesetz der *Gewinnmaximierung*, das heisst, dass das ganze Wirtschaftssystem unter der obersten Maxime steht, den Gewinn des Faktors Kapital zu vergrössern, koste es was es wolle. Hinzu tritt das faktische Gesetz, dass der *Gewinn privatisiert*, der *Verlust aber sozialisiert* wird. Als Beispiel wurde genannt die Atomenergiewirtschaft. Auf der einen Seite wurden in der Bundesrepublik Deutschland Milliardenbeträge von der öffentlichen Hand in die Forschung und Entwicklung von operationalen Techniken gefördert. Als die Stromerzeugung aus der Atomenergiewirtschaft machbar war, wurde der Gewinn privatisiert. Die Folge aber aus der Atomwirtschaft, nämlich die Entsorgung des radioaktiven Materials, wird wiederum sozialisiert, das heisst der Allgemeinheit auferlegt, wobei hinzu kommt, dass auf der ganzen Welt noch kein überzeugendes Entsorgungskonzept für die Entsorgung hochaktiven Atom Mülls gefunden worden ist. Mit anderen Worten: Die Kosten der Atomenergiewirtschaft werden bereits der heutigen, vor allem aber den folgenden Generationen aufgelastet.

Ein weiteres Kennzeichen des kapitalistischen Wirtschaftssystems ist der vorwiegend *private Besitz an Produktionsmitteln und an Grund und Boden*, wobei letzteres Kennzeichen in den entwickelten Industrieländern an Bedeutung zurücktritt. Hingewiesen wurde auch darauf, dass im kapitalistischen Wirtschaftssystem individuelle *Freiheit grundsätzlich der Forderung nach Gleichheit* vorangesetzt wird (so etwa in der Interpretation des massgeblichen Kommentars des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland von Dürig u. a.). In einem Gesellschaftssystem, das sich an den Grundwerten des demokratischen Sozialismus ausrichtet, muss hingegen immer wieder von Neuem versucht werden, ein "Fließgleichgewicht" zwischen den Forderungen nach individueller Freiheit und den Forderungen nach sozialer Gleichheit von Neuem herzustellen, wobei allerdings die fundamentalen individuellen Freiheitsrechte niemals in Frage gestellt werden dürfen.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist auch gekennzeichnet durch eine *grundlegende Ungleichheit im Hinblick auf die Vermögensstruktur*



wie auf die Einkommensstruktur. Als Beispiel wurde genannt, dass grössenordnungsmässig in der Bundesrepublik Deutschland 1,7 Prozent der privaten Haushalte über rund 70 Prozent der Produktionsmittel und an Eigentumstiteln von Grund und Boden verfügen.

Hinzugefügt wurde die Tatsache, dass im kapitalistischen Wirtschaftssystem ein ganz spezifisches *Geldwirtschaftssystem* herrscht. Das Geld wird primär nicht mehr dazu verwandt, um in Tauschverhältnisse einzutreten, sondern es dient vorwiegend dazu, der Spekulation, das heisst der Vergrösserung der privaten Eigentumstitel zu dienen.

Als unbedingt festzuhaltende Erkenntnisse aus dem Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus wurde festgehalten, dass der *Markt* ein wichtiges Instrument des wirtschaftlichen Lebens darstellt. Er beinhaltet freiheitliche Elemente. An der Wiege der Stadtwerdung der Menschheitsgeschichte steht der Markt. Wichtig ist dabei, dass der Markt nicht als absolutes Ziel, sondern in seinem instrumentellen Charakter für eine Humanisierung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens angesehen wird.

Wichtig ist auch die Tatsache angesichts des Zusammenbruchs des realexistierenden Sozialismus, dass *Geschichte und Gesellschaft* zwar beeinflusst und gestaltet, aber nicht absolut manipuliert und geplant werden kann. Die Tatsache, dass trotz raund 45-jähriger Herrschaft des kommunistischen Gewaltregimes zumindest eine wirksame Minderheit der Gesellschaft aufsteht und gegen dieses totalitäre Regime protestiert und es zum Zusammenbruch verurteilt, zeigt, dass freiheitliche Tendenzen auf die Dauer nicht niedergeschlagen werden können.

An strukturellen Defiziten des kapitalistischen Wirtschaftssystems wurden folgende Elemente genannt. Zunächst wurde hingewiesen auf den grenzenlosen *Egoismus* auf Gewinn. Hier fühlte man sich bestätigt durch die Ausführungen von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika "Centesimus annus", wo es heisst: "Die Entscheidung für bestimmte Formen von Produktion und Konsum bringt immer auch eine bestimmte Kultur als Gesamtauffassung des Lebens zum Ausdruck. Hier entsteht das Phänomen des Konsumismus. Bei der Entdeckung neuer Bedürfnisse und neuer Möglichkeiten, sie zu befriedigen, muss man sich von einem Menschenbild leiten lassen, das alle Dimensionen seines Seins berücksichtigt und die materiellen und triebhaften den inneren und geistigen unterordnet. Überlässt man sich hingegen direkt seinen Trieben unter Verkennung der Werte des persönlichen Gewissens und der Freiheit, können Konsumgewohnheiten und Lebensweisen entstehen, die objektiv unzulässig sind und nicht selten der körperlichen und geistigen Gesundheit schaden" (Nr. 36). Interes-



sant ist in diesem Zusammenhang, dass der Papst Begriff und Analyse des (eher linken) italienischen Filmemachers Pasolini übernommen hat. In diesen Kontext passt auch die Feststellung, dass Menschen, die nicht im Produktionsprozess stehen (Kinder, Behinderte, Alte, Kranke, Arbeitslose usw.) oft aus dem Solidaritätssystem herausfallen und wenig gelten. Nur die Erwerbsarbeit wird in dieser Sicht geachtet. Es kommt im Rahmen des Konsumismus zu einer Uniformierung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, das sogar neofaschistische Tendenzen zeigt. Was wirtschaftlich nicht relevant ist, wird nicht anerkannt.

Darüber hinaus wurde darauf hingewiesen, dass die "Fundamentaldemokratisierung" (Karl Mannheim) ja nicht nur die staatliche Dimension des gesellschaftlichen Lebens prägen muss, sondern auch alle anderen öffentlichen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens bestimmen soll. Gerade auch das wirtschaftliche Leben muss in dieser Sicht demokratisiert werden.

Zwar wurde auf der einen Seite klar zum Ausdruck gebracht, dass der real existierende Sozialismus schwerwiegende *ökologische Probleme* hervorgebracht hat und in keiner Weise eine Antwort auf diese Krise gegeben hat. Auf der anderen Seite aber wurde festgestellt, dass auch das kapitalistische Wirtschaftssystem nicht nur keine Antwort auf die ökologische Krise parat hat, sondern immer neue Probleme erzeugt.

## 2. Vorrangige Option für die Armen in Europa

Die Forderung nach einer vorrangigen Option für die Armen, wie sie vor allem in dem Schlussdokument der dritten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979 zum Ausdruck kam, war der Ausdruck für die Umkehr von grossen Teilen der lateinamerikanischen Kirche. Diese stand aufs Ganze gesehen in der 500-jährigen Kirchengeschichte dieses Kontinentes weithin auf der Seite der Oligarchien, die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts in den sich entwickelnden Staaten der Macht bedient hatten. Diese Option für die Armen bedeutete allerdings nur eine Wiederentdeckung von Traditionen, wie sie sich einerseits in den Schriften des Alten und Neuen Testaments in aller Radikalität finden, wie auch von Praktiken, wie sie im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder zum Durchbruch kamen, etwa in den Armutsbewegungen des Mittelalters oder in einigen Orden.



Heute darf es aber keine simplifizierende Arbeitsteilung geben zwischen einer Kirche in Lateinamerika, Asien und Afrika, die sich um die Armen sorgt, und einer Kirche in Europa und in den USA, die sich um die Reichen sorgt. Auch für die Kirche in Europa hat die vorrangige Option für die Armen eine grosse Dringlichkeit.

Zu unterscheiden ist zwischen der *individuellen Armut* und der *strukturellen Armut*. Die individuelle Armut ist gekennzeichnet dadurch, dass eine bestimmte Person aufgrund eigener Schuld oder durch äussere Umstände in Armut gerät. Strukturelle Armut bedeutet, dass Personen als Arme geboren werden und aufgrund von gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Strukturen mit grösster Wahrscheinlichkeit in dieser Armut sterben werden. Die Tatsache der strukturellen Armut in Europa ist nicht zu leugnen. Wenn man die Armutsschwelle mit 50 Prozent des durchschnittlich verfügbaren Einkommens ansetzt, dann leben fast 44 Millionen Einwohner der heutigen Zwölfergemeinschaft in Armut, das sind 14 Prozent der Gesamtbevölkerung (vgl. Süddeutsche Zeitung vom 5.3.1991). Über die Verteilung der Armut in den einzelnen Ländern der europäischen Gemeinschaft gibt folgendes Schaubild Auskunft (Süddeutsche Zeitung 26.9.1991).

Im folgenden sollen einige *wichtige Dimensionen der strukturellen Armut* in Europa kurz in Erinnerung gerufen werden. Es handelt sich dabei um Dimensionen, nicht um Kategorien von Personen, da die einzelnen Dimensionen sich überschneiden können.

Hier sind zunächst zu nennen diejenigen Personen, die auf *Sozialhilfe* angewiesen sind.

Bei diesen Zahlen ist allerdings zu berücksichtigen, dass rund 50 Prozent derjenigen Personen, die an sich einen rechtlichen Anspruch auf Sozialhilfe haben, diesen nicht geltend machen, sei es, dass sie nicht um ihr Recht wissen, sei es, dass sie sich schämen, zum Sozialamt zu gehen.

Eine weitere Dimension der strukturellen Armut in Europa bilden die *Ausländer*, wobei darunter zusammengefasst werden die Asylanten, die Flüchtlinge, die Aussiedler, Übersiedler usw.

Der Anteil der Ausländer beträgt in Grossbritannien 4 Prozent, in Frankreich 6 Prozent, in Deutschland 8 Prozent, in der Schweiz 16 Prozent.

Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang vor allem auf die Rede, die Heiner Geissler am 28. Juni 1991 in Dresden gehalten hat mit dem Titel "Wir können nicht wieder unter uns sein" (Frankfurter Rundschau 10.7.1991).

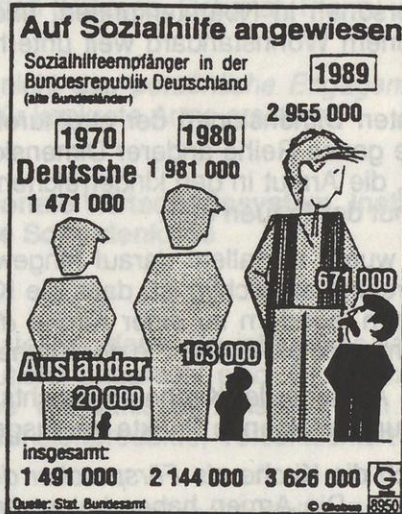




In dieser Rede stellt Geissler zu Recht fest, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist. In der alten Bundesrepublik Deutschland leben 4,5 Millionen Ausländer, davon zwei Drittel zehn Jahre und länger. Zwei Drittel der ausländischen Kinder und Jugendlichen sind in der Bundesrepublik geboren. Geissler weist mit Recht darauf hin, dass Deutschland eine vergreisende Nation ist: In Deutschland leben heute etwa 78 Millionen Menschen, im Jahre 2030 werden es etwa 60 Millionen sein. Im Jahre 2015 wird unter den heutigen Bedingungen das Rentensystem zusammenbrechen. Mit Recht weist Geissler auch darauf hin, dass die Ausländer eine ungeheure Bereicherung der Gesellschaft in Deutschland darstellen. Als Beispiel erwähnt er, dass von



den 114 nordamerikanischen Nobelpreisträgern zwischen 1945 und 1984 im Bereich der Medizin und der Naturwissenschaften 40 nicht in den USA geboren waren.



Eine weitere Dimension der strukturellen Armut stellt die *Arbeitslosigkeit* dar. In der alten Bundesrepublik gab es seit 1982 jeweils rund zwei Millionen Arbeitslose, das bedeutet eine Arbeitslosenquote von sieben bis acht Prozent. Im September 1988 waren von den Arbeitslosen 11,7 Prozent Ausländer, 55,6 Prozent ohne abgeschlossene Berufsausbildung; 40 Prozent der Arbeitslosen waren 50 Jahre und älter; 31,4 Prozent waren gesundheitlich nur eingeschränkt arbeitsfähig, 9,9 Prozent schwerstbehindert.

Die Anzahl der *Behinderten* in der alten Bundesrepublik Deutschland wird 1985 auf 7,8 Millionen, das sind 13,5 Prozent der Bevölkerung geschätzt, davon 7 Millionen Erwachsene sowie 483 000 Kinder und



Jugendliche in Privathaushalten und insgesamt 337 000 Menschen aller Altersstufen in stationären Einrichtungen. Ein Drittel der Bevölkerung über 61 Jahren ist behindert. Jeder dritte Einwohner der alten Bundesrepublik läuft Gefahr, einmal im Verlauf seines Lebens psychisch zu erkranken. Jeder Zehnte befindet sich in ambulanter oder stationärer Behandlung.

Die Zahl der *Nichtsesshaften* wird auf eine Million geschätzt. Darunter befinden sich 100 000 Einzelpersonen ohne jegliches Dach über dem Kopf, 200 000 Personen in Notunterkünften, und 700 000 leben in Wohnungen mit einem Wohnstandard weit unterhalb der Menschenwürdigkeit.

Zu diesen genannten Dimensionen der strukturellen Armut kommen natürlich noch eine ganze Reihe anderer Dimensionen hinzu, so etwa die Armut im Alter, die Armut in den kinderreichen Familien, die überrepräsentative Armut der Frauen usw.

In der Diskussion wurde vor allem darauf hingewiesen, dass für die Theologie der Befreiung es wichtig ist, dass die Kirche nicht nur eine Kirche *für* die Armen, sondern zu einer Kirche *der* Armen wird, das heisst, dass die Armen selbst Subjekt in der Kirche werden.

Im Hinblick auf die Aufgabe der Kirche angesichts dieser strukturellen Armut in Europa wurden folgende Punkte herausgearbeitet.

Zunächst muss sich die Kirche als *Fürsprecher der Armen* in der Öffentlichkeit verstehen. Die Armen haben keine machtvolle Position in der Gesellschaft. Sie verfügen über keine Lobby. Aufgabe der Kirche ist es, den Armen ihre Stimme zu leihen und ihre Rechte in der Öffentlichkeit zu vertreten. Als positives Beispiel dafür wurde genannt das kontinuierliche Engagement der diözesanen Kirchenleitung von Rottenburg-Stuttgart für die Interessen der Ausländer im Lande Baden-Württemberg.

Wichtig ist es auch, dass die Kirche überhaupt ein *Bewusstsein in der Öffentlichkeit* bildet, das die Armen wahrnimmt. Eine solche Bewusstseinsarbeit ist Voraussetzung für gesellschaftliche und politische Reformen.

Hinzutreten muss die *konkrete Solidaritätsarbeit der einzelnen kirchlichen Gemeinde*, was in einzelnen Fällen ja auch exemplarisch geschieht.

Betont werden aber muss auch die *politische Dimension* des kirchlichen Engagements für die Armen. Die Kirche darf nicht davor zurückschrecken, in der Öffentlichkeit konkrete politische Forderungen zu erheben. Exemplarisch wurde hingewiesen auf das Eintreten des



Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz zugunsten der Asylanten, indem sie sich gegen eine Änderung des Artikels 16 des Grundgesetzes wehren.

Sehr bedeutsam ist sicher auch die organisierte Arbeit der Kirche für die Armen in Gestalt des *Caritasverbandes*. Eine solche organisierte und professionalisierte Arbeit ist in unserer heutigen Situation unbedingt notwendig. Als strukturelles Defizit wurde allerdings herausgearbeitet, dass die notwendige Verzahnung des Caritasverbandes mit den kirchlichen Ebenen (Diözese, Dekanat, Pfarrei usw.) zu wünschen übrig lässt.

All dies kann aber nicht das *persönliche Engagement* jeder Christin und jedes Christen für konkrete Arme ersetzen.

### 3. Das internationale Wirtschaftssystem, insbesondere die internationale Schuldenkrise

Zunächst ist festzustellen, dass die internationalen wirtschaftlichen Tauschstrukturen zutiefst ungerecht sind. Die "*Terms of Trade*", das heisst der Index des Verhältnisses zwischen den Preisen der Industrieerzeugnisse und Rohstoffprodukten, verschlechtert sich von Jahr zu Jahr.

Hinzu kommt die *internationale Schuldenkrise*. Für das Jahr 1990 liegen dafür unterschiedliche Zahlen vor. Aufgrund der Angaben der Weltbank betragen die ausländischen Schulden der Länder der Dritten Welt eine Billion Dollar (+ 6 Prozent gegenüber 1989). Aufgrund der Angaben der OECD haben die 140 Entwicklungsländer 1,45 Billionen Dollar Auslandsschulden (+ 5 Prozent gegenüber 1989). Nach der gleichen Quelle haben die Länder des Südens im Jahre 1990 zwanzig Milliarden Dollar mehr an den reichen Norden gezahlt aufgrund ihrer Schuldentilgung, als sie in demselben Jahr neue Kredite, Subventionen oder verlorene Zuschüsse erhielten.




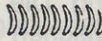
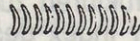



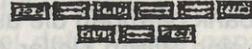




Der Weltentwicklungsbericht 1991 der Weltbank stellt fest, dass eine *Milliarde Menschen* (von rund fünf Milliarden) *in tiefer Armut leben*, das heisst von weniger als einem Dollar pro Tag leben (vgl. Süddeutsche Zeitung 8.7.1991). Die Schätzungen über die Zahl der Hungertoten schwanken zwischen 25 Millionen und 70 Millionen.

Demgegenüber werden jährlich eine Billion US-Dollar für die *Rüstung* ausgegeben. Die fünf ständigen Mitglieder des Weltsicherheitsrates sind die grössten Waffenexporteure der Welt. 85 Prozent der Waffen,



die in den nahen Orient geliefert werden, stammen von diesen fünf Mitgliedern. Im Jahre 1990 betrug der Anteil des Rüstungsexportes aus den USA in die Dritte Welt 45 Prozent.

Austauschverhältnisse an der deutschen Grenze

Dem Wert eines LKW entsprachen an der deutschen Grenze:	1985 (Jahresdurchschnitt)	1990 (Jahresdurchschnitt)
 <p>Lastkraftwagen (6 - 10 t)</p>	<p>93 Sack Kaffee</p> 	<p>302 Sack Kaffee</p> 
	<p>44 t Bananen</p> 	<p>58 t Bananen</p> 
	<p>76 dt Kakao</p> 	<p>290 dt Kakao</p> 
	<p>49 Teppiche</p> 	<p>98 Teppiche</p> 
<p> = 5 t Bananen                  (reife, unverpackt)</p> <p> = 20 Sack (à 60 kg) Robkaffee,                  zuverpackt, Hochgewichte</p>	<p> = 10 Teppiche aus Wolle, geknüpft                  (Innen, 350-400 Knoten/cm², à 6 m<sup>2</sup>)</p> <p> = 10 Doppelpack Kakao                  (verscher, good for eating)</p>	<p>Eigene Berechnungen nach den Ergebnissen des                  Statistischen Bundesamtes:                  Fachserie 7, Reihe 2, Außenhandel nach Wert und Linienart;                  Fachserie 17, Reihe 4, Preise und Preisindizes für die Ein- und Ausfuhr.</p> <p style="text-align: right;">März 1991 (10 SS)</p>

Herr Dr. K. A. Kumpfmüller wies in seinem einleitenden Referat darauf hin, dass das *Bruttosozialprodukt* als Summe der Produktion und der Dienstleistungen, die in Geld ausgedrückt werden können, auch einen



erheblichen Anteil im *Negativbereich* beinhaltet, zum Beispiel die Kosten der Autounfälle und der Rüstung. In den kapitalistischen Ländern des Westens hat dieses Bruttosozialprodukt seit 1955 im Jahresdurchschnitt einen Zuwachs von sieben Prozent, das bedeutet eine Verdoppelung der Gesamtmenge des Bruttosozialproduktes in jeweils zehn Jahren. Gegenüber 1955 wird sich also die absolute Menge des Bruttosozialproduktes 1995 sechzehn Mal vervielfacht haben. Bereits Anfang der siebziger Jahre hat der Club of Rome auf die Grenzen des Wachstums hingewiesen, vor allem darauf, dass die Ressourcen für dieses Wachstum erschöpft sein werden. Bei all diesen Berechnungen wird aber nicht berücksichtigt, dass zu der absoluten Menge des Bruttosozialproduktes auch jeweils der bisherige Bestand (zum Beispiel Autos, Haushaltsmaschinen) hinzuzurechnen ist. Man rechnet diesen Anteil des bisherigen Bestandes auf mindestens ein Drittel. Das bedeutet, dass das wirtschaftliche System nicht mehr da ist zur Versorgung und Befriedigung der Bedürfnisse, sondern eine *Überversorgung* darstellt. Bereits 1974 ist in den kapitalistischen Ländern eine Sättigung der Bedürfnisse eingetreten. Ein Teil des Zuwachses des Bruttosozialproduktes floss zunächst nach Osteuropa, sodann in die Dritte Welt.

Was die *internationale Schuldenkrise* angeht, so ist davon auszugehen, dass seit 1982 die neugewährten Kredite an die Länder der Dritten Welt fast nur noch zur Schuldentilgung benutzt wurden. Seit 1982 muss man bei einigen grossen Ländern der Dritten Welt (zum Beispiel Mexiko, Brasilien) von einem *Staatsbankrott* sprechen. Die öffentliche Entwicklungshilfe hat seit diesem Jahr fast nur noch dazu gedient, das internationale Finanzsystem nicht zusammenbrechen zu lassen.

Die Gefährdung des internationalen Finanzsystems wurde vor allem auch durch die Entwicklung in den USA beeinflusst. Das Defizit im Staatshaushalt der USA wuchs von 50 Milliarden US-Dollar im Jahre 1980 auf 318 Milliarden Dollar im Jahre 1991. Der Rüstungshaushalt wuchs von 150 Milliarden Dollar im Jahre 1980 auf 295 Milliarden Dollar im Jahre 1991. Mit 2,5 Billionen US-Dollar Staatsschulden stellt die USA den grössten Schuldner auf der ganzen Welt dar. Aber auch die Bundesrepublik Deutschland ist mit 608 Milliarden DM verschuldet.

Mit anderen Worten: Die Menschen in den kapitalistischen Ländern leben über ihre Verhältnisse. Notwendig wäre ein Nullwachstum der gesamten Gesellschaft.

Was die *Aufgabe der Kirche* angesichts dieser Situation betrifft, so wurde vor allem auf folgende Punkte hingewiesen.



Zunächst ist es Aufgabe der Kirche, in ihren eigenen Reihen über diese ökonomischen Zusammenhänge zu *informieren*. Sodann ist ein grosses Maß an *Bewusstseinsarbeit* für diese Problematik erforderlich. Hier kommt den *kirchlichen Werken* wie Misereor, Adveniat und Missio eine grosse Aufgabe zu. Im Rahmen dieser Bewusstseinsarbeit ist immer aber in aller Ehrlichkeit darauf hinzuweisen, dass eine Reform des internationalen Wirtschaftssystems erhebliche Konsequenzen für die Menschen in den kapitalistischen Ländern mit sich bringt. Aufgabe der Kirche ist es sicher auch, angesichts dieser Not-situation sich *politisch zu engagieren* für ein gerechteres System der internationalen wirtschaftlichen Beziehung. Die Erinnerung an die *fünfhundertjährige Eroberungsgeschichte Lateinamerikas* könnte 1992 ein Anlass für eine Trauerarbeit und eine Umkehr sein.

In diesem Zusammenhang kommt auch der alten Tugend der Askese wieder eine neue Bedeutung zu. Dabei geht es nicht in erster Linie um eine Askese um der Askese willen, sondern um eine Askese, um damit anderen Menschen zu helfen.

Nach wie vor kommt der *konkreten Hilfe für Entwicklungsprojekte* in der Dritten Welt von seiten der Kirche eine grosse Bedeutung zu. In diesem Rahmen hat es sich als sehr fruchtbar erwiesen, *Partnerschaften* zwischen kirchlichen Gemeinden in den kapitalistischen Ländern und in den Ländern der Dritten Welt zu verwirklichen.

Auch das Problem der *Geburtenplanung* wurde angesprochen. Falls keine radikalen Änderungen in diesem Bereich geschehen, wird die Weltbevölkerung im Jahre 2040 8,2 Milliarden Menschen betragen. Eine solche Zahl wird das genannte Problem nicht nur verschärfen, sondern es wird in ökonomischer und ökologischer Hinsicht unmöglich sein, dass der Erdball eine solche Menschenmenge verkraftet. So wächst die Verantwortung der Kirche für eine vernünftige Geburtenplanung.

Der Arbeitskreis drückt auch den Wunsch aus, dass der nächste Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen sich mit den hier angesprochenen Fragen beschäftigt.



*Maureen Junker-Kenny*

## **Die neue Freiheit und die neuen Unfreiheiten. Bericht aus Arbeitskreis 3**

### **1 Mitglieder und Zielsetzung des Arbeitskreises**

Durch die elf Mitglieder des von Prof. Dr. Franz-Georg Friemel und mir vorbereiteten Arbeitskreises kamen Erfahrungen aus fünf Ländern zur Sprache: aus der CSFR, Ungarn, der ehemaligen DDR, aus Österreich und Westdeutschland. Das Arbeitsziel war, nach den Erfahrungen mit der neuen politischen Freiheit und den neuen Unfreiheiten nach dem Umbruch in Mitteleuropa zu fragen (2.) und diese in drei Hinsichten (3.) zu erhellen: durch biblische Erfahrungen der Befreiung (a), eine philosophische Analyse der Ambivalenz der Freiheit (b) und eine soziologische Theorie gesellschaftlicher Modernisierung und Individualisierung (c). Abschließend wurden Aufgaben kirchlichen Handelns in der Begleitung des Übergangs zur pluralistischen, marktwirtschaftlichen Gesellschaft benannt (4.).

### **2 Erfahrungen mit neuer Freiheit und neuen Zwängen**

So unterschiedlich die geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Hintergründe der drei im Arbeitskreis vertretenen ehemaligen Ostblockländer CSFR, Ungarn und DDR im einzelnen sind, so vergleichbar erschienen jedoch die grundlegenden Eindrücke vom politischen Umbruch seit 1989. Wie der Gewinn, die Probleme und die Veränderungen für die kirchliche Situation beurteilt wurden, mögen folgende Äußerungen beleuchten:

Im Alltag konkret wird die neue Freiheit u.a. als Reisefreiheit, Kauffreiheit, Schulfreiheit, als Freiheit des Wortes am Telefon (statt der Begrüßung des "dritten Teilnehmers"), als Freiheit zu privater und privat bleibender Korrespondenz. Die Erfahrung, viele Möglichkeiten zu haben und nicht alle wählen zu können, wurde als befreiend, aber auch als verwirrend und bedrohlich beschrieben.

Als neue Unfreiheiten wurden genannt: die fragwürdige Selbsteinschätzung, nur Opfer gewesen zu sein; das Problem der Vergangenheitsbewältigung und die Aufgabe, herauszufinden: "Wer lügt?"; Schwierigkeiten mit der eigenen Zukunft und Existenzsicherung; die Tatsache, daß das Leben entschieden komplizierter geworden ist,



seitdem man nicht mehr auf eine Schiene gesetzt wird, sondern überall wählen muß; Nationalismus als Identitätssicherung in einer Situation des gekränkten Selbstwertgefühls, der Orientierungslosigkeit, des Verlusts des Westens oder Ostens als Feindbild; die Angst vor dem Rückfall, die sich als Erstarrung im Augenblick des Putsches in der Sowjetunion im August 1991 zeigte.

Die Frage, was überwiegt, die Freude über das Neue oder die Enttäuschung über die Illusionen, die man sich über westliche Freiheit machte, war kaum generalisierend zu beantworten. Auch wenn gegenüber der "NEUEN FREIHEIT" in Großbuchstaben die vielen kleinen neuen Unfreiheiten qualitativ nicht auf der gleichen Ebene stehen mögen, so ist die gegenwärtige Situationswahrnehmung doch wesentlich von den Auswirkungen des Umbruchs auf die individuelle Lebensgeschichte bestimmt. Einbußen durch Arbeitsplatzverlust, Armut, Einsicht in das Ausmaß ökologischer Verwüstung und gesundheitlicher Gefährdung sorgen zusammen mit der Enttäuschung über die selektive Hilfe des Westens für eine Stimmung der Ernüchterung bezüglich der errungenen Freiheit.

Die Beschreibung der Lage der katholischen Kirche im Osten zeigte Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern, die zum einen in ihrer Geschichte vor 1945 und danach im Verhältnis von Kirche und sozialistischem Staat begründet waren. Zum anderen ergaben sich aus dem jeweils persönlichen Verständnis von Glauben und Kirche unterschiedliche Wertungen der Schwächen, Stärken und Aufgaben. Als *Probleme* wurden genannt: die Hoffnungslosigkeit der Menschen und die Enttäuschung der Kirche über ihre Mitglieder (Ungarn); der auch im kirchlichen Raum wirksame Gegensatz von Slowaken und Tschechen (CSFR); der Schwund, den die neue politische Tätigkeit von Katholiken für vorher aktive kirchliche Gruppen bedeutet. Als *Stärke* erschien in den Kirchen der CSFR und DDR die durch die Unterdrückung bedingte größere Geschlossenheit. In der CSFR habe sich mangels Bischöfen kein Gegensatz zwischen Bischöfen und Basis entwickeln können. In der DDR wurde die Kirche als Gemeinschaft der Andersdenkenden in einer atheistischen Gesellschaft erlebt. Unter diesen Bedingungen der unterdrückten Freiheit war es leichter, das Christentum als befreienden Erfahrungsraum zu vermitteln. Andererseits seien innerkirchliche Differenzen aber auch unterdrückt worden. Im kirchlichen Raum steht die *Aufgabe* an, von der bisherigen katholischen Prägung, sich aus der Gesellschaftsgestaltung herauszuhalten, bestimmte Angebote für sich auszuschließen und Möglichkeiten der Abweichung vom innerkirchlichen Verhaltensweisen als Gefährdung zu erleben, zur Anerkennung der legitimen Vielfalt von Lebensformen, der Fülle und Berechtigung des einen *und* des anderen zu finden.



Zugleich bestand der Wunsch an die Zukunft, die Solidarität der Christen, die sich unter dem Kommunismus ausgebildet hatte, erhalten zu können.

Zusammengefaßt: Dem Zuwachs an Möglichkeiten für die Kirche standen im Osten Ängste vor der nicht mehr staatsideologisch atheistischen, nun aber pluralistischen Situation gegenüber. Diese Angst wurde durch das Erscheinungsbild der westlichen Kirche nicht gelindert. Die westliche Kritik daran, daß in demokratischen Gesellschaften die Kirche Defizite an Freiheit und Mitgestaltungsmöglichkeiten zeigt, bestärkte eher die Sicht des Pluralismus als einer Gefahr. So wurde von den östlichen Ländern öffentlich ausgetragener innerkirchlicher Streit der Theologen mit dem Papst und den Bischöfen als eine der unattraktiven Seiten des westlichen Christentums empfunden. Eine Hauptanfrage an die katholische Kirche im Westen war die nach der Diskrepanz zwischen den großen finanziellen und personalen Möglichkeiten und den relativ geringen Ergebnissen der Pastoral, was den Gottesdienstbesuch und den Einfluß der Kirche auf die Menschen betraf. Eine Kluft wurde auch zwischen dem theologischen Anspruch vom "pilgernden Gottesvolk" und der realen Verfassung der "Angestelltenkirche" gesehen. An der westlichen Art, Kirche zu sein, beunruhigten die Anthropozentrik ihrer Theologie, der Umstand, daß Autorität ihren Angehörigen wenig gilt, und die individualistische Grundhaltung, in der jedes Mitglied macht und sagt, was es will. Gefragt wurde aber auch: Warum hat die Kirche ihre seelische Macht verloren? Welcher Art war ihre frühere Macht?

### **3 Biblische, philosophische und soziologische Perspektiven**

Die Auseinandersetzung mit biblischen Erfahrungen von Befreiung, mit einer Deutung der unentrinnbaren Ambivalenz menschlicher Freiheit durch den systematischen Theologen Edward Farley und mit Ulrich Becks These der Entwicklung der Industriegesellschaft in die "Risikogesellschaft" der entfalteten Moderne sollte dazu dienen, die überindividuellen Faktoren, die die eigene Situation mitbestimmen, besser zu erfassen und Kriterien für eine theologische Beurteilung zu gewinnen.

#### **a) Biblische Erfahrungen der Befreiung**

Israels grundlegende, sein Gottesverhältnis zutiefst bestimmende Erfahrung ist die der Befreiung aus Ägypten. So gilt das ursprüngliche Bekenntnis Israels nicht zuerst dem Schöpfer des Himmels und der



Erde, sondern zuvor dem Gott, der es aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat. Die Erinnerung an den Auszug unter der Führung Jahwes ist auch den Zehn Geboten vorangestellt und kennzeichnet so ihren Charakter: Die Erfahrung der Treue und des Rettungswillens Jahwes, die in der Exodus-Geschichte bezeugt werden, läßt sie im Kern nicht als ethische Forderung, sondern als ein durch die Befreiung allererst ermöglichtes Handeln erscheinen. Der Vorspruch des Dekalogs qualifiziert seine Gebote: "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Deshalb wirst Du von jetzt ab keine anderen Götter neben mir haben..." (vgl. Ex 20, 1-17). Die Beachtung der Zehn Gebote soll die Antwort auf das Handeln Jahwes darstellen: Ihr seid befreit – jetzt lebt auch so.

Im Neuen Testament kehrt die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten an entscheidender Stelle wieder und wirft ein Licht auf das Selbstverständnis Jesu: Das Passahfest wird zum Ort der Einsetzung der Eucharistie. Dieser Bezug zum Exodus als der grundlegenden Befreiungserfahrung Israels wäre in einer biblischen Theologie der Freiheit ebenso zu berücksichtigen wie die expliziten Verwendungen des Begriffs bei Paulus, der als wesentliche Kennzeichen des Heils, das Christus gebracht hat, die Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod nennt (Röm 1-8). Als Ausdruck des wesentlichen Inhalts des Lebens und Todes Jesu, der Versöhnung der Menschen mit Gott, wird die Eucharistie über das Passahmahl hinaus zur Feier einer Befreiung, die keine Feinde mehr kennt.

Zwar sind in jedem Fall, wenn individuelle und geschichtliche Ereignisse der Befreiung – wie hier der demokratische Umbruch in Mitteleuropa – mit dem Handeln Gottes identifiziert werden, theologisch reflektierte Kriterien gefragt, um die Möglichkeit ideologischen Mißbrauchs zur Legitimation der eigenen Praxis auszuschließen. Dennoch dürfte deutlich sein, daß "Befreiung" eine wesentliche Dimension der Gotteserfahrung Israels und des Zeugnisses Jesu ist, der die unbedingte Zuwendung Gottes zu uns Menschen, "als wir noch Feinde waren" (Röm 5,10), in Anspruch nahm und realisierte. Wie diese Botschaft auf eine fundamentale Not des menschlichen Selbstverhältnisses antwortet, wird in den Ausführungen des evangelischen Theologen E. Farley deutlich, der bei einer philosophischen Analyse der condition humaine ansetzt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Edward Farley, Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit. In: Johannes B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 95-125, bes. 111-117. Seitenzahlen im Text.



## b) Die Ambivalenz menschlicher Freiheit in philosophischer Analyse

Der amerikanische Systematiker Farley greift in seinem Aufriß der menschlichen Grundsituation auf Begriffe und Motive zurück, die zuerst von Fichte, den Romantikern und Kierkegaard entwickelt wurden und im 20. Jahrhundert z.B. in Sartres "Das Sein und das Nichts" eingehen. Er geht aus von der Selbsttranszendenz des Menschen, die sich schon in der Tatsache manifestiert, sich außer der Gegenwart der Zeitdimensionen der "erinnerte(n) Vergangenheit" und der "vorweggenommene(n) Zukunft" (111) bewußt zu sein. Diese Selbsttranszendenz begründet Sprachlichkeit und Intersubjektivität und bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit der "Kontinuität des Selbst" wie für den "stets offenen Entscheidungscharakter menschlichen Daseins" (111). Aus ihr erklärt sich aber auch ein unüberspielbares Mißverhältnis: die "unvermeidliche und unaufhebbare Kluft zwischen dem Begehren und Streben und dessen tatsächlichen Erfüllungen" (112). Die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung qualifiziert jede konkrete Erfüllung als überbietbar. So ist menschliches Dasein wesentlich durch eine "Disproportion" und "Diskrepanz zwischen Begehren (Bedürfnis) und Erfüllung" (112) bestimmt, die nicht nur die Unstillbarkeit im einzelnen, sondern die "Ungewißheit über seinen Sinn" (113) im ganzen begründet. Farley charakterisiert diese Wesensverfassung als den "tragischen" (112 u.a.) Charakter menschlicher Existenz.<sup>2</sup>

Aus der Analyse der Freiheit in ihrer Ohnmacht, über das, was sie erfüllen könnte, nicht selbst verfügen zu können, gewinnt Farley seine grundlegende Bestimmung von Sünde. Zugleich wird die Relevanz der Erfahrung eines Gottes deutlich, der sich als Liebe offenbart. Eine fehlgeleitete Antwort auf das Verlangen der Freiheit nach Sicherheit und Grund stellt das "Bestehen auf Lebenssicherheit" (115) dar, die Lösung, "das endlich-vorletzte Milieu selbst... zum letzten Gegenstand des Begehrens zu machen" (114) und sich am Habhaften zu halten.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 19923, bes. 182-194. Seine Konstitutionsanalyse menschlicher Freiheit nimmt die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz nicht als Ausgangspunkt, sondern sucht sie aus der formellen Unbedingtheit der Freiheit zu denken: "Da die formelle Unbedingtheit der Freiheit (und zwar allein sie) aber ihre Fähigkeit und ihr Streben begründet, jeden faktisch-endlichen Gehalt zu distanzieren und zu überschreiten, scheint sie wesentlich unerfüllbar zu sein. Gibt es demnach keinen angemessenen Gehalt für die Freiheit? Ist der Mensch ein konstitutioneller Selbstwiderspruch? Wohl niemand hat die Antinomie schärfer akzentuiert als Sartre...: 'Aber die Idee Gottes ist widerspruchsvoll, und wir richten uns umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft'" (185f.) Vgl. auch ders., Art. Freiheit. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1984, 374-403.



Erlösung ist demgegenüber für Farley das "Gegründetwerden" durch die "Selbstmitteilung" Gottes (115), indem "in Christus... das Paradigma liebender Freiheit als Wirklichkeit offenbar (wird)" (122).

Die Stärke einer solchen "Analyse der Freiheit, die bei ihrer antinomischen Konstitution ansetzt" (Pröpfer, Erlösungsglaube, 193), besteht zum einen in ihrer Erklärungskraft: Sie kann Verzweckungen der anderen, das Aufzwingen der eigenen Wahrheit, Identitätsanleihen beim Nationalismus, die Verlockungen des Konsums und andere Ersatzbefriedigungen auf eine Wurzel zurückführen: auf die fundamentale Not menschlicher Freiheit, die Kluft zwischen den unendlichen Möglichkeiten und ihrer begrenzten Realisierung nicht selbst schließen und die Sinnerfüllung des eigenen Daseins nicht garantieren zu können.

Zum anderen kann ein solcher Aufriß einleuchten lassen, wie Leben gewinnt, wenn es — statt seine Anerkennung zu erzwingen — durch die Erfahrung des liebenden Gottes von der Erwünschtheit und dem unbedingten Sinn seiner Existenz ausgehen kann. Die Wirkung des "Gegründetwerdens" ist nicht die Abschaffung der antinomischen Struktur menschlicher Freiheit. "Dieser Mut... besteht aus einer *Zustimmung* ... zur tragischen Situation, in der Kreativität und Güte nicht möglich sind ohne Kontingenz und Verletzbarkeit. Zu ihm gehört eine relativierende Einstellung zu allen irdischen Wirklichkeiten — die begriffen hat, daß diese Wirklichkeiten nicht in der Lage sind, Sicherheit zu geben — ebenso wie die Bejahung des eigenen Selbst und seines Verhältnisses zu diesen Wirklichkeiten" (115).

Die philosophische Untersuchung menschlicher Freiheit auf die in ihrem formal unbedingten, material bedingten Wesen begründete Ambivalenz jeder endlichen Erfüllung hat für die soziologische Betrachtung schon eines deutlich gemacht: Gesellschaftliche Prozesse der Entwurzelung, des Wegfalls stabilisierender Strukturen, der freien Konkurrenz auf dem Bildungs- und Arbeitsmarkt, aber auch der Befreiung von Rollenvorgaben betreffen ein Subjekt, das in seiner prekären, auf Sinnerfüllung angewiesenen Konstitution seine Identität stets nur mühsam gewinnt und behauptet. Was die philosophische Analyse neuzeitlicher Subjektivität als Moment des Sich-Verhaltens zu allem Gegebenen, Begegnenden und zu den eigenen Möglichkeiten hervorhebt, kehrt in der soziologischen Untersuchung der Kennzeichen moderner Gesellschaften als "Individualisierung" und Zwang zur Wahl wieder.



### c) Die zwiespältigen Folgen gesellschaftlicher Modernisierung und Individualisierung

Um das Neue, das mit dem Umbruch auf gesellschaftlicher Ebene begonnen hat, in seinen Strukturen und Folgen besser zu verstehen, wandte sich der Arbeitskreis im dritten Schritt Ulrich Becks Beschreibung des Fortschritts der Industriegesellschaft von der halbierten zur entfalteten Moderne zu.<sup>3</sup> Dabei entsprach das, was Beck als Zwang der "Risikogesellschaft" zur individualisierten, arbeitsmarktgerechten Lebensgestaltung darlegt, in vielem den von den Teilnehmern eingangs geäußerten Erfahrungen. Eine als potentiell bedrohlich empfundene Begleiterscheinung der neuen Freiheit war der Zwang zur Wahl: von der Krankenversicherung über das Warenangebot bis zum Ausbildungsgang und zur eigenen Lebensplanung. Die Fülle der Entscheidungen und ihre Unabsehbarkeit führt zu einem Gefühl der Überforderung. Zumal in der beruflichen Zukunftsplanung ist man nun in der marktwirtschaftlichen Gesellschaft den Rentabilitätszwängen des Arbeitsmarktes ausgesetzt und gehört zunächst zu den Modernisierungsverlierern.

U. Becks Diagnose geht dahin, daß die bisherige Industriegesellschaft eine nur halbmoderne, nämlich "halb Ständegesellschaft, halb Industriegesellschaft" (118) gewesen ist. Der Umbruch, dessen Zeitgenossen wir sind, besteht in der "Freisetzung" von Frauen und Männern "aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft — Klasse, Schicht, Familie, Geschlechtslagen" (115). Diese Freisetzung hat zwiespältige Folgen: Die "Individualisierungsschübe konkurrieren mit Erfahrungen des Kollektivschicksals am Arbeitsmarkt (Massenarbeitslosigkeit, Dequalifizierung usw.)" (116). Sie "zwingen (die Menschen), sich selbst — um des eigenen materiellen Überlebens willen — zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen zu machen" (116). "Die Individuen werden... zum Akteur ihrer marktvermittelten Existenzsicherung und der darauf bezogenen Biographieplanung und -organisation" (119). Dabei werden "Familien-, Nachbarschafts- und Berufsbindungen sowie Bindungen an eine regionale Kultur und Landschaft" (116) den Anforderungen des Arbeitsmarktes nachgeordnet. Die Folge dieser Prozesse ist, daß "das soziale Binnengefüge der Industriegesellschaft — soziale Klassen, Familienformen, Geschlechtslagen, Ehe, Elternschaft, Beruf — und die in sie eingelassenen Basisselbstverständlichkeiten der Lebensführung ausgedünnt und umgeschmolzen werden" (115).

<sup>3</sup> Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986. Textgrundlage: 115-120; 251f. Seitenzahlen im Text.



Die gesellschaftliche Modernisierung zeigt somit ein doppeltes Gesicht: Da die Individualisierung, zunächst durchaus eine Befreiung von klassen- und geschlechtsspezifisch geprägten Vorgaben, vor allem unter dem Diktat des Arbeitsmarktes steht und die funktional differenzierte Gesellschaft mit segmentspezifischen, untereinander aber widersprüchlichen Normen operiert, ist die "Überforderung" der Einzelnen kein individuelles, sondern ein strukturelles Problem. Die Anziehungskraft von Fundamentalismen zeigt, daß auch im Westen die Freisetzung von geschlechts- und standesbedingten Rollenvorgaben als höchst anspruchsvoll, kompliziert und anstrengend empfunden wird. Sie ist keine reine Befreiung, sondern mit neuen Unfreiheiten verknüpft. So ist der Zwang zur Inszenierung der eigenen Lebensgeschichte infolge des "gesellschaftliche(n) Individualisierungsschub(s)" (116) eine ambivalente Gabe. Auch der Pluralismus der Werteinstellungen mit seinen Gefahren der Unverbindlichkeit und Förderung der Konsumhaltung bietet in sich der Ausbildung einer vernünftigen Identität wenig Stütze.

#### 4 Aufgaben und Chancen der Kirchen

In dieser Situation wären die Kirchen vor allem als sensible Begleiter der Menschen in der gesamtgesellschaftlichen Umstrukturierung gefragt. Beck macht darauf aufmerksam, wie sich als Gegengewicht zu den Umbrüchen "neue Suchbewegungen" bilden, die an der Entwicklung "neuer soziokultureller Gemeinsamkeiten" (120) mitarbeiten. Sie entsprechen dem Bedürfnis einer "sozialen Identitätsbildung in enttraditionalisierten, individualisierten Lebenswelten" (120). Aber auch institutionell sind neue Angebote gefragt: "Die überlieferten Formen der Angst- und Unsicherheitsbewältigung in sozial-moralischen Milieus, Familien, Ehe, Männer- und Frauenrolle versagen. In demselben Maß wird ihre Bewältigung den Individuen abverlangt. Aus den damit verbundenen sozialen und kulturellen Erschütterungen und Verunsicherungen werden über kurz oder lang neue Anforderungen an die gesellschaftlichen Institutionen in Ausbildung, Beratung, Therapie und Politik entstehen" (251f.).

Einem solchen Bedürfnis nach Orientierung und Stütze, vielleicht in nicht-repressiven "sozial-moralischen Milieus", könnte im Osten die *Chance* des existierenden Sozialgeflechts in den kirchlichen Gemeinden entsprechen. Zu den grundlegenden Zielen und *Aufgaben* kirchlichen Handelns formulierten die Arbeitskreisteilnehmer/innen folgende Stichwörter:



- die positiven Aspekte der Individualisierung als Chance zur Subjektwerdung anerkennen und nützen;
- eine Pastoral des Gewinnens und Überzeugens entwickeln, nicht der Zuweisungen oder der Quarantäne;
- Entscheidungshilfen erarbeiten, statt mit dem moralischen Hammer zu operieren;
- eine Pastoral der Gastfreundschaft untereinander und mit anderen ausbilden;
- angesichts der ungleich größeren Überlebensprobleme in den südlichen Teilen der Welt der Devise folgen: "Global denken – lokal handeln";
- praktisch und argumentativ-advokatorisch präsent sein im diakonischen Bereich, um die Sorge um alte, körperlich, geistig und psychisch behinderte Menschen am Maßstab der Humanität auszurichten;
- angesichts aller identitätsbewegender Neubewertungen, Umorientierungen und Neuanfänge weiterhin der Einsicht entsprechen: "Hinhören und beten ist sicher nicht falsch."



Heribert Wahl

## Nach-Gedanken zum Arbeitskreis 4 (Innovatorische und restaurative Tendenzen in Kirche und Gesellschaft und deren psychologische Voraussetzungen)

Die Reflexion vielfältiger Phänomene und persönlicher Erfahrungen im AK 4 läßt sich nicht auf einige griffige Kurzformeln bringen oder in psychologische Patentrezepte gießen, auch wenn dies immer wieder gewünscht wird. Erkenntnisse stellen sich in dem Maß ein, als man sich dialogisch auf den Prozeß des Suchens selber einläßt. Im Licht dieser Erfahrung und im Horizont der Referate und Diskussionen des Plenums seien einige Gedankensplitter mitgeteilt, die sich mir nahelegten.

1. Polarisierende Begriffe wie "innovativ" und "restaurativ" sind ebenso wenig hilfreich wie Werturteile über "progressiv" versus "regressiv", v.a. wenn man sich selbst bzw. die eigene Gruppe, zu der man gehört, zur progressiv-innovatorischen Seite, die jeweils anderen zur regressiv-restaurativen Seite rechnet.

Um zu einem Verständnis der *Situation* zu kommen, muß man selbst (und die eigene Gruppe) ein Stück weit entdecken und zulassen lernen, daß und wie weit man immer *beide* Anteile in sich selber trägt – in unterschiedlichem Ausmaß und verschiedener Ausprägung.

2. *Wiederkehrs* Referat hat das für die Kirche *und* die Praktische Theologie nach dem Konzil exemplarisch aufgezeigt: Die "re-lecture" der theologischen Texte verweist auf die *Erfahrungen*, die zwischen damals und heute liegen, auf reale, kirchenpolitische und gesellschaftliche, d.h. auf individuelle und soziale *emotionale Erfahrungen*.

Wie die moderne Psychoanalyse zeigt, ist es für gelingende Entwicklung – auch kirchlichen Bewußtseins und Handelns, also von Kirche als "Gruppen-Selbst" (Kohut) – unabdingbar erforderlich, daß solche tiefreichenden Erfahrungen '*gedacht*' werden können: Sie müssen umgewandelt werden in Gedanken, mit denen wir denken, d.h. umgehen und dann auch handeln können. Solches 'Denken' von Erfahrungen ist freilich das genaue Gegenteil von Intellektualisieren und Rationalisieren, wie es oft in der Theologie zu finden ist.

3. Entsprechend käme es einer Praktischen Theologie (in dem weiten Sinn, der auch *Wiederkehrs* induktiven Ansatz bei den Erfahrungen einschließt) zu, diese '*Denkarbeit*' sowohl selber zu leisten wie auch die Glieder der Kirche dazu zu befähigen (nicht nur auf dem akademischen Niveau!).



Das kann sie jedoch — auch das hat Wiederkehr deutlich gemacht — nur, wenn sie nicht mit dem Anspruch quasi objektiver Diagnostik der 'Welt' gegenübertritt. Denn damit überspringt sie sich selbst und ihre eigenen Aporien und übersieht gerade *diese* "Zeichen der Zeit". Das ist "schlechte Unzeitgemäßheit" (Wiederkehr) und überdies ein Abwehrmanöver, das die eigene Subjektivität aus einer Realität ausblendet, die sich dem bloß diagnostizierenden Zugriff von außen verschließen muß; so zugerichtet, kann sie nur noch verzerrt wahrgenommen werden.

4. Für das eingangs erwähnte Verstehen der Situation bedeutet dies: Man muß sich auf die jeweilige *Beziehungssituation* einlassen — auf allen strukturellen Ebenen, vom pastoralen Gespräch über innerkirchliche Gruppenkonflikte und Machtkämpfe bis zur scheinbar bloß theoretischen Reflexion und Diskussion der Theologen. Die *Formen* dieser Kommunikation (oder Kommunikationsverweigerung) — so hat sich uns im AK gezeigt — *sind* zugleich der Inhalt; unabhängig davon ist er jedenfalls nicht zu 'haben', es sei denn um den Preis toter Realitätsferne.

5. Von daher macht es wenig Sinn, die uns wichtigen 'Inhalte' und Ziele ständig nur *postulatorisch* einzufordern, d.h. *Appelle* ans Ich- oder *Gruppen-Ideal* zu richten, wie alles sein 'müßte' oder 'sollte'. Sonst verkommt Prophetie zum Alibi.

Der einzig gangbare Weg scheint daher über die Entwicklung von mehr *Empathiefähigkeit* und *kommunikativer Kompetenz* zu führen — auch wenn er zu unserer Enttäuschung wenig effizient und erfolgversprechend aussieht angesichts der realen Verhältnisse.

6. Aus der modernen Entwicklungspsychologie ergibt sich gerade für den kirchlichen Bereich ein interessantes Paradox: Ausgerechnet das, was im Zentrum der biblischen Botschaft steht, wird zum größten Problem und Hindernis — nämlich der schlichte, aber schwer zu realisierende Tatbestand, daß die Fähigkeit zu Empathie, Kontakt mit anderen und Annahme seiner selbst (Guardini), d.h. zugleich zu *Pluralitätstoleranz* (Stenger) und *Konfliktfähigkeit* grundlegend nicht eine einforderbare Leistung ist; nicht nur am Anfang des Lebens, sondern lebenslang und in allen Strukturen und Institutionen, hängen nämlich diese Kompetenzen davon ab, daß dem in Frage stehenden Subjekt (Einzelnen wie Gruppen) seine Andersheit, sein Verschiedensein und seine Differenz *zuerst* einmal *anerkannt* wird.

7. Wo diese Anerkennung massiv fehlt, sind *Empathie-Störungen* die Folge; ständig mit ihnen konfrontiert, nehmen wir sie vorwiegend nur bei den *anderen* wahr, sobald wir in der Begegnung mit anderen Auf-



fassungen und Praxisformen an Barrieren des Verstehens und Sich-Verständigens stoßen. Es ist nicht verwunderlich, daß es dabei immer um *Strukturen* geht, an denen wir unsere *Ohnmacht* erfahren; andernfalls entstände die aporetische Situation gar nicht. Sie beruht ja auf der realen Struktur von Interaktionen, in denen wir uns in unserem Anderssein nicht anerkannt erfahren (einmal abgesehen von jenen Komplikationen, die durch verzerrende Phantasien, projektive Abwehr usw. zustande kommen und die Situationen oft so undurchschaubar werden lassen). Dieser sozialpsychologische Befund verbietet es m.E., ständig 'Strukturen' gegen 'Subjekte' auszuspielen und umgekehrt (auch die Subjektivität ist eine Struktur, und die sozialen Strukturen haben ihre individuellen Analogien).

8. Was läßt sich dann aber *tun*? Auch im AK stießen wir immer wieder auf diese Frage. Aus den berichteten Erfahrungen schälte sich heraus: Entgegen den Wunschphantasien unseres Größen-Selbst und unserer hohen Ideale führt nichts an der Notwendigkeit vorbei, wo immer es möglich ist, zuerst *Lebensräume* (humane, christliche Biotope) zu schaffen, *empathische "Milieus"*, in denen "solidarische Gleichzeitigkeit" (Wiederkehr) möglich und praktisch erfahrbar wird, seien sie noch so klein, unscheinbar, marginal und strukturell machtlos.

9. Das trifft sich mit *Nyiris* Desiderat Nr. 4, mit der Schaffung kleiner Glaubensgemeinschaften statt großartiger institutioneller Strukturen, die sich allenfalls aus jenen ergeben mögen und immer an sie zurückzubinden sind.

Zu seinem Desiderat Nr. 7, zur Erneuerung einer (in Ungarn seit 40 Jahren, bei uns neuerdings wieder) eingefrorenen Theologie und zur Aufarbeitung der veralteten kirchlichen Strukturen ergibt sich folgende Perspektive: Wenn man — in Analogie zur therapeutischen Aufarbeitung — immer einen 'Anderen' braucht, so kann das für die 'östliche' Theologie nicht die 'westliche' sein — so wenig wie umgekehrt die östliche zur ideologischen Re-Christianisierung des 'dekadenten Westens' mißbraucht werden darf! Der Andere, der hier benötigt wird, kann nur der lebendige *Austausch* zwischen beiden, die dialogisch-empathische Beziehung selber sein.

10. Andernfalls werden wir noch tiefer in die "Unfähigkeit zu trauern" (Mitscherlich) geraten, an die Greinacher (Diakonia 1991, Heft 9) zu recht erinnert hat — eine kirchenstrukturelle, institutionell verfestigte Unfähigkeit zu trauern, in der die jeweilige eigene Vergangenheit, die tragische Verstrickung und das schuldhaftige Versagen nicht bearbeitet werden kann; unbewußt verinnerlicht und ohne Veränderbarkeit festgehalten, spukt es als "innerer Zombie" (wie ein Patient das plastisch



formulierte) in unseren kirchlichen Köpfen und Herzen herum, "ausagiert" lediglich in den verzweifelten Anstrengungen und Krämpfen einer Re-Katholisierung bzw. Re-Evangelisierung Europas, die nostalgisch eine nie existierende Vergangenheit beschwört, die eigene Geschichte aber ausblendet.

11. Für die Frage nach den grundlegenden "Optionen" für das "Wünschenswerte zwischen Idealität und Realität" (Karrer) hieße das: Die Praktische Theologie darf die Suche nach den psychosozialen, gesellschaftlich-politischen und kulturellen Bedingungen der Möglichkeit solch wünschbarer Praxis nicht voraussetzen; sie muß sie "transzendentalpragmatisch" als ihr Hauptarbeitsgebiet ansehen. Ein mögliches Korrektiv zur Gefahr bloßer Postulatorik (s.o.5.), vielleicht auch eine Entlastung vom Druck des Aktionismus, könnte in der Einsicht der Psychoanalyse liegen, daß nicht am Anfang des Weges eine objektive Diagnose steht, welcher die Therapie folgt; es ist vielmehr umgekehrt: Erst wenn man sich auf die Beziehung und den Prozeß ihrer Erfahrung einlassen kann, lernt man etwas von der Realität des Anderen verstehen. Die Diagnose steht als Einsicht also bestenfalls am Ende des Wegs, als Resultat eines Erfahrungsprozesses.

12. Dies könnte auch vor einem folgenschweren Mißverständnis der Rolle und Möglichkeiten der Psychologie (und anderer Humanwissenschaften) für die Theorie und Praxis kirchlichen Handelns bewahren. Nicht selten gewinnt man den Eindruck, daß der Ruf nach sofort um- und einsetzbaren 'Instrumenten' etwa der Psychologie letztlich eine sublimale *Abwehr* dagegen darstellt, sich auf die entsprechenden Erfahrungsprozesse wirklich einlassen zu müssen; auch das gilt wieder für alle Ebenen kirchlicher und theologischer Praxis. Nur wenn diese Instrumentalisierung vermieden wird, lassen sich die von Leo Karrer so eindrücklich artikulierten Optionen realitätsnah verfolgen und tendenziell verwirklichen.



*Martina Blasberg-Kuhnke*

## **AK 5: Die Begegnung der Kulturen und Religionen in Europa**

Mit fünf Teilnehmenden war der AK 5 zwar klein, durch einen Schweizer und einen Italiener kamen aber Perspektiven zur Sprache, die über die deutsche "Optik" hinausgingen.

Die erste Sitzung war der Verbindung von *eigenen Erfahrungen und einer vorläufigen Analyse* gewidmet: "Wo bin ich Kulturen und Religionen in Europa bereits begegnet? Welche Erfahrungen habe ich dabei gemacht? Löst das Bild vom 'gemeinsamen Haus Europa' bei mir eher Hoffnungen oder eher Ängste aus?"

Die angesprochenen Erfahrungen und ersten Analyse Momente in der Begegnung mit Kulturen und Religionen in Europa ließen *drei Tendenzen* erkennen: Zum einen Aspekte, die eindeutig als hoffnungsvoll wahrgenommen werden, sodann eine Reihe von Momenten, die als ambivalent erlebt werden, als gefahren- und chancenträchtig in einem, und schließlich Aspekte, die bereits jetzt als bedrohlich gesehen werden.

Stichwörter, die sich auf die als gefährlich empfundenen Aspekte bezogen, waren: Europa kann zum "Markt der Feilscher und Pfeffer-säcke" verkommen, der sich entwickelnde Nationalismus bedroht die Stabilität Europas (Jugoslawien; ehemalige UdSSR) und schließlich könnten Gruppenidentitäten oder auch föderalistische Modelle beim "Großgebilde Europa" auf der Strecke bleiben.

Als ambivalent erschienen die folgenden Aspekte: Es kann eine "überkulturelle Kultur" entwickelt werden, die als Gegenreaktion aber auch die Gefahr von Nischenbildung und -mentalität in sich trägt. Die Begegnungsmöglichkeiten verschiedener Kulturen bedeuten Reichtum, aber es fragt sich, ob die Voraussetzungen für einen wirklichen Dialog schon gegeben sind. Offene Fragen bleiben, wie ein gemeinsames Europa regierbar ist und welche Bedeutung "Leitfiguren" haben werden.

Gleichwohl überwogen als hoffnungsvoll und förderungswürdig eingeschätzte Aspekte: Den Verflechtungen und Vernetzungen der Geschichte Europas wird endlich Rechnung getragen. Es wird gemeinsame Symbole geben. Die Identitätssuche, EuropäerIn zu sein, kann durch gemeinsam angegangene Aufgaben geschehen. Gerechtere Wirtschaftsstrukturen zugunsten der schwächeren europäischen Staaten sind vorstellbar.



In der zweiten Sitzung hat sich der AK die Frage nach *theologisch und politisch-kulturell verantworteten Kriterien* für die Begegnung von Kulturen und Religionen in Europa gestellt und zur *Optionenbildung* die Anstöße der Europäischen Ökumenischen Versammlung "Frieden in Gerechtigkeit" in Basel, Pfingsten 1989, in Erinnerung gerufen. Für die Frage nach dem Beitrag von ChristInnen und christlichen Kirchen zu einem kulturell-religiösen Dialog gibt das Schlußdokument von Basel wertvolle Orientierungen. Die 11 Thesen, die, ergänzt um Abschnitte des Dokuments, auf ihre Tragfähigkeit hin diskutiert wurden, lauteten:

- 1) Die Hoffnung auf das Reich Gottes ist für Christen der stärkste Impuls, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten.
- 2) Die Begegnung der Kulturen in Europa muß im universalen Horizont geschehen.
- 3) Umkehr zu Gott umfaßt die Dimension einer qualitativ neuen Begegnung der Kulturen und Religionen in Europa.
- 4) Ein neues Europa kann es nur durch Erinnerung geben.
- 5) Für die europäischen Kriege dieses Jahrhunderts sind auch die Kirchen und Religionen mitverantwortlich.
- 6) Nationale Minderheiten bedürfen des besonderen Schutzes ihrer Kultur und Religion.
- 7) Grundlage des "gemeinsamen Hauses Europa" ist die gemeinsame Kultur und Geschichte.
- 8) Das gemeinsame europäische Haus bedarf einer "Hausordnung" für die Begegnung der verschiedenen Kulturen und Religionen.
- 9) Die zukünftige europäische Kultur soll eine "Kultur der Liebe" sein.
- 10) Der Dialog mit Kulturen und Religionen weltweit und das Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gehören zusammen.
- 11) Die Begegnung der Kulturen muß ein Prozeß der Basis der christlichen Kirchen werden.

Die dritte Sitzung fragte nach *Handlungsorientierungen auch und gerade für die Praktische Theologie*: "Wie gut sind wir PastoraltheologInnen auf die Entwicklung des 'gemeinsamen Hauses Europa' vorbereitet? Gibt es Forschungsvorhaben, die das interkulturelle Lernen, die Kooperation mit anderen Wissenschaften und die Interdisziplinarität, sowie eine 'vergleichende Pastoraltheologie' in Europa im Blick haben? Spielt in der Lehre die Auseinandersetzung mit anderen



Kulturen und Religionen unter pastoralen Aspekten eine Rolle? Und schließlich, was bedeuten 'pastorale' und 'praktisch-theologische Kompetenz' angesichts der 'Herausforderung Europa'?" Die Kernfrage bezog sich also auf das Selbstverständnis der Praktischen Theologie angesichts des zukünftigen einen kulturellen und religiösen Europas.

Die benannten Schwierigkeiten zeigten zugleich die neuralgischen Punkte, an denen vorrangig gearbeitet werden muß: Als vordringlich wurde die Frage nach dem *Umgang mit den Fremden* benannt und die Notwendigkeit, Ich-Identität in der Balance zwischen Nähe und Distanz gerade im Blick auf die Andersheit der Anderen auszubilden. Ängste vor dem und den Fremden, vor der Nähe anderer Kulturen müssen zugelassen und aufgearbeitet werden und zwar in allen pastoralen Handlungsfeldern und an allen -orten, angefangen vom Kindergarten.

Ökonomie und (Praktische) Theologie müssen künftig zusammenarbeiten: Die Sorge um das wirtschaftliche Wohl ist auch eine Basis für Kultur. Die Pastoraltheologie wie die Pastoral können es sich nicht länger leisten, *wirtschaftliche Aspekte* und Bedingungen mehr oder weniger zu ignorieren.

Und schließlich bedarf es einer *Sensibilisierung für Sprache*: Wie sprechen wir von und vor allem wie sprechen wir mit Fremden so, daß das Ziel herrschaftsfreier Kommunikation erkennbar den Dialog bestimmt?



*Maria Widl*

## **Ergebnisprotokoll zum Arbeitskreis 6: "Kirche und Staat – Partnerschaft und/oder Distanz"**

### **1 Konkrete Erfahrungen**

- Aus der Erfahrung des Totalitarismus erwächst die Überzeugung, daß die Buntheit pluraler Lebensformen nur durch zivile, also nicht einer einzigen Konfession, Weltanschauung oder Ideologie verpflichtete Gemeinschaften gewährleistet ist.
- Umgekehrt schadet die ideologische Verbrüderung – etwa kirchlicher mit parteipolitischen Richtungen – der Qualität politischen wie kirchlichen Engagements.
- Wo kirchliche Gemeinschaften staatlich gestützt sind – strukturell wie finanziell – haben sie Einfluß auf die staatliche Ordnungsmacht (etwa in den Konkordatsangelegenheiten).
- Finanzielle Stützung kann ein eigenständiges kirchliches Profil erdrücken (wie etwa in mancher realsozialistischen Kirchenförderung), kann es aber auch gegen einseitige ideologische Vereinnahmungen schützen.
- Die Frage ist, welche Kontrollfunktionen (basisdemokratische, bürokratische, konkordatäre) dafür wirksam sorgen können, daß Machtstrukturen nicht korrumpieren.
- Die Frage ist damit, ob es eine "Heiligsprechung der Gewissensmacht" geben kann; denn jede Diktatur ist kontraproduktiv.
- Geld schafft dabei Entscheidungsebenen (etwa, wenn es wie im Schweizer Kirchenbeitragsmodell von unten nach oben verteilt wird), verteilt bei deren Ausdifferenzierung auch die Haftbarkeit (indem nicht immer der Pfarrer oder Bischof für alles einstehen müssen) und hebt das Selbstbewußtsein der Beteiligten.
- Caritative Tätigkeiten werden in gesellschaftlich neuen Feldern am besten durch kirchliches Engagement mit staatlich finanzieller Stützung wahrgenommen, in alten Feldern gehen sie auf einen Wohlfahrtsstaat über.
- Solches kirchliche Engagement ist besonders unter den Vorzeichen eines gesellschaftlichen Solidaritätsverlustes wichtig.
- Schließlich wird die Kirche kulturtragend, wo sie sich um eine Humanisierung von Sprache und Umgangsformen müht.



*Das Verhältnis von Kirche und Staat ist also unter konkreten geschichtlichen Erfahrungen verschieden zu denken, in vielfacher Hinsicht verwoben und bereichernd wie kritisch in beide Richtungen. Allerdings betreffen viele Anliegen nicht eigentlich den Staat als institutionelles Gegenüber der Kirche, sondern die Gesellschaft, der eine Kirche angehört.*

## **2 Theologische Leitfragen für das Verhältnis von Kirche und Staat**

- Was heißt Kirche als Volk Gottes angesichts der Moderne?
- Was bedeutet theologisch der Staat als Organisationsform einer säkularen Gesellschaft?
- Welchen Stellenwert haben aus christlicher Sicht die Menschenrechte und die "weltlichen" Werte?
- Wo verläuft angesichts des Vorwurfes kirchlicher Macht die Trennlinie zwischen Glauben und Ideologie?
- Wie ist das Verhältnis von Wahrheit, Freiheit und Einheit zu fassen?
- Wie und wo faßt sich die Differenz von moralischen Höchstpreisen und realer menschlicher Kostenwahrheit?
- Was bedeutet das synodale Prinzip zwischen Berufung und Sendung einerseits und Eignung und Konsens andererseits?
- Welche theologische Qualität hat kirchliche Autonomie?

*Die theologische Reflexion kann dabei nicht auf allgemein gültige Lösungen aus sein, sondern hat den realen historischen Kontext gewachsener Geschichte wie aktueller gesellschaftlicher Probleme im Blick zu haben. Sie ist gut beraten, die Gefahr eigener kirchlicher Verabsolutierungen dabei immer mitzudenken.*

## **3 Zu den Rahmenbedingungen für das Verhältnis von Kirche und Staat**

- Die Kirche kann sich nicht auf eine bloße Heranbildung moralischer Staatsbürger festlegen lassen.
- Sie darf sich nicht eine politische Partei als Erfüllungsgehilfen kirchlicher Grundsätze heranziehen.
- Die Einstellung, Kirche und Staat hätten sich möglichst getrennt zu entwickeln, wäre ein Verlust für beide Seiten.



- Es gibt eine kirchliche Option für einen sozialen Rechtsstaat einschließlich kirchlicher Strukturen.
- Kirchenpolitisches Vorgehen wie Mitgliederentwicklung können eine ernstliche gesellschaftliche Verhandlungsposition gefährden.
- Der Austausch über geschichtliche Erfahrungen und gewachsene Strukturen in den verschiedenen Ländern wirkt als Bereicherung wie kritische Anfrage.

*Insgesamt führte die Beschäftigung mit dem Thema "Verhältnis von Kirche und Staat" zu einem wachsenden Bewußtsein für seine Bedeutung. Sowohl die noch recht unentschiedene Situation im ehemals politischen Osten wie die kirchlichen Krisenerfahrungen in den westlichen Wohlstandsnationen machen es gerade derzeit höchst brisant.*

#### **4 Der Wunsch nach einem Symposium**

- Die Brisanz des Themas fordert eine weitere Beschäftigung damit, was ein Symposium erwünscht macht.
- Ein solches Symposium sollte stark historisch-institutionell angelegt sein und an konkreten lehrreichen Modellen arbeiten.
- Es sollte Vergleiche und kritische Rückfragen zur Methode machen.
- Es würde von dem Verhältnis der zwei Institutionen Kirche und Staat handeln und nicht von der Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft (sondern diese voraussetzend).
- Es müßte Verständnis für die Selbstverständlichkeiten und Bewußtlosigkeiten des eigenen Systems wecken.
- Es müßte die unterschiedlichen Kulturen und Staatsformen in den Blick nehmen und sie auch theologisch einordnen.
- Ein wichtiges Themenfeld wäre die Macht an Entscheidung und Geld und die geteilte Verantwortung.

*Die Teilnehmer der Arbeitsgruppe waren sich insgesamt einig, daß die angeregte gemeinsame Arbeit maßgeblich durch den Umstand gefördert wurde, daß die Arbeitskreise über die ganze Zeit der Tagung hin kontinuierlich an einem Thema bleiben konnten.*



Josef Müller/Zeno Cavigelli

## Die Rolle der Medien im offenen Europa Arbeitskreis 7

Durch die Zuspitzung der Fragestellung des Arbeitskreises auf konkrete Situationen ergab sich für die Gespräche eine Reihe sehr grundsätzlicher Themen: u. a. die Funktion der Medien bei den politisch, weltgeschichtlich und ökonomisch umwälzenden Ereignissen der jüngsten Entwicklungen in Europa. In diesem Zusammenhang beanspruchte die *Eigengesetzlichkeit* der Vermittlungsprozesse im Rahmen der Neuordnung internationaler Kommunikationsstrukturen die besondere Aufmerksamkeit. Teilnehmer aus den ehemals staatssozialistischen Ländern Osteuropas und der ehemaligen DDR verdeutlichten die jüngsten Entwicklungen und ergänzten somit das Grundsatzreferat von Prof. Nyiri.

Im Kontext der Frage "Neuevangelisierung Europas" wurde auf restaurative Tendenzen innerhalb der Medienlandschaft hingewiesen. Die Fokussierung auf TV-Sendungen aus den Bereichen "Evangeliumsrundfunk Wetzlar" und aus der ARD-Reihe "Gott und die Welt" verdeutlichten die Problematik der zukünftigen Entwicklung einer Beteiligung der Kirchen

- am Zeitgespräch der Gesellschaft,
- an der Informations- und (Meinungsbildungs-)Aufgabe der Medien,
- bei der Gestaltung eines religiösen bzw. kulturellen Programmauftrags der Anstalten.

Fragen hinsichtlich eigener Beiträge der Kirche(n) zum Gesamtprogramm (Gottesdienstübertragungen, Verkündigungssendungen, Informations- und Nachrichtensendungen aus der christlichen und kirchlichen Welt, Meditationsimpulse u. a.) spielten in den Gesprächen eine eher untergeordnete Rolle.

Im Verlauf der intensiven Arbeit an den exemplarisch ausgewählten TV-Sendungen kristallisierten sich u. a. folgende Fragestellungen heraus:

- Grundsätzliche Fragen:
- Präsent sein — aber wie?
- Mitmachen, um Einfluß zu gewinnen oder?
- Antwort geben, aber auf welche Fragen?



## b) Beobachtungen:

- Fehlende ökumenische Offenheit
- mangelnde Plausibilität kirchlicher Bemühungen

In der lebhaft geführten Diskussion ging es u. a. um das *Theorie-Praxis-Verhältnis*, um das jeweils zugrundeliegende (Vor-)Verständnis der "Medien", ihre Einflüsse und Auswirkungen und die dahinter stehenden erkenntnistheoretischen und gesellschaftswissenschaftlichen Theorie-Ansätze. Im Kontext der Frage "*Instrumentalisierung von Medien*" wurde die Notwendigkeit einer differenzierteren Sichtweise der Probleme deutlich. Man war sich einig in der Sichtweise: Medien stellen ein hochkomplexes eigenständiges System der Kommunikation in Gesellschaftssystemen und Lebenswelten dar.

Insgesamt verdeutlichten die Überlegungen der Gesprächsteilnehmer die *Dialogbereitschaft* der in Medienfragen engagierten Praktischen Theologen — nicht zuletzt in dem Sinn, daß Offenheit signalisiert wurde, eine einseitige kirchliche Binnenperspektive zu überwinden, kritische Einwände gegen den Zeitgeist zu erheben und die gesellschaftliche Verantwortung der kirchlichen Medienarbeit im Sinne der Teilnahme am "sozialen Zeitgespräch" wahrzunehmen.







Friedrich Schleinzer/Bernhard Schwaiger/Viktor Weichbold

## Forschungsprojekt: Soziale Erwartungen an Seelsorger

Eine Untersuchung zur sozialen Kompetenz von Priestern anhand einer Themenreihe möglichen Gespräche

### B. Weitere Beiträge

#### 1. Aktualität und Hintergründe des Themas

Nachdem besonders im Vor- und Umfeld der römischen Bischofssynode im Herbst des Vorjahres (1990) die Diskussion über Amt und Dienst des Priesters in unserer Gesellschaft sehr intensiv geführt wurde, ist sie nach Beendigung der Synode wieder jäh abgeklungen. Dies dürfte seine Ursache allerdings weniger darin haben, daß die Aussagen der Synode von befriedigender oder wegweisender Bedeutung gewesen wären, als vielmehr darin, daß sich Enttäuschung breitgemacht hat über die Dürftigkeit der synodalen Äußerungen. Bahnbrechende Neuerungen (z.B. in den Fragen des Zölibats oder der Zulassung von Frauen zum Priesteramt), hätte man – in Zeiten wie diesen – ja ohnehin nicht erwartet, daß sich allerdings die Synode zu gar keinen Neubesinnungen des Priesteramtes im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Umstände einließ, hat die vorausgehenden Befürchtungen letztlich nur bestätigt.

Allem Anschein nach wirkt sich in dieser Angelegenheit sehr nachteilig aus, daß die traditionellen Bestimmungen des Priesteramtes ausschließlich innerhalb eines theologischen Bezugsrahmens formuliert sind; dabei ist vor allem die Lehre von der dreifachen Ausfaltung des Amtes maßgeblich, die den Dienst des Priesters in der Verkündigung des Evangeliums, in der Ausübung des Kults und Spendung der Sakramente sowie in der Hirnen- bzw. Leitungstätigkeit konzipiert. Es gibt zwar durchaus auch Bewusstseinsformen des priesterlichen Dienstes, die seine gesellschaftlichen Funktionen ins Auge fassen, doch sie sind in der Minderzahl.

"Presbyterum Ordinis", Art. 6, wäre hier zu nennen, wo deutlich von der Verpflichtung des Priesters die Rede ist, sich der Probleme und Sorgen der Menschen, insbesondere der "Armen und Geringen, der Jugend, der Eheleute und Eltern, der Kranken und Sterbenden", anzunehmen. Doch werden diese sozial-dienstlichen Tätigkeiten eher

<sup>1</sup> Vgl. Presbyterum Ordinis, Art. 4-6; Lumen Gentium, Art. 28, v. 4







*Friedrich Schleinzer/Bernhard Schwaiger/Viktor Weichbold*

## **Forschungsprojekt: Soziale Erwartungen an Seelsorger**

**Eine Untersuchung zur sozialen Kompetenz von Priestern anhand einer Themenanalyse Ihrer seelsorglichen Gespräche**

### **1 Aktualität und Hintergründe des Themas**

Nachdem besonders im Vor- und Umfeld der römischen Bischofssynode im Herbst des Vorjahres (1990) die Diskussion über Amt und Dienst des Priesters in unserer Gesellschaft sehr intensiv geführt wurde, ist sie nach Beendigung der Synode wieder jäh abgeklungen. Dies dürfte seine Ursache allerdings weniger darin haben, daß die Aussagen der Synode von befriedigender oder wegweisender Bedeutung gewesen wären, als vielmehr darin, daß sich Enttäuschung breitgemacht hat über die Dürtigkeit der synodalen Äußerungen. Bahnbrechende Neuerungen (z.B. in den Fragen des Zölibats oder der Zulassung von Frauen zum Priesteramt), hatte man — in Zeiten wie diesen — ja ohnehin nicht erwartet, daß sich allerdings die Synode zu gar keinen Neubesinnungen des Priesteramtes im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Umstände einließ, hat die vorausgehenden Befürchtungen leider nur bestätigt.

Allem Anschein nach wirkt sich in dieser Angelegenheit sehr nachhaltig aus, daß die traditionellen Bestimmungen des Priesteramtes ausschließlich innerhalb eines theologischen Bezugsrahmens formuliert sind: dabei ist vor allem die Lehre von der dreifachen Ausfaltung des Amtes maßgeblich, die den Dienst des Priesters in der Verkündigung des Evangeliums, in der Ausübung des Kults und Spendung der Sakramente sowie in der Hirten- bzw. Leitungstätigkeit<sup>1</sup> konzipiert. Es gibt zwar durchaus auch Bestimmungen des priesterlichen Dienstes, die seine gesellschaftlichen Funktionen ins Auge fassen, aber sie sind in der Minderzahl.

"Presbyterum Ordinis", Art. 6, wäre hier zu nennen, wo deutlich von der Verpflichtung des Priesters die Rede ist, sich der Probleme und Sorgen der Menschen, insbesondere der "Armen und Geringen, der Jugend, der Eheleute und Eltern, der Kranken und Sterbenden", anzunehmen. Doch werden diese sozial-diakonischen Tätigkeiten eher

---

<sup>1</sup> Vgl. Presbyterum Ordinis, Art. 4-6; Lumen Gentium, Art. 28; u. a.



als ein Nebenaspekt seiner Hirtenrolle gesehen und weniger als eigenständiges Potential dieses Amtes. Und im Gegenzug zu den zaghaften Ansätzen einer sozialen Orientierung des Priesteramts finden sich kraftvolle Zurückweisungen einer solchen Orientierung: so konstatiert beispielsweise Papst Johannes Paul II. in seinem "Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1986": "Der Priester findet immer und unverändert die Quelle für seine Identität im Priester Christus. Es ist nicht die Welt, die nach den Bedürfnissen und Begriffen der gesellschaftlichen Rolle seine Funktion bestimmt" (a. 10).

Ein eigenartiges Licht auf eine solche Behauptung wirft die Tatsache, daß seit Jahrzehnten die Frage nach dem gesellschaftlichen Standort des Priesters virulent ist<sup>2</sup>. Wiederholt ist die Rede von einer "Identitätskrise" des Priesters, von seiner "Verunsicherung durch die moderne Zeit", u. ä. laut geworden. Wenn man — wie dies Johannes Paul II. tut — die Priesterrolle so konzipiert, daß sie ohne Bezug zu den aktuellen Bedürfnissen einer Gesellschaft steht, dann kann es nicht verwundern, daß eine mangelnde gesellschaftliche Akzeptanz sie in Legitimations- und Identitätskrisen bringt.

Es liegt des weiteren auf der Hand, daß sich mit der Frage der gesellschaftlichen "Identität" des Priesters auch die des Priesternachwuchses verbindet: im allgemeinen ist die gesellschaftliche Bewertung einer Rolle ein maßgeblicher Grund für junge Menschen, diese Rolle zu erstreben bzw. zu übernehmen. Die Rolle des Priesters, sofern er als ein von der Gesellschaft abgehobener Sonderling betrachtet wird, wird kaum eine Attraktivität auf junge Menschen ausüben.

Ein weiteres kommt hinzu, das die Behauptung Johannes Pauls II. in Zweifel ziehen läßt: Die Motivation der Priesteramtskandidaten, diesen Beruf zu ergreifen, ist in hohem Maß vom Wunsch bestimmt, sich sozial zu engagieren, zu helfen, für Menschen da zu sein. Die Untersuchung von Riess (1986) über die Motivation von Theologiestudenten hat gezeigt, daß die (faktorenanalytisch ermittelte) Motivgruppe "Helfen/soziales Engagement" mit großem Abstand die führende ist.<sup>3</sup> Die Items "einen Beruf haben, bei dem man es mit Menschen zu tun hat" und "Menschen helfen" erhielten die höchsten Werte als Motivationen zum Priesteramt; als Alternativen zum Priesteramt nennen die Befragten hauptsächlich Varianten des Motivs des sozialen Helfens: Jugendarbeit an 1., Sozialarbeit an 2. Stelle. In ähnlicher Weise haben

<sup>2</sup> Vgl. bspw. Dahm, Karl-Wilhelm (1971): Beruf: Pfarrer; Müller, Alois (1974): Priester - Randfigur der Gesellschaft?; Faber, Heije (1976): Profil eines Bettlers? Der Pfarrer im Wandel der modernen Gesellschaft; u. v. a.

<sup>3</sup> Riess, Richard (1986), Pfarrer werden? 190 ff.



bereits früher Marhold u. a. (1977) in ihrer Untersuchung zur Identität der Theologen gefunden, daß nach Ansicht der befragten Pfarrer die wichtigste Funktion der Kirche das "Verkünden des Evangeliums" sein sollte und bereits an zweiter Stelle das "Beraten von Menschen in krisenhaften Situationen" stehen sollte<sup>4</sup>.

Zieht man dies alles in Betracht — daß eine Priesterrolle ohne Bezug zu gesellschaftlichen Anforderungen zum einen den Priester zu einem Außenseiter der Gesellschaft machen würde, zum zweiten ihre gesellschaftliche Akzeptanz und damit die Bereitschaft junger Menschen zur Übernahme einbüßen würde und zum dritten, daß es gerade das sozial-diakonische Moment ist, das junge Leute für den Priesterberuf motiviert — so kann man der oben zitierten Behauptung Johannes Pauls II. keine Zustimmung geben. Man wird hier differenzieren müssen: Natürlich ist es undenkbar, die Rolle des Priesters allein von sozialen Gegebenheiten her zu bestimmen und auf aktuelle soziale Bedürfnisse abzustimmen. In dieser Hinsicht ist Johannes Paul II. zuzustimmen, daß eine Aussage über das Wesen des Priesters sich nicht als Aufzählung seiner sozialen Funktionen darstellt. Aber andererseits ist die völlige Ausklammerung der sozialen Funktionen des Priesters ebenso eine Verkürzung seiner "Identität".

Eine Beschreibung der Dienste und Tätigkeiten des Priesters sollte nicht nur seine kultischen, spirituellen und hierarchischen, sondern auch seine diakonischen Kompetenzen umfassen. Dies vor allem auf dem Hintergrund, daß gerade dieser Kompetenzbereich einen Anhaltspunkt bietet, um Ort und Funktion des Priesters in der modernen "säkularisierten" Gesellschaft zu festigen. Seine anderen — hierarchischen und kultischen — Kompetenzen bleiben natürlich unangetastet; doch hat es den Anschein, daß sie allein zu wenig sind, um die Erhaltung des Priestertums als einer (über kirchliche Kreise hinaus) anerkannten gesellschaftlichen Rolle zu gewährleisten.

Mit der Forderung, die Konzeption des Priesteramts auch unter Bezug auf seine sozial-diakonischen Kompetenzen vorzunehmen, stellt sich unweigerlich die Frage, welche sozial-diakonischen Dienste es im einzelnen sind, für die ein Priester kompetent erscheint. Präziser gefaßt lautet die Frage: welche sind die Tätigkeiten, die vorrangig (oder sogar spezifisch) von Priestern als sozial-helfende Dienste ausgeführt werden? Hiermit verbindet sich im besonderen die Suche nach abgrenzenden Kriterien, wie etwa der von Sozialarbeitern, Beratungseinrichtungen oder Psychotherapeuten. Natürlich ist hier nicht an eine eindeutige Abgrenzung zu denken — vor allem wenn man die breite

---

<sup>4</sup> Marhold, Wolfgang, u. a. (1977), Religion als Beruf, 188 f.



Streuung der sozialen Tätigkeiten von Priestern in Betracht zieht —, jedoch an eine schwerpunktmäßige Ausrichtung.

Es ist selbstverständlich, daß eine solche Frage nicht am Schreibtisch entscheidbar ist. Will man über die sozialen Tätigkeiten der Priester Aussagen machen, so ist es naheliegend, als erstes auf ihr faktisches Tun Bezug zu nehmen. Anhand jener Tätigkeiten, die von Priestern bereits wahrgenommen werden, läßt sich erkennen, worin ihre diesbezüglichen Kompetenzen vorrangig liegen. In dieser Hinsicht wurde vom Institut für Pastoraltheologie ein Forschungsprojekt durchgeführt, das dieser Frage nachgehen sollte: Welche sozial-diakonischen Tätigkeiten sind es, die von Priestern gegenwärtig häufig geleistet werden?

## 2 Anmerkungen zu Fragestellung und Methode

Da der Bereich der sozial-diakonischen Tätigkeiten von Priestern sehr umfassend ist, war es unumgänglich, diese Fragestellung erheblich einzuengen. Hierbei wurde der Teilbereich der "Gesprächsseelsorge" herausgegriffen und dieser wiederum auf jene Tätigkeiten der Priester beschränkt, bei denen sie verbal-kommunikativ mit Menschen in Beziehung treten, nachdem sie von diesen explizit dazu gebeten wurden. Auf diesem Hintergrund lautete die interessierende Fragestellung: Mit welchen Anliegen wenden sich Menschen an einen Priester? oder anders formuliert: Bei welchen Anliegen sind die Menschen der Überzeugung, daß hierfür ein Priester kompetent ist?

Die Untersuchung dieser Thematik erfolgte anhand einer schriftlichen Befragung aller aktiven Seelsorger in der Erzdiözese Salzburg, die im Sommer 1991 durchgeführt wurde. Rund 100 Priester (= ca. 45 %) haben geantwortet. Die Befragten hatten dabei die Häufigkeit bestimmter Gesprächsthemen auf einer Ordinalskala einzuschätzen<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Weitere Angaben zur Methodik können hier aus Platzgründen nicht gemacht werden; sie sind im Originalbericht zum Forschungsprojekt, der am Institut für Pastoraltheologie/Universität Salzburg erhältlich ist, ausgeführt.



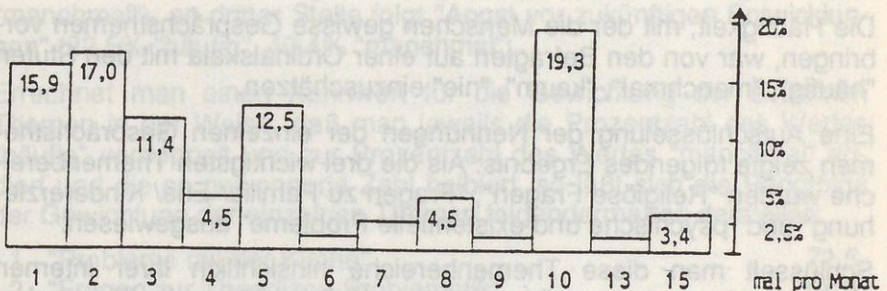
### 3 Auszug aus den Ergebnissen<sup>6</sup> und Diskussion

#### 3.1 Häufigkeit der Gespräche

Die Frage: "Wie oft innerhalb eines Monats kommt es durchschnittlich vor, daß Menschen sich mit der Bitte um eine persönliche Aussprache an Sie wenden?" erbrachte folgende Antworten:

Die häufigste Nennung erhielt "10 mal pro Monat" (19,3% der Befragten); auf den nachfolgenden Rängen finden sich "2 mal pro Monat" (17%), "1 mal pro Monat" (15,9%), "5 mal pro Monat" (12,5%), und "3 mal pro Monat" (11,4%).

Dahinter folgen mit deutlichem Abstand "4 mal pro Monat" und "8 mal pro Monat" (je 4,5%), "15 mal pro Monat" (3,4%) und "7 mal pro Monat" (2,3%). Nach diesen finden sich mit der jeweiligen Häufigkeit 1,1% (=eine Nennung) noch diverse andere Nennungen, die bis zu "60 mal pro Monat" reichen.



Zu dieser Verteilung der Nennungen ist folgendes zu bemerken: Es fällt auf, daß der Modalwert "10" relativ isoliert dasteht; seine rangnächsten Werte ("8" und "9") erhalten eine weitaus geringere Anzahl von Nennungen bzw. werden gar nicht genannt ("11" und "12"). Dies wird als Indiz für die Unzuverlässigkeit dieses Wertes betrachtet: möglicherweise wurde er im Sinne einer "runden Zahl", die zudem eine ansehnliche Häufigkeit suggeriert, genannt.

<sup>6</sup> Die vollständige Auflistung der Ergebnisse findet sich im Anhang des Originalberichts (vgl. Anm. 5).



Die dichteste Verteilung der Nennungen liegt zwischen den Werten "1" und "5" (H.rel.cum. = 61,3%). Für den Wert "5" könnte man ähnliches in Betracht ziehen wie für "10"; als "runde Zahl" dürfte er das Antwortverhalten beeinflusst haben; die Werte vor und nach ihm erhielten markant geringe Nennungen. Die Angaben "20 mal", "30 mal" usw. beruhen möglicherweise auf einem zu weit gefaßten Verständnis des (in der Instruktion sehr eng definierten) Ausdrucks "persönliche Aussprache"<sup>7</sup>. Als zuverlässigste Nennungen dürften somit die Werte "1", "2" und "3" zu betrachten sein, die immerhin 44,3% aller Nennungen auf sich vereinen.

Zusammenfassend läßt sich das Ergebnis bezüglich Häufigkeit der seelsorgerlichen Gespräche so interpretieren: Der Großteil der Seelsorger dürfte durchschnittlich zwischen 1 und 3 mal pro Monat von Menschen um eine persönliche Aussprache gebeten werden; bei einzelnen Seelsorgern kann dies bis zu 5 mal und sogar bis zu 10 mal im Monat der Fall sein<sup>8</sup>.

### 3.2 Gewichtung einzelner Themenbereiche

Die Häufigkeit, mit der die Menschen gewisse Gesprächsthemen vorbringen, war von den Befragten auf einer Ordinalskala mit den Stufen "häufig", "manchmal", "kaum", "nie" einzuschätzen.

Eine Aufschlüsselung der Nennungen der einzelnen Gesprächsthemen zeigte folgendes Ergebnis: Als die drei wichtigsten Themenbereiche wurden "Religiöse Fragen", "Fragen zu Familie/ Ehe/ Kindererziehung" und "psychische und existentielle Probleme" ausgewiesen.

Schlüsselt man diese Themenbereiche hinsichtlich ihrer internen Schwerpunkte auf, so ergibt sich folgende Gewichtung: Im Themenbereich "religiöse Fragen" finden sich als die am häufigsten vorgebrachten Thematiken: "Probleme mit der Kirche" (Kirchenbeitrag, Kirche und Geld, neuer Kirchenkurs, Bischofsernennungen, u. ä.) an erster Stelle (58,2% "häufig", 28,6% "manchmal"); "Fragen zum Theodizee-Problem" (Wie kann Gott das Leid zulassen?) stehen an zweiter Stelle (42% "häufig", 40% "manchmal"); sämtliche andere Themen weisen zu diesen beiden einen deutlichen Abstand auf — als nächsthäufiges wird beispielsweise "Auskünfte zur Bibel" nur mehr von 20,9% der

<sup>7</sup> Mit "persönlicher Aussprache" waren nur jene Gespräche gemeint, bei denen sich Menschen an einen Priester mit der (mehr oder weniger) expliziten Bitte wenden, ein persönliches Anliegen zu besprechen.

<sup>8</sup> Wie die Untersuchung u. a. zeigte, steht diese Häufigkeit in einem korrelativen Zusammenhang mit der Einwohnerzahl der Gemeinde.



Befragten mit "häufig", jedoch noch von 51,6% mit "manchmal" ausgewiesen.

Innerhalb der Themenbereiche "Familie/Ehe/Kindererziehung" sind es die "Probleme mit der religiösen Erziehung der Kinder", die als die am häufigsten vorgebrachten Anliegen genannt werden: 41,8% der Befragten schätzen sie als "häufig" ein, 36,3% als "manchmal". Danach findet sich "Mißverhältnis zwischen gelebter Beziehung und kirchlicher Lehre" (28,6% "häufig", 47,3% "manchmal"), "Klagen über Mängel der Beziehung" (23,1% "häufig", 50,5% "manchmal"), "allgemein-pädagogische Fragen zur Erziehung der Kinder" (22% "häufig", 42,9% "manchmal") und "aktuelle Problemsituationen innerhalb der Familie" (Streit, Alkoholismus, ...) (19,8% "häufig", 46,2% "manchmal").

In den Themenbereichen "existentielle und psychische Probleme" nennen die Befragten an erster Stelle der vorgebrachten Anliegen "situative Belastungen" (Trauer nach dem Tod einer nahestehenden Person, Arbeitslosigkeit, Krankheit, u. ä.), die von 44,9% als "häufig", von 46,1% als "manchmal" eingeschätzt werden. An zweiter Stelle werden "eigene psychische Beeinträchtigungen" (heftige Ängste, Depressionen, Verstimmungen, ...) genannt (29,2% "häufig", 41,6% "manchmal"), an dritter Stelle folgt "Angst vor zukünftigen Entwicklungen" (22,5% "häufig", 40,4% "manchmal").

Errechnet man einen Kennwert für die Gewichtung der einzelnen Themen in der Weise, daß man jeweils die Prozentzahl des Wertes "häufig" verdoppelt und zur Prozentzahl des Wertes "manchmal" addiert und die so gewonnene Zahl halbiert, so läßt sich die Rangfolge der Gewichtung der einzelnen Themen folgendermaßen darstellen:

1. "Probleme mit der Kirche" . . . . .	72,5
2. "Fragen zur Theodizee-Problematik" . . . . .	68,9
3. "Situative Belastungen" . . . . .	68,0
4. "Religiöse Erziehung der Kinder" . . . . .	60,0
5. "Mißverhältnis zwischen Beziehung und kirchl. Lehre" . . . . .	52,3
6. "Glaubenszweifel" . . . . .	50,0
"eigene psychische Beeinträchtigungen" . . . . .	50,0
7. "Klagen über Mängel der Beziehung" . . . . .	48,4
8. "Auskünfte zur Bibel" . . . . .	46,7
9. "Allgemein pädagogische Fragen" . . . . .	43,5
10. "Angst vor zukünftigen Entwicklungen" . . . . .	42,7
11. "Problemsituationen in der Familie" . . . . .	40,7
12. "Sorge/Mißstimmung über den eigenen Weg der Kinder" . . . . .	40,6
13. "Gemeindespezifische Anliegen" . . . . .	39,0
14. "Sinnkrisen/Lebensleere" . . . . .	38,4
15. "Klagen über Erkalten der Beziehung" . . . . .	37,5



### 3.3 Bedeutung für die Fragestellung

"Mit welchen Anliegen wenden sich Menschen hauptsächlich an einen Priester" — diese Frage sollte mit der Untersuchung vorrangig beantwortet werden; das dazu erhobene Material dürfte für eine grobe, schwerpunktmäßige Orientierung durchaus brauchbar sein.

Zieht man die oben — anhand eines Kennwertes der Gewichtung — erstellte Rangfolge der Themen zur Beantwortung der Frage heran, so erlebt man als erstes eine kleine Verblüffung: Es sind die "Probleme mit der Kirche", die den häufigsten Anlaß für ein Gespräch mit dem Priester geben. Zu diesen "Problemen mit der Kirche" mag im einzelnen sehr vieles zählen, das noch einer detaillierten Erhellung bedarf; vorrangig dürfte es sich dabei um die Themen "Kirchenbeitrag" oder "Kirche und Geld" handeln. Hinzu kommt in jüngerer Zeit das Thema des "neuen Kirchenkurses" und die damit zusammenhängenden kirchlichen Aussagen oder Aktivitäten. Es ist denkbar, daß gerade aufgrund des letzteren der Themenbereich "Probleme mit der Kirche" eine vorübergehende Brisanz erhält, die seine Reihung an erster Stelle bedingt — vergleichbar etwa der damit verbundenen Kirchenaustrittswelle der letzten Jahre.

Die an zweiter und dritter Stelle gereihten Themenbereiche lassen an sozialer Kompetenz des Priesters mehr erkennen als der Erstgereihte: es handelt sich um "Fragen zum Theodizeeproblem" und um "Aussprache bei situativen Belastungen". Es läßt sich vermuten, daß beiden Themenbereichen sehr ähnliche Erfahrungen der Menschen zugrundeliegen, die sie zu einem Gespräch mit dem Priester bewegen: die Erfahrung von Leid, Ungerechtigkeit, Unglücksfällen, Krankheit, Tod, von Sorgen und Problemen aller Art. Die Funktion des Priesters scheint hierbei — nachdem er in den seltensten Fällen die Probleme als solche lösen können wird — die eines An- bzw. eines Aussprechpartners zu sein: es ist anzunehmen, daß es der Wunsch ist, sich auszusprechen und den eigenen Kummer oder Ärger mitzuteilen, der die Menschen bei solchen akuten situativen Belastungen zu einem Priester gehen läßt.

Wenn diese Darstellung richtig ist, dann zeigt sich darin ein für die soziale Kompetenz des Priesters höchst bedeutsames Indiz: der Priester als Anlaufstelle bzw. Partner der Menschen zur Aussprache bei akuten Belastungen bzw. bei aktuellen Problemen. Dieses Charakteristikum des Priesters würde eine deutliche Abgrenzung zur Berufsgruppe der Psychotherapeuten erlauben, die eher bei andauernden psychischen Problemen der Menschen (und in einer längerfristigen Therapie) ihre vorrangige Zuständigkeit finden. Ihnen gegenüber liegt die



Kompetenz des Priesters in der außer-institutionellen Zuwendung (Zuhören, Trösten, Besprechen, Beraten, ...) zu Menschen bei vorübergehender intensiver psychischer Belastung.

Der Wunsch, sich auszusprechen und seine Sorgen jemandem anzuvertrauen, dürfte auch bei den nachgereihten Themenbereichen ein nicht unmaßgebliches Motiv zu einem Gespräch mit einem Priester sein: es ist dies zunächst die "religiöse Erziehung der Kinder", die zwar — am Kennwert gemessen — und den drei obigen Themenbereichen einen deutlichen Abstand an Gewichtung aufweist, jedoch ebenso deutlich vor dem folgenden Themenbereich, dem "Mißverhältnis zwischen kirchlicher Lehre und eigener gelebter Beziehung", liegt. Freilich ist anzunehmen, daß hier — vor allem was die religiöse Erziehung der Kinder betrifft — nicht mehr nur das Verlangen nach Aussprache, sondern auch der Wunsch nach Ratschlägen oder Maßnahmen seitens des Priesters den Ausschlag gibt — dies umso mehr, als es sich bei den beiden genannten Themenbereichen um Anliegen spezifisch religiös-kirchlicher Art handelt.

Was weiters auffällt an den in vorderer Reihe genannten Themenbereichen, ist ihr religiös-kirchlicher Bezug: bei einigen Themenbereichen handelt es sich um spezifisch kirchliche Problemfelder ("Mißverhältnis zwischen eigener Beziehung und kirchlicher Lehre", "religiöse Erziehung der Kinder"), bei anderen stehen mehr persönlich-religiöse Faktoren im Vordergrund ("Theodizeeproblem", "Glaubenszweifel"). Hier ist es ganz offensichtlich die religiöse und kirchliche Kompetenz des Priesters, die ihn für solche Anliegen zuständig sein läßt; und die Tatsache daß diese Themen häufig vorgebracht werden, läßt darauf schließen, daß sie unter den diversen Anliegen der Menschen eine entsprechende Rolle spielen. Fragen allgemein-religiöser Natur bzw. kirchlich-religiöse Fragen haben demzufolge auch in der "modernen" Gesellschaft eine Gewichtung; zwar hat in den letzten Jahrzehnten (im Zuge der Entkirchlichung des religiösen Lebens und des Aufblühens außer-institutioneller Religiosität) die Anerkennung der Zuständigkeit des Priesters hierfür gewiß abgenommen, aber sie besteht nach wie vor.

Was besagen nun diese Ergebnisse für die obige Fragestellung? Zieht man in Betracht, daß diese Untersuchung nur eine begrenzte und vorläufige Urteilsbildung erlaubt und für die weitere Ausarbeitung eines Konzepts der Rolle des Priesters in unserer Gesellschaft noch viele Fragen einer eingehenden Untersuchung bedürfen, so lassen sich vor allem zwei Impulse aus ihr gewinnen: Zum einen hat der Priester auch in der "säkularisierten" Gesellschaft eine Funktion als authentisch religiöse Person. Anliegen und Fragen der Menschen mit



spezifisch religiösem oder kirchlichem Bezug haben nach wie vor eine große Gewichtung — zwar nicht mehr in jenem Ausmaß und in jener stark kirchlichen Einbindung, wie dies in vergangenen Zeiten der Fall gewesen sein mag, doch auch keineswegs als Nebensache. Dies belegt die Tatsache der Häufigkeit dieser Themenbereiche.

Des weiteren zeigt sich deutlich eine soziale Kompetenz des Priesters darin, daß er als eine Anlaufstelle zur Aussprache bei aktuellen Problemen der Menschen darstellt. Daß er hiermit in einer den Psychotherapeuten ergänzenden Rolle betrachtet werden kann, wurde bereits angedeutet: während Psychotherapeuten eher für andauernde psychische Probleme der Menschen (und mittels längerfristiger Therapie) zuständig erschienen, liegt die Bedeutung des Priesters in seiner spontanen Verfügbarkeit bei eher punktuellen bzw. kurzfristigen psychischen Belastungen.

Es versteht sich, daß in der Ausbildung der Priester diese beiden Komponenten unbedingt berücksichtigt werden sollten. Was erstere betrifft, so erfordert sie eine solide philosophische und theologische Schulung der Priesteramtskandidaten und bedeutet eine klare Absage an jene (vor allem im Zusammenhang mit Überlegungen zur Abwehr des Priestermangels) öfters vorgetragene Forderung, die theologische Ausbildung des Priesters geringer anzusetzen, um damit auch "Minderqualifizierten" einen leichteren Zugang zu diesem Beruf zu ermöglichen. Was zweitere betrifft, so legt sie eine spezifisch gesprächsseelsorgerliche Schulung der Priesteramtskandidaten nahe, wie sie allerdings ohnedies seit Jahrzehnten gefordert und auch weitgehend in ihrer Notwendigkeit eingesehen wird.



## *Maureen Junker-Kenny*

### **...die im Abseits sieht man nicht. Praktisch-Theologisches Projektseminar In einer Behinderteneinrichtung**

Der folgende Bericht beschreibt die Lernchancen und Einsichten, die sich in einem Hauptseminar "vor Ort" ergaben und auch nur dort zu gewinnen waren: zur Ermunterung für alle Lehrveranstalter/innen, sich einmal wieder außerhalb der eigenen Campusmauern und Grüngürtel zu begeben, Berührungsängste einzugestehen und anzugehen und sich vom Berufswissen, dem menschlichen Profil und der Lebenseinsicht derer weiterbilden zu lassen, die ein Leben an der Seite der Schwachen gewählt haben. Ein "Abseits" von den Umtrieben der Normalgesellschaft und vom Machtkommerz der Starken, das beides bedeutet: Ausgrenzung und Wahrnehmungsverweigerung von seiten des "Zentrums", aber auch einen Raum des Lebens, in dem die Norm des Perfekten infrage gestellt und die Wirklichkeit menschlicher Unvollkommenheit zugestanden wird.

So sind im Februar 1991 Studierende der Praktischen Theologie an der Universität Tübingen 160 km weit in Richtung Bodensee gezogen, um sich aus der Praxiserfahrung der Arbeit der großen katholischen Behinderteneinrichtung Stiftung Liebenau in einem einwöchigen Kompaktseminar unter der Leitung von Prof. Dr. N. Greinacher mit der Herausforderung auseinanderzusetzen, die geistig behinderte Menschen für Gesellschaft und Kirche, Ethik und Theologie darstellen.

#### **1 Universität und Praxis**

Was sonst die Chance der ersten, theoretischen Ausbildungsphase an der Universität ausmacht, daß ein Fach seine Fragestellungen nicht sogleich im Dienst von Verwertungsinteressen, sondern zunächst in eigener Logik verfolgen kann, das führt in den praktischen Wissenschaften wie Pädagogik und Praktischer Theologie zu einer charakteristischen Spannung: Konkrete Handlungsfelder lassen sich theoretisch erst dann richtig erfassen, wenn man sie auch beschreitet, d.h. wenn sich Primärerfahrung und theoretische Erarbeitung miteinander verbinden. Bei aller Souveränität der eigenen Problemdefinition ist in diesen Disziplinen also schon theoretisch das Ungenügen eines ausschließlich theoretischen Zugangs klar.



## 2 Der Seminarverlauf: Hospitation, Interdisziplinäre Referate, Expertengespräche

Die Woche bestand aus einer ganztägigen Hospitation in Wohngruppen, in denen jeweils acht bis zehn behinderte Menschen leben, aus der Diskussion der im Laufe des Wintersemesters vorab erarbeiteten Referate und aus Gesprächen mit Mitarbeiter/innen verschiedener Bereiche und Ebenen. Zu den noch praxisfern vorbereiteten Themen gehörten: Das neue Pflegerschaftsgesetz, sozialpsychologische, politische und wirtschaftliche Aspekte behinderten Menschseins, Konzeptionen der Betreuung in Großeinrichtungen und kleinen Gemeinschaften, die berufliche Situation der Mitarbeiter/innen, Anfragen an das Menschenbild in Philosophie, Theologie und Gesellschaft sowie die Möglichkeiten der Glaubensgestaltung mit geistig behinderten Menschen.

Für alles weitere prägend waren die Erfahrungen des ersten Tages in den Gruppen: die Begegnung mit lern- und leichtbehinderten, mehrfach und schwerbehinderten Jugendlichen und Erwachsenen – darunter Überlebende der Euthanasieaktion von 1940, der auch in Liebenau 510 Bewohner zum Opfer fielen. Die Teilnahme an ihrem Tagesablauf und an der Arbeit der Betreuer/innen lieferte einen Erfahrungshintergrund, auf dem die sonst abstrakten Alternativen Integration oder Isolation, Selbstbestimmung oder schützende Begleitung im Bewußtsein praktischer Verantwortung diskutiert werden konnten.

Der zweite Tag war ganz dafür freigehalten, die nachhaltigen Eindrücke des ersten einander mitzuteilen und, soweit im Gespräch möglich, aufzuarbeiten: die freundliche Aufnahme, aber auch die selbst erfahrene Hilflosigkeit vor autistisch oder autoaggressiv Gefährdeten, das Staunen über die Verständigungsmöglichkeiten der Betreuer mit Personen, die kein Wort reden können, die Evidenz, die in dem von Konventionen unbehinderten Ausdruck des Glücks, des Leids und des Interesses von geistig behinderten Menschen lag. Aus den vielfältigen Anforderungen an die Betreuer(innen) war allen deutlich geworden, welche praktische Relevanz theoretische Fragen im beruflichen Alltag haben. Was die Studierenden aus der juristischen, psychologischen und religionspädagogischen Literatur selbst erarbeitet hatten, konnten sie an ihrer eigenen praktischen Erfahrung und in Expertengesprächen überprüfen. Die Begegnungen der folgenden Tage mit den kompetenten und engagierten Mitarbeiter/innen aus den Wohngruppen, der Wohnheimleitung, aus dem psychologischen, dem pastoralen und dem Verwaltungsdienst und mit dem Leiter der Einrichtung, Monsignore N. Huber, öffnete mit der Einsicht in die verschiedenen Perspektiven und die entsprechenden Reibungsflächen zugleich den Blick dafür, welches komplexes Zusammenspiel das Funktionieren einer



solchen Einrichtung ermöglicht. Die größte Motivationskraft lag dabei in der beispielgebenden Berufsausübung der professionellen Helfer.

### **3 Lernen am Beispiel der heilpädagogischen Mitarbeiter/Innen**

Was bei den hauptberuflichen Mitarbeiter/innen besonders beeindruckte, waren das Gespür und das Urteilsvermögen, mit dem sie auch in brisanten Situationen ihre theoretischen und praktischen Kompetenzen einbringen konnten. Über medizinische und psychiatrische Kenntnisse hinaus kommt es in der Alltagsgestaltung auf Einfühlungsbereitschaft und Beobachtungsgabe an. Zur Entschlüsselungs- und Kommunikationsfähigkeit hinzu kommen Haltungen, die kaum anzulernen sein dürften, sondern wohl schon Voraussetzung einer solchen Berufswahl sind: eine hohe ethische Motivation im Bewußtsein der Gefahr des eigenen Machtmißbrauchs und nicht zuletzt Ausdauer und Kraft zur Hoffnung bei den nicht seltenen Rückfällen und dem fortschreitenden Abbau mühsam gelernter Fähigkeiten bei Gruppenmitgliedern, um die man sich sehr gekümmert hatte.

Dem hohen Bedarf an persönlicher Belastbarkeit, Teamfähigkeit und den genannten übrigen "Idealmerkmalen" stehen schlechte Bezahlung und geringe Aufstiegschancen gegenüber. Das Stichwort "Pflegerotstand", bezeichnenderweise aus der Perspektive der Hilfsempfänger formuliert, bedeutet in erster Linie einen Notstand der Pflegenden. Wenn zu einem solch schweren, emotional beanspruchenden Dienst auch noch Probleme kommen, mit dem Team einen übereinstimmenden Arbeitsansatz zu finden sowie das Gefühl, von der Leitungsebene nicht genug anerkannt oder wahrgenommen zu werden, dann wird es schwer, die persönliche Motivation zu diesem Beruf aufrechtzuerhalten. Eine weitere Spannung ergibt sich aus der Dynamik der segmentierten, mobilen Bildungsgesellschaft: Auf der einen Seite erfahren die in dieser Arbeit Engagierten täglich, daß die Kontinuität der Bezugspersonen eine Grundbedingung für das Wohlbefinden und die Entwicklungsmöglichkeiten geistig behinderter Menschen darstellt; auf der anderen Seite erleben sie die strukturelle Notwendigkeit, ihre Lebensphasen zu planen, die Anforderungen aus Beruf und Familie auszubalancieren und, zumal bei Berufstätigkeit des Partners, Ortsveränderungen nicht ausschließen zu können.

Wenn die Studierenden die Mitarbeiter nach Arbeitskonflikten und ihrer Motivation zu der Entscheidung fragten, geistig behinderten Menschen Lebens-Partner zu sein, dann spielten dabei auch Überlegungen mit, in welchen Bereich sie selbst einmal ihre Fähigkeiten einbrin-



gen wollen. Dabei wurde der Eindruck, daß in dieser Arbeit – durchaus im Kontrast zur Universität – die eigene Person zählt und nicht nur die angepaßte Intelligenz gefragt ist, zu einem unverhofften positiven Kriterium.

#### **4 Gesamtbilanz: Lebendiges Lernen und Anfragen an Kirchen, Gesellschaft und Universität**

Die Absicht, in einen konkreten Bereich kirchlichen Handelns exemplarisch einzuführen, ließ sich vor Ort wohl deshalb so gut verwirklichen, weil die Praxiserfahrung lebendiges Lernen ermöglichte. Die Aussage eines Studenten, er sei "noch nie so angesprochen gewesen, mitzudenken", zeigt, welche Motivationskraft die Teilnahme an einer Praxis freisetzt, in der man unvermeidlich als Person gefragt ist.

Zum einen kann ein solches Projektseminar also gerade das Interesse am weiteren Studium theoretischer Fragen steigern: Die Wichtigkeit fundierter sozialwissenschaftlicher, medizinischer und psychologischer Kenntnisse leuchtete im heilpädagogischen Alltag unmittelbar ein. Offensichtlich wurde aber ebenso die Bedeutung argumentativer Kompetenz angesichts der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen solcher Arbeit: der sozialpolitischen Verteilungskämpfe und einer Euthanasiedebatte, in der das Lebensrecht behinderter Menschen (vgl. v.a. P. Singer, Praktische Ethik) erneut in Frage gestellt wird. Zum anderen bietet ein solches Projektseminar Gelegenheit zu Erfahrungen, Einsichten und Anfragen, die in Hörsaal und Bibliothek weder zu gewinnen noch zu beantworten sind.

Die offenen Fragen lassen sich zum Teil als Appell weitergeben: Angesichts des Dilemmas, daß die Kirchen mit so notwendigen schützenden Einrichtungen wie Liebenau zugleich die Abwehr und das Desinteresse der Gesellschaft an der Integration behinderter Menschen schützen, sind zumal die Gemeinden, aber auch die einzelnen aufgerufen, praktischen Beistand zu leisten: z.B. die Isolation von Familien mit behinderten Kindern zu durchbrechen oder sich in der Gründung der vom neuen PflEGschaftsrecht geforderten Betreuungsvereine, in denen sich öffentliche Verantwortung mit persönlicher Zuwendung verbindet, zu engagieren.

Anfragen stellen sich vor allem an die Werteskala der deutschen Gesellschaft (deren Reduktion des Begriffs vom Menschen auch anderswo, z.B. in der Minderbewertung von Familienarbeit gegen güterproduzierende Arbeit, sichtbar wird). Was verliert die Leistungsgesellschaft, wenn sie die Spontaneität und Kommunikationsbereitschaft



geistig behinderter Menschen ebenso von sich fernhält wie die Erinnerung, welche Evidenz das verlässliche, geduldige Eingehen auf menschliche Grundbedürfnisse hat? Welche Lernchancen verbaut sie auch sich selbst dadurch, daß sie die 5,13 Mio. schwer behinderter Mitbürger allein in der ehemaligen Bundesrepublik (Stand: Ende 1987) nicht sichtbarer in ihr Leben einbezieht? Von welchem Bezugsrahmen her pflegt sie Ziele wie "Verantwortung", "Leistung", "Erfolg", "Kompetenz", "Zuverlässigkeit", "Ausdauer" zu definieren? Der Umgang einer Gesellschaft mit ihren behinderten Mitbürgern ist in jedem Fall ein Testfall ihrer Humanität, d.h. ihrer ethischen Selbstverständigung und ihrer menschlichen Lebensqualität.

Für den universitären Lehrbetrieb ergibt sich der Wunsch, mit zahlreicheren und vielfältigeren Angeboten einen Studienstil zu fördern, in dem Studierende ihre Fähigkeiten zur Wahrnehmung und Kommunikation, Selbstreflexion und Argumentation zugunsten der Menschen ausbilden können, die von Natur und Gesellschaft benachteiligt sind.

Wer sich für den Seminarplan, die Literaturliste oder den Reader mit den von den Studierenden erarbeiteten Referaten interessiert, möge sich bitte an folgende Adresse wenden:

Dr. Maureen Junker-Kenny  
Abteilung für Praktische Theologie/  
Lehrstuhl Prof. Dr. N. Greinacher  
Hölderlinstr. 29  
D-7400 Tübingen







**"Liberating Women - New Theological Directions"**  
Tagung der Europäischen Gesellschaft für theologische  
Forschung von Frauen vom 2.-6. September 1991 in  
Bristol/England

Ursula Silber

C.

**Berichte, Abstracts, Informationen**

Die vierte Tagung der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen unter dem Thema "Liberating Women - New Theological Directions". Gerade angesichts der Umbrüche in Europa stellte sich die Frage, wie denn in diesem "kairós" der Geschichte die Befreiung von Frauen (und Männern) auch im wissenschaftlichen Denken und Forschen Gestalt annehmen könne. Als Wegweiser in neues, noch unerforschtes Land gaben Vorträge und Diskussionen, aber auch Praxisberichte, Workshops und Meditationen neue Richtungen feministisch-theologischen Denkens an.

Weit über einhundert Frauen aus allen Regionen Europas waren in Bristol zusammengelassen, und als die vielleicht beeindruckendste Erfahrung dieser Tagung zeigte sich die Vielfalt in Sprache, Alter, kultureller und konfessioneller Herkunft, die sich im Laufe der Tage als gemeinsamer Reichtum in einem weiten Horizont erwies. Allen Teilnehmerinnen gemeinsam war das Anliegen, innerhalb ihrer wissenschaftlich-theologischen Tätigkeit (so unterschiedlich diese Arbeitsfelder unter sich auch noch einmal sind) neue Wege des Denkens von Gott, Mensch und Schöpfung und ihrer Beziehung zueinander zu gehen. Diese Themen bildeten demnach auch die inhaltlichen Schwerpunkte der Hauptreferate: *Dorothea Söls* ging es in ihrem Beitrag um die Befreiung unserer Rede von Gott aus starren, einseitigen und entfernenden Denk- und Sprachkategorien hin; wenn Frauen (und Männern) eine authentische, an Gottes-Erfahrung anknüpfende (und damit mystische) Sprache gelinge, bedeute dies zugleich die Befreiung Gottes aus dem Gefängnis unserer Allmächts- und Allwissenheitsprojektionen.

Neue Richtungen einer reinvestigativ christlichen Anthropologie zeigte *Catherina Halke* auf. Durch eine kritische Relecture der biblisch-theologischen Überlieferung könnten patriarchale Muster aufgedeckt und verdrängte frauenfreundliche Traditionen wiederentdeckt werden. Ziel einer solchen Hermeneutik sei weder neue Unterwerfung noch Emancipation (nach den herkömmlichen androzentrischen Maßstäben), sondern ein Modell der Transformation beider Geschlechterrollen, das Frauen und Männer, Kirche und Gesellschaft zu einer menschlichen Existenz befreien werde.







## "Liberating Women – New Theological Directions" Tagung der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen vom 2.-6. September 1991 in Bristol/England

*Ursula Silber*

Die vierte Konferenz der europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen stand unter dem Thema "Liberating Women – New Theological Directions". Gerade angesichts der Umbrüche in Europa stellte sich die Frage, wie denn in diesem "kairós" der Geschichte die Befreiung von Frauen (und Männern) auch im wissenschaftlichen Denken und Forschen Gestalt annehmen könne. Als Wegweiser in neues, noch unerforschtes Land gaben Vorträge und Diskussionen, aber auch Praxisberichte, Workshops und Meditationen neue Richtungen feministisch-theologischen Denkens an.

Weit über einhundert Frauen aus allen Regionen Europas waren in Bristol zusammengekommen, und als die vielleicht beeindruckendste Erfahrung dieser Tagung zeigte sich die Vielfalt in Sprache, Alter, kultureller und konfessioneller Herkunft, die sich im Laufe der Tage als gemeinsamer Reichtum in einem weiten Horizont erwies. Allen Teilnehmerinnen gemeinsam war das Anliegen, innerhalb ihrer wissenschaftlich-theologischen Tätigkeit (so unterschiedlich diese Arbeitsfelder unter sich auch noch einmal sind) neue Wege des Denkens von Gott, Mensch und Schöpfung und ihrer Beziehung zueinander zu gehen. Diese Themen bildeten demnach auch die inhaltlichen Schwerpunkte der Hauptreferate: *Dorothee Sölle* ging es in ihrem Beitrag um die Befreiung unserer Rede von Gott aus starren, einseitigen und entfremdenden Denk- und Sprachkategorien hin; wenn Frauen (und Männern) eine authentische, an Gottes-Erfahrung anknüpfende (und damit mystische) Sprache gelinge, bedeute dies zugleich die Befreiung Gottes aus dem Gefängnis unserer Allmachts- und Allwissenheitsprojektionen.

Neue Richtungen einer feministisch christlichen Anthropologie zeigte *Catherina Halkes* auf. Durch eine kritische Relecture der biblisch-theologischen Überlieferung könnten patriarchale Muster aufgedeckt und verdrängte frauenfreundliche Traditionen wiederentdeckt werden. Ziel einer solchen Hermeneutik sei weder neue Unterwerfung noch Emanzipation (nach den herrschenden androzentrischen Maßstäben), sondern ein Modell der Transformation beider Geschlechterrollen, das Frauen und Männer, Einzelne und Gesellschaft zu einer menschlicheren Existenz befreien werde.



In einem Kurzreferat stellte *Anne Primavesi* die sog. Gaia-Hypothese vor, die die Erde als lebendigen, sich selbst regulierenden Organismus versteht, und wies auf die theologische Relevanz einer solchen neuen naturwissenschaftlichen Sichtweise hin.

Einen besonderen Akzent setzte die jüdische Philosophin *Eveline Goodman-Thau*. Ihr Thema war die Kritik an den patriarchalen Wurzeln und die Suche nach einer neuen weiblichen Identität innerhalb der jüdischen Tradition.

Ergänzt wurden diese (und andere) Vorträge durch Beiträge aus der feministisch-christlichen Praxis. So berichteten Frauen vom Kampf um die Ordination in der anglikanischen Kirche, von den Schwierigkeiten einer schwarzen Bischöfin und von einem Frauenbildungsprogramm in den Vorstädten von Dublin. Kämpferisch und humorvoll vermittelten sie einen lebendigen Eindruck von den oft erdrückenden Widerständen, aber auch dem unerschütterlichen Vertrauen in die Strategie der kleinen Schritte, das ihr feministisches Engagement innerhalb der Kirchen bestimmt.

Dem Austausch und der gemeinsamen Arbeit an zentralen Fragestellungen diene verschiedene Fachgruppen. Mindestens ebenso vielfältig wie diese fachorientierten Diskussionsformen zeigten sich die angebotenen Workshops: Im Gespräch über Frauen und Frieden, über Sexualität und feministische Didaktik, aber auch im meditativen Gestalten von Mandalas, im Bibliodrama oder in der Schreibwerkstatt konnten die Teilnehmerinnen schöpferisches gemeinsames Lernen selbst erfahren.

Daß die Tagung trotz des dichten Programms nicht zu einer kopflastigen Gipfelkonferenz des herrschenden Wissenschaftsbetriebes wurde, war neben der Workshop-Arbeit auch anderen ganzheitlich orientierten Elementen wie z. B. der morgendlichen Liturgie, einem Abend mit Gesang und Pantomime oder der angebotenen Exkursion zu verdanken. Hier bot sich dann auch die (sonst nur spärlich gegebene) Gelegenheit zum Kennenlernen und informellen Austausch der Teilnehmerinnen untereinander. Insgesamt herrschte trotz (oder gerade wegen?) der oft mühsamen Dreisprachigkeit der Tagung eine offene und freundliche Atmosphäre, für die auch eine kompetente humorvolle Tagungsleitung den Rahmen schuf.

In die Tagung integriert war die Vollversammlung der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen mit ihrem Rechenschaftsbericht und den fälligen Neuwahlen. Beschlossen wurden ferner die Herausgabe eines Jahrbuches sowie die Verabschiedung einer gemeinsamen Erklärung zur Verweigerung des "Nihil obstat" an



Prof. Silvia Schroer durch den Tübinger Bischof, Walter Kasper. Mit Interesse wurden die Berichte der Ländergruppen, besonders aus den Staaten Osteuropas, aufgenommen; die dort vor sich gehenden Umbrüche verändern mit den politischen auch die theologischen Horizonte und stellen eine Herausforderung gerade an das solidarische und wechselseitige Lernen der Frauen dar.

Den Abschluß der Konferenz bildete eine Rede der ehemaligen portugiesischen Premierministerin und derzeitigen Europaparlamentarierin Maria de Lourdes Pintasilgo über den Zusammenhang von politischer Kultur und Frauenkultur. Ihr mit Erfahrung und Esprit gewürzter Vortrag machte noch einmal zusammenfassend deutlich: Die wissenschaftliche Kommunikation von Frauen findet nicht im Elfenbeinturm statt; sie dient der Suche nach einem neuen, befreiten Zusammenleben angesichts der immer drängenderen europäischen und globalen Herausforderungen. Feministische Theologinnen haben für diese Suche neue Richtungen anzubieten.



Abstract: Dissertation aus dem Fach Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Salzburg, 1992.

*Viktor Weichbold*

## **Untersuchung über die logischen Beziehungen zwischen theologischen und empirischen Sätzen**

Die vorliegende Arbeit greift ein Problem auf, das sich in der Grundlegung einer empirisch orientierten Pastoraltheologie ergibt. Innerhalb des Gegenstandsbereiches einer solchen Disziplin werden nämlich zwei Arten von Sätzen gebildet – theologische Sätze einerseits, empirische Sätze andererseits –, ohne daß es bisher eine Theorie gäbe, wie sich diese beiden Satzarten zueinander verhalten.

Im Rahmen einer Durchsichtung der Fachliteratur der letzten 20 Jahre zeigt der Autor, daß dieses Problem bisher noch nicht explizit behandelt wurde. Einzelne Autoren (wie bspw. Zerfaß in seinem 1974 erschienenen Artikel "Praktische Theologie als Handlungswissenschaft") postulieren zwar, daß empirische und theologische Sätze in eine Beziehung zu bringen sind, geben aber keine näheren theoretischen Bestimmungen dieser Beziehung an. In dem 1990 von Van der Ven veröffentlichten "Entwurf einer empirischen Theologie" wird diesbezüglich eine eigenwillige Lösung vorgeschlagen: nämlich die Theologie insgesamt als eine empirische Wissenschaft zu erfassen. Dies hätte aber für die Theologie merkwürdige Konsequenzen (sie könnte dann nur mehr als Religionssoziologie oder -psychologie betrieben werden), die eine solche Position als unakzeptabel erscheinen lassen.

Der Autor versucht nun, das Problem durch eine Analyse des Wahrheitsbegriffs an seinen Wurzeln zu behandeln. Indem er aufzeigt, daß theologische und empirische Sätze nur in einem analogen Sinn als "wahr" bezeichnet werden, stellt er fest, daß diese Sätze nicht in direkte logische Beziehungen treten können. Das bedeutet, daß ein theologischer Satz nicht zu einem empirischen Satz in Widerspruch treten kann (und vice versa) sowie, daß aus theologischen Prämissen keine empirische Konklusion gezogen werden kann (und vice versa).

Für die Pastoraltheologie ergibt sich daraus, daß die über ihre Gegenstände ausgesagten theologischen und empirischen Sätze nicht logisch kompatibel sind. Sie muß also ein eigenes Verfahren entwickeln, das eine In-Bezug-Setzung dieser Sätze ermöglicht. Diese In-Bezug-Setzung kann ausschließlich auf der semantischen Ebene erfolgen – indem ein theologischer Satz auf seinen empirischen Gehalt hin interpretiert wird (und umgekehrt). Für diese inhaltliche Beziehung



zwischen einem theologischen und einem empirischen Satz wählt der Autor die Bezeichnung "Applikation".

Auf der Basis dieser Feststellungen entwirft der Autor eine Theorie über die In-Bezug-Setzung der beiden Satzarten in der Pastoraltheologie. Anhand von vier sog. "Applikationsprinzipien" versucht er, die grundlegenden Voraussetzungen zu formulieren, unter denen theologische und empirische Sätze in Beziehung gebracht werden können. Wichtigstes Prinzip ist die Forderung nach Isomorphie der logischen Strukturen: es besagt, daß die aussagenlogischen Beziehungen, die innerhalb von theologischen Sätzen bestehen, auch zwischen den empirischen Sätzen, auf welche die Applikation erfolgt ist, in gleicher – isomorpher – Weise bestehen müssen.



Abstract: Dissertation aus der Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien

*Olivia Wiebel-Fanderl*

## **Religion als Heimat?**

**Zur lebengeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubensstraditionen in ländlichen Gesellschaften Österreichs im 20. Jahrhundert**

### *1) Zielsetzung*

In dieser Arbeit geht es um die Erfassung dessen, was Religion für den Menschen bedeuten kann, also welche Funktion sie im menschlichen Leben hat, welche Erfahrungsbereiche des Religiösen man in Alltagserzählungen findet, und wo sich religiöse Beheimatung anlagert. Es geht um die Menschwerdung in der Religion des Christentums, um Gott und sein Dasein in der einzelnen Lebensgeschichte. Hinsichtlich dieses Interesses wurden 750 Autobiographien gesammelt am Institut für Wissenschafts- und Sozialgeschichte in Wien, auf dem Hintergrund von Predigtliteratur, Pastoraltheologie und Katechismen gesehen und gefragt, was von dem pastoral-theologisch vermittelten Wissen im Leben eine Rolle spielt und aufgenommen wurde, aber auch was irrelevant war. Damit sollte etwas von der Spannung zwischen der Kirche von oben und unten aufgedeckt werden.

### *2) Inhalt*

Bei der volkscundlich-pastoralgeschichtlichen Analyse der genannten Sammlung ergab sich die Gliederung der Dissertation in zwei Hauptteile: Teil 1 behandelt die überlieferten rituellen Formen von ländlicher Religion: das Gebet, den Kirchgang, das Kirchenjahr, die Sakramente, die Heiligenverehrung, Prozessionen und Wallfahrten. Teil 2 befaßt sich mit der Bedeutung von Bildern und Sprache für die religiöse Beheimatung. Dabei zeigt die Aufarbeitung der Autobiographien durchgängig die Ambivalenz des religiösen Brauchtums und seiner Rituale, der Bilder und der Sprache. Immer wieder zeigt sich die Mehrschichtigkeit des religiösen Ausdrucks im Alltag. Bei einzelnen Themen der Leutereigion war es, um deren Zustandekommen zu verstehen, nötig, kirchengeschichtliche Zusammenhänge zu verdeutlichen. So zeigt sich etwa beim Gebet immer das Problem der Fixierung der Form zur Formel. Schon im NT läßt sich die Ambivalenz des Betens zwischen zu viel und zu wenig zeigen (vgl. Lk 11,1 und Mt 6,7).



### 3) Ergebnisse

Religiosität bleibt immer in der Spannung von Entfremdung und Beheimatung. Religion ist mehr als Ausdruck, aber ohne Ausdruck verkümmert sie. Eine der Hauptthesen lautet: Riten und Bräuche sind gefährliche Unentbehrlichkeiten. Die Gefahren der Intellektualisierung und Desymbolisierung zeigten sich z.B. in der Beobachtung des Umgangs und des Erzählens über Pfingsten in lebensgeschichtlichen Erinnerungen. Leutereligion ist nicht nur "privatistisch" (vgl. Paul M. Zulehner), sondern ihre Stärke liegt im Katholizismus gerade in ihrer Öffentlichkeit. Sprache, Bilder, Riten und Bräuche besitzen eine unersetzlich expressive und instrumentale Funktion.



Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, 1991:

*Silvia Althofen-Dülz*

## **Chancen für eine Familienpastoral aus familientherapeutischer Sicht**

Mit dem Thema begibt sich die Autorin in mehrfacher Hinsicht auf ein interessantes Feld, ist doch die Familientherapie in den gängigen familienpastoralen Praxistheorien noch relativ wenig berücksichtigt, so daß eine Beschäftigung mit diesem Konzept aus praktisch-theologischer Sicht noch weitgehend eine "terra incognita" darstellt und umso reizvoller erscheint. Als spezifische Kennzeichnung gegenüber anderen Therapiekonzepten formuliert die Autorin: "Die Familientherapie hebt sich zunächst dadurch heraus, daß sie nicht mit einzelnen Menschen zusammenarbeitet, sondern wenn möglich mit ganzen Familien, sogar mehreren Generationen einer Familie, oder, wenn dies nicht möglich werden kann, mit Teilen einer Familie." Der Grundgedanke des Konzepts wird also darin gesehen, bei therapeutischen Prozessen nicht nur den betroffenen Menschen als Individuum, auch seine Einbindung in die unterschiedlichen Systeme, in denen er sich bewegt, wahrzunehmen. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil geht es um eine skizzenhafte Beschreibung der Bedingungen, unter denen sich Familienleben heute abspielt. U.a. bringt die Autorin hier kritische Anmerkungen zur Funktionalisierung der Familie und ihrer gleichzeitigen Paralyse durch politische wie wirtschaftliche Kräfte.

Der zweite Teil enthält eine Darstellung des Ansatzes der Familientherapie, wobei ausdrücklich die Schulen der psychodynamischen, strukturellen und entwicklungsorientierten Familientherapie zur Sprache kommen.

Im letzten dritten Teil zeigt die Verfasserin die Implikationen des Familientherapiekonzepts für eine Familienpastoral auf. Dabei kann sie u.a. nachweisen, wie sich unter dem Systembegriff eingefahrene Handlungsmuster der Pastoral ändern müßten bzw. ändern ließen, aber auch welche Probleme sich bei der Rezeption der Familientherapie in der Familienpastoral ergeben. So wäre z.B. eine unbedachte Kategorielseelsorge zu korrigieren, die auf bestimmte Menschen in einem jeweils begrenzten Bereich abzielt, dadurch aber dazu beiträgt, daß die Familie als Ganzes die Entwicklung ihrer Mitglieder passiv in ihr Leben integrieren muß, ohne daß diese Integrationsprozesse irgendwo aufgefangen oder reflektiert würden. In Hinblick auf die Be-



deutung des Begriffs System für die Gemeinschaft der Glaubenden regt die Autorin an: "Im kirchlichen System könnte man beispielsweise die Kirchengaustritte als ein Symptom interpretieren, das durch die Rigidität des Systems ausgebildet wurde. Würde die Kirche die Informationen ihrer Mitglieder zur Veränderung nutzen, käme es zwar zu Ungleichgewichtszuständen, die Kirche als Ganzes hätte allerdings die Chance, auf einer neuen, veränderten Ebene ihr Gleichgewicht wiederzufinden."

G. Buse kommt zu dem Ergebnis, daß C. Gilligan zwar mit ihrer kritischen Rezeption der Theorie Kohlbergs einen wesentlichen Beitrag



Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1989)

*Johannes Panhofer*

## **Der Mensch zwischen Glaube und Ideologie**

**Phänomenologische Darstellung und psychoanalytische Untersuchung einer ideologischen Glaubenshaltung**

Diese Diplomarbeit erhält durch die Seligsprechung des Gründers des OPUS DEI, Josemaria Escrivá de Balaguer eine besondere Aktualität (vgl. die Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen ..., in: Pastoraltheologische Informationen 1/1992, 319f.).

Der Verfasser geht von der Hypothese aus, daß fundamentalistische und integralistische Bewegungen von Menschen mit einer "ideologischen Persönlichkeitsstruktur" (W.Huth) getragen werden. Im Anschluß an A. Grabner-Haider (Ideologie und Religion) und W. Huth (Glaube, Ideologie und Wahn) erarbeitet er eine Reihe von Merkmalen, die als "Symptome" einer ideologischen Einstellung charakteristisch sind. Mit diesem Instrumentarium analysiert Panhofer die programmatische Schrift von Escrivá "Der Weg" (gegenwärtige Aufl. bereits über 3 Millionen) und, im Vergleich dazu, Texte von Roger Schutz, dem Initiator von Taizé (Im Heute Gottes leben; Die Quellen von Taizé; Kampf und Kontemplation).

Das Ergebnis ist ein signifikanter Unterschied zwischen den beiden Autoren. Während Escrivá eine ideologische Diktion bevorzugt (massiv appellierende, autoritaristisch-suggestive Leserlenkung) ist Schutz darauf bedacht, in möglichst nicht-ideologischer Textgestaltung die Subjektwerdung seiner Leserschaft zu fördern.

Nach dieser Veranschaulichung versucht Panhofer im Blick auf W.Adorno, O.Kernberg, E.Topitsch und auf die Lebensskript-Theorie der Transaktionsanalyse, die Genese und die Funktionen von Ideologien darzustellen und lenkt zum Schluß die Aufmerksamkeit auf "den Ideologen in uns".

Eine Arbeit wie die vorliegende, die u.a. auch mit linguistischen Methoden weitergeführt werden könnte, ist ein geeigneter wissenschaftlicher Weg, spirituelle Texte auf ihre anthropologisch-psychologische Verträglichkeit hin zu untersuchen.



Abstract: Diplomarbeit am Seminar für Pastoraltheologie (Pastoralsoziologie u. Religionspädagogik) der Universität Münster

*Gunhild Buse*

## **Frauen und Moral. Der Beitrag von Carol Gilligans und Frigga Haugs Moralkonzeption zu einer frauenbefreienden Praxis**

Dies ist der interdisziplinäre Versuch einer feministisch-theologischen Auseinandersetzung mit der aktuellen Diskussion um eine weibliche Moral. Carol Gilligan und Frigga Haug stehen im Mittelpunkt dieser Kontroverse.

Die Entwicklungspsychologin Carol Gilligan, Schülerin und Mitarbeiterin von Lawrence Kohlberg, unterscheidet eine weibliche von einer männlichen moralischen Perspektive. Die weibliche Perspektive, die sich an "care" (Fürsorge) orientiert, sei sowohl in der Erarbeitung als auch in der Anwendung des Kohlbergschen Stufenmodells nicht berücksichtigt worden. Die männliche Perspektive einer am Gerechtigkeitsprinzip orientierten Moral werde somit zur allgemein menschlichen erklärt. C. Gilligan entwirft ein alternatives Stufenmodell zur Entwicklung der weiblichen Moral.

Frigga Haug, Sozialwissenschaftlerin und Kritische Psychologin, kritisiert, daß C. Gilligan die "Zweigeschlechtigkeit" der Moral nicht auf ihre gesellschaftliche Funktion im Patriarchat hin befragt. F. Haug zufolge sind männliche und weibliche Moral nur zwei Aspekte der einen patriarchalen Moral, die von Frauen und Männern unterschiedliche Praxen fordere: Den Frauen weise sie den körperlichen, sexuellen Bereich zu, den Männern den der Erwerbsarbeit und des Geschäftslebens. Die Aneignung der körperzentrierten Moral erfolge in einem Prozeß moralischer Vergesellschaftung, der mit der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit rekonstruiert werden könne.

Ausgangspunkt und Bezugsrahmen der kritischen Auseinandersetzung der Verfasserin mit beiden Theorien ist eine feministische Befreiungstheologie europäisch-US-amerikanischer Prägung. Von daher begründet sich die zentrale Fragestellung der Arbeit nach dem Wert der vorgestellten Moralkonzepte für eine frauenbefreiende Praxis.

C. Gilligans und F. Haugs Theorien werden miteinander verglichen und auf ihren Beitrag zur Entlarvung von Androzentrismus, Sexismus und Patriarchat hin befragt, drei analytischen Grundkategorien, die einer feministischen Befreiungstheologie zugrundeliegen.

G. Buse kommt zu dem Ergebnis, daß C. Gilligan zwar mit ihrer kritischen Rezeption der Theorie Kohlbergs einen wesentlichen Beitrag



zur Androzentrismuskritik leiste, daß aber darüberhinausgehende Sexismus- und Patriarchatskritik und Ansätze zu konkreten Befreiungsschriften fehlen. F. Haugs Entwurf dagegen leiste über Androzentrismuskritik hinaus auch eine Sexismus- und Patriarchatskritik, er biete Anknüpfungspunkte für konkrete Schritte zu frauenbefreiender Praxis. Damit weise F. Haugs Arbeit mehr Berührungspunkte mit den Anliegen einer feministischen Befreiungstheologie auf als Gilligans und eigne sich eher zu einer interdisziplinären Befreiungsarbeit.



Abstract: Diplomarbeit am Seminar für Pastoraltheologie (Pastoralsoziologie und Religionspädagogik) der Univ. Münster

*Franz Hucht*

## **Landpastoral als Sozialpastoral**

**Die soziale und pastorale Notlage des Landes als Herausforderung zu einer diakonischen Kirche**

Sowohl kirchlich-pastoral als auch von der sozialen Situation her befindet sich das Land in einer sich verschärfenden Notlage. Um notwendige neue Perspektiven für eine adäquate Landpastoral zu gewinnen, bedarf es der Zusammenführung dieser beiden Aspekte. Die vorliegende Arbeit versucht dies vom Ansatz einer Sozialpastoral her.

Nach einer Erläuterung der grundlegenden inhaltlichen Bezugspunkte der Arbeit folgt ein ausführlicher Analyseteil, der die gegenwärtige gesellschaftlich-soziale Realität des Landes von der Außenseite (Strukturwandel durch industriegesellschaftliche Modernisierung bzw. "Kolonisierung" und seine Folgen: ökonomische und soziale Probleme durch sich verschärfende Krise in der Landwirtschaft, dörflicher Identitätsverlust, Erosion ländlicher Kultur ...) wie von der Innenseite (das dörfliche Sozialgefüge in seiner eigenartigen Ambivalenz von Tradition und Moderne) her beschreibt und diskutiert sowie die kirchlich-religiöse Situation kritisch untersucht (die dörfliche Parochie innerhalb einer – inzwischen auch auf dem Land! – zusammenbrechenden katholischen Subkultur, Elemente und Formen dörflich-ländlicher Religiosität, Frage und Tradierungschancen des Glaubens...).

Davon ausgehend entwickelt der Verfasser Ansatzpunkte für die Neuorientierung der Landpastoral. Die diakonische Perspektive (sozial-)pastoralen Handelns wird dabei (im Gegenüber zur faktisch eingetretenen "Ortlosigkeit" der Parochie) v.a. in einer neuen lebensweltlichen Verortung umzusetzen versucht. Hierzu wird die geschilderte Situation des Landes/der Landpastoral im Horizont des System-Lebenswelt-Theorems (Habermas) reflektiert, um Zielperspektiven für eine notwendige Rekonstruktion beschädigter Lebenswelten zu entwerfen. Anhand des Evangelisierungsparadigmas wird sodann ein theologischer Bezugsrahmen entwickelt, der tatsächlichen Situation auf dem Land als einem differenzierten gesellschaftlichen Praxisfeld gerecht zu werden. Die sozialpastoralen Ansatzpunkte für eine zeitgerechte Landpastoral konkretisieren sich – in Auseinandersetzung mit und als Konsequenz aus der Option für die Armen – im Horizont einer "Option für die bedrohten ländlichen Lebenswelten" (156); sie werden in den Rahmen gegenwärtiger praktisch-theologischer Konzepte



kommunikativen Handelns eingebunden. Dies erscheint deswegen als wichtig, da im Hinblick auf die Chancen der Glaubensweitergabe auf dem Land die "Voraussetzungen zur personalen Aneignung des Glaubens und zur Entwicklung von Subjektivität im Kontext der überkommenen dörflich-kirchlichen Situation kaum vorhanden" sind, die Beteiligung der Menschen an der und ihre Befähigung zur eigenen Situationsdefinition" (12) als (Glaubens-)Subjekte jedoch unbedingt wünschenswert ist, sowohl für einen prozeßhaft verstandenen Glaubensweg, als auch für die Eröffnung von Perspektiven für eigenständige Entwicklungen innerhalb des Landes als Lebensraum.

Den landpastoralen Handlungsrahmen, für den konkrete inhaltliche Praxisaspekte formuliert werden, bildet das ländliche Gemeinwesen. Es "beinhaltet den lebensweltlichen Bezug einer Kirche des Landes, die sich entsprechend der praktischen Hermeneutik der Evangelisierung in der Nähe zu den Alltags»erfahrungen der Menschen und im Blick auf die gesellschaftlichen und sozialen Tatsachen verortet." (176) Zielperspektive bildet eine "Gemeinde des Landes", die, weil sie die lebensweltliche Situation der Menschen konsequent ernstnimmt, sich nicht mehr auf die Parochie begrenzen läßt, aber neue Sozial- und Praxisformen entwickelt. Sie ist möglicherweise nicht mehr auf das "Dorf" festlegbar, aber regional orientiert denkbar. Nicht mehr fleckendeckende Versorgung, sondern der Beginn, exemplarisch zu handeln, scheint dazu notwendig.



## **Berufungen auf Professuren in Graz, Innsbruck, Kiel, Wuppertal und Bayreuth**

An der Grazer Universität ist die Pastoraltheologenstelle (Nachf. Gastgeber) mit Dr. Hubert Windisch, bislang PD in Regensburg, besetzt worden.

In Innsbruck ist Dr. Klemens Schaupp SJ, bisher dort wiss. Mitarbeiter, der neue Pastoraltheologe (Nachf. Stenger).

Dr. Reinhard Schmidt-Rost, Pfarrer in Stuttgart und PD in Tübingen, zudem der evangelische Part in der Redaktion der Pthl, erhielt den Ruf als Praktischer Theologe nach Kiel (Nachf. Scharfenberg).

Einen Ruf nach Wuppertal als Praktischer Theologe erhielt Dr. Albrecht Grözinger, Pfarrer in Ludwigsburg und PD an der Evang.-theol. Fakultät Mainz.

Bereits berufen ist Dr. Volker Drehsen, bislang PD an der Evang.-theol. Fakultät Tübingen, nach Bayreuth (Lehrgebiet: Religiöse Sozialisationsforschung und Erwachsenenbildung).

Dr. Hubertus Brantzen, Ausbildungsleiter für PastoralassistentInnen und Kapläne im Bistum Mainz sowie Lehrbeauftragter am Priesterseminar, wurde in Fribourg habilitiert mit einer Schrift zum Thema "Gemeinde als Heimat - aus semiotischer Sicht" und inzwischen auch zum Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar Mainz ernannt.

Nach dem Wechsel von Beirats-Vorstandsmitglied Prof. Dr. Ehrenfried Schulz auf die Religionspädagoginnenstelle nach München ist der Passauer Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Christl. Gesellschaftslehre wieder zu besetzen.

## **Veränderung im Beirat**

Für die Konferenz der Leiter der Seelsorgeämter ist Dr. Gerhard Nachtwei (Magdeburg) als Nachfolger von Dr. Sebastian Anneser (München) der neue Vertreter im Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Aus beruflichen Gründen ist Dr. Andreas Heller (Wien), kooptiertes Mitglied, aus dem Beirat ausgeschieden.



### **Pastoraltheologenkongreß '93 in Leitershofen**

Der nächste Pastoraltheologenkongreß wird vom 25.-30. September 1993 in Leitershofen bei Augsburg stattfinden und möchte sich in einem Dialog von Pastoralplanern und Pastoraltheologen mit Perspektiven, Planungen und möglichen neuen Paradigmen angesichts des pastoralen Notstands beschäftigen – vorläufiger Arbeitstitel: "Planung und Vision. Zwischen 'Sozialpastoral' und 'kooperativer Seelsorge'". Der Beirat hat hierzu als Referenten Bischöfe, Seelsorgeamtsleiter und Pastoralplaner, Soziologen und Praktische Theologen vorgesehen.

### **Fortsetzungstreffen der pastoraltheologischen Planer, Aus- und Fortbildner am 2./3.12.92 in Mainz**

Zum zweiten Mal seit der Pastoraltheologenkongress in Freiburg 1989 treffen sich die Pastoraltheologen, die nicht an der Hochschule tätig sind, sondern vor allem in der zweiten und dritten Bildungsphase oder im Bereich seelsorglicher Konzeption in den Ordinariaten, am 2./3.12.92 im Mainzer Bildungszentrum Erbacher Hof. Die letzten Überlegungen zum Thema "Gemeindeberatung - Supervision - Geistliche Begleitung" sollen fortgesetzt werden, unter Fragestellungen wie z. B. Arbeitsansätze und Prioritäten in der Praxis der Diözesen und Institute. Kontaktadresse für InteressentInnen: Karl-Josef Ludwig, TPI, Rheinstr. 105-107, 6500 Mainz.

### **Echo auf Stellungnahme des Beirats zur Seligsprechung Escrivás**

Inzwischen vielfach abgedruckt und zitiert wurde die Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zum in Sache und Form ungewöhnlichen und bedenklichen Seligsprechungsverfahren des Gründers von Opus Dei, Escrivá de Balaguer: "Aufwertung des 'Opus Dei' gefährdet Einheit in der Kirche" (vgl. Pthl 12 (1992) 319 f). Auch 'Opus Dei' selbst hat u. a. aus Rom empört reagiert. Nun gibt es bereits weitere Stellungnahmen von Theologen aus Spanien und von Basisgemeinden mit ähnlichem Tenor wie die Beiratsstellungnahme. In Spanien ist das nicht nur ein Thema der kirchlichen Öffentlichkeit: z. B. "Cambio 16", quasi der spanische 'Spiegel', hat sich im März in einer zweiteiligen Serie "La doble vida de San Escrivá" (als Titelgeschichte) mit Escrivá beschäftigt.



## **Stellungnahme "Für eine zukunftsfähige Kirche"**

Zur Krise der Seelsorge aufgrund des Priestermangels haben fünf kath. Praktische Theologen (O. Fuchs, N. Greinacher, L. Karrer, N. Mette, H. Steinkamp) eine Erklärung am 16.12.1991 unter dem Titel "Für eine zukunftsfähige Kirche. Der pastorale Notstand in der katholischen Kirche verlangt Mut zu weitreichenden Reformen" veröffentlicht (vgl. FR 7.1.92). Sie wurde auf Agenturmeldungen hin bereits in der Kirchenpresse diskutiert. Wir verzichten deshalb auf eine Dokumentation dieser Stellungnahme von fünf Mitgliedern der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Pthl, da sie bereits um kommentierende Artikel der Unterzeichner erweitert als Buch ('Der pastorale Notstand') erschienen ist.

## **Jahrestagung der Fachgruppe Prakt. Theologie im Sept. in Göttingen**

Vom 23.-25.9.92 tagte die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im Göttinger Studienseminar. Es referierten W. Steck (Wissenschaftstheoretische Reflexionen zum Ort der Praktischen Theologie im Gesamtkontext der Theologie), E. Herms (Die Praktische Theologie aus der Sicht eines systematischen Theologen), H. Schröer (Spiritualität im Theologiestudium), H. van der Ven (Praktische Theologie: ein empirischer Zugang - Neuorientierung in den Niederlanden). Kurzberichte zur "Praxis des Studiums der Praktischen Theologie" gaben Nicol (Homiletik), Scharfenberg (Seelsorge), Schweitzer (Religionspädagogik).

## **Tagungen der Religions- und Kirchensoziologen**

Die Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der DGS (Dt. Ges. f. Soziologie) war beim 26. Dt. Soziologentag vom 28.9. bis 2.10.92 in Düsseldorf beteiligt mit Themen zu "Deinstitutionalisierung und Formwandel des Religiösen in Europa. I: Bestand und Wandel der Kirchen, II: Neue religiöse Bewegungen, Sekten, Kulte" und zum "Wertewandel in Europa". — Vom 10.12. bis 12.12.93 tagt die AG in Wiesbaden-Naurod über "Religionssoziologie und Diagnosen zur 'religiösen Lage' um die Jahrhundertwende".

Der Arbeitskreis religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArKiF) befaßt sich auf seiner Jahrestagung vom 19. bis



23.4.93 in Rummelsberg mit "Qualitativen Forschungsmethoden in der Religions-, Kirchen- und Konfessionssoziologie".

### **Leben als Fragment**

#### **– Zum Tode Henning Luthers – (Gert Otto)**

"Blickt man auf menschliches Leben insgesamt, so scheint mir einzig der Begriff des Fragments als angemessene Beschreibung legitim." Als Hennig Luther 1985 in seiner unvergeßlichen Mainzer Antrittsvorlesung über "Identität und Fragment" diesen Satz formulierte, hat niemand ahnen können, daß diese Worte einmal zur gültigen Umschreibung seines eigenen Lebens werden sollten.

Henning Luther, am 31. August 1948 geboren, ist am 31. Juli 1991 kurz vor der Vollendung seines 44. Lebensjahres gestorben. Für alle, die das Glück hatten, ihm persönlich nahezustehen, sind Schmerz und Trauer nicht mit wenigen Worten auszusagen. Für das Fach der Praktischen Theologie ist der Verlust eines überragenden gelehrten Kollegen zu beklagen, dessen Stimme fehlen wird und dessen originelle, weiterführende Beiträge wir entbehren werden.

Zwei Universitäten sind vorrangig mit Henning Luthers wissenschaftlicher Biographie verbunden: Mainz und Marburg.

In Mainz hat er studiert, hier wurde er zum Doktor der Theologie promoviert, hier habilitierte er sich mit seiner großen Arbeit über "Religion – Subjekt – Erziehung!" für Praktische Theologie. Schon als Assistent und Privatdozent wurde er zu einer eindrucksstarken Bezugsperson für Studierende. Von Anfang an: ein Mann der eher leisen Töne, aber dafür von um so größerer Klarheit und Entschiedenheit in der Sache.

Zum Sommersemester 1986 wurde er als Professor für Praktische Theologie nach Marburg berufen. Gerade fünf Lebensjahre waren es, in denen er mit unglaublicher Intensität und unerschöpflich scheinender Arbeitskraft wirken konnte: als von vielen Menschen anerkannter Lehrer und Prediger, durch zahlreiche bedeutende Aufsätze, als immer wieder gefragter Redner in verschiedensten Kreisen. Selten hat jemand in so kurzer Zeit so große Resonanz gefunden.

Henning Luther hat ein druckfertiges Buchmanuskript hinterlassen, das im März 1992 unter dem Titel "Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts" (Radius-Verlag, Stuttgart) erschienen ist. Hier faßt Henning Luther seine Überlegungen zu einer am Subjekt orientierten Praktischen Theologie noch einmal zusammen und führt sie weiter. Schon im Schlußkapitel seiner Habilitations-



schrift hatte er die Hinwendung zum Subjekt (des Laien!) als "Ausblick auf eine offene Frage" für die Theologie gekennzeichnet. Der Bearbeitung dieser offenen Frage galt in den letzten Lebensjahren seine ganze Kraft.

Das Buch ist sein Vermächtnis geworden.

- Grünbacher Norbert, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Tübingen (D)
- Junker-Kenny Marlene, Dr. theol., wiss. Assistentin an der Abt. für Praktische Theologie, Universität Tübingen (D)
- Karrer Leo, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Fribourg (CH)
- Lauten Hanna-Franziska, Dr. phil., ehem. Vizepräsidentin der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands, Präsidentin des Arbeitskreises von Berlin (D)
- Müller Josef, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Freiburg (D)
- Nyiri Tamás, Dr. phil., Konsultor des Röm. Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, Prof. für Philosophiegeschichte und philos. Anthropologie, Theolog. Akademie Budapest und Pecs (H)
- Schleifer Fehér, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)
- Schwäger Bernhard, Mag. theol., Ass. am Institut für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)
- Silber Ursula, Dipl.-Theol., wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität Würzburg (D)
- Wahl Heidem., Dr. theol., Akad. Rat am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität München (D)
- Weichold Viktor, Dr. theol., Ass. am Institut für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)
- Widl Math., Mag. theol., Referentin bei den Theologischen Kursen Wien (A)
- Wiederkehr Dietrich, Dr. theol., Prof. für Dogmatik/Fundamentaltheologie, Kath.-Theol. Fakultät Luzern (CH)
- Zsiner Wilhelm, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz (A)



**AutorInnenverzeichnis**

Blasberg-Kuhnke Martina, Dr. theol., wiss. Mitarbeiterin, Universität-GH Essen; PD für Religionspädagogik, Universität Mainz (D)

Cavigelli Zeno, wiss. Assistent, Université Fribourg (CH)

Greinacher Norbert, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Tübingen (D)

Junker-Kenny Maureen, Dr. theol., wiss. Assistentin an der Abt. für Praktische Theologie, Universität Tübingen (D)

Karrer Leo, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Université Fribourg (CH)

Laurien Hanna-Renate, Dr. phil., ehem. Vizepräsidentin der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands, Präsidentin des Abgeordnetenhauses von Berlin (D)

Müller Josef, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Freiburg (D)

Nyíri Tamas, Dr. phil., Konsultor des Röm. Sekretariats für die Nichtglaubenden, Prof. für Philosophiegeschichte und philos. Anthropologie, Theolog. Akademie Budapest und Pecs (H)

Schleinzer Friedrich, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)

Schwaiger Bernhard, Mag. theol., Ass. am Institut für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)

Silber Ursula, Dipl.-Theol., wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität Würzburg (D)

Wahl Heribert, Dr. theol., Akad. Rat am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität München (D)

Weichbold Viktor, Dr. theol., Ass. am Institut für Pastoraltheologie, Universität Salzburg (A)

Widl Maria, Mag. theol., Referentin bei den 'Theologischen Kursen Wien' (A)

Wiederkehr Dietrich, Dr. theol., Prof. für Dogmatik/Fundamentaltheologie, Kath.-Theol. Fakultät Luzern (CH)

Zauner Wilhelm, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz (A)











