

hest

PThI

Pastoraltheologische
Informationen



„Der halbierte Aufbruch“
40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes

Pastoral-
Theologische
Informationen

„Der halbierte Aufbruch“

40 Jahre Pastoraldekret Gaudium et spes

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
25. Jahrgang – 2005 – Heft 2

Herausgeber

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter, Reinhard Schmidt-Rost, Anja Stadler, Dagmar Stoltmann

E-Mail

pthi@pastoraltheologie.de

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D - 53113 Bonn

Umschlaggestaltung

Julia Rejmann

Druck

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Editorial	7
„Der halbierte Aufbruch“ 40 Jahre PastoralKonstitution Gaudium et spes Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, Leitershofen, 19. bis 22. September 2005	9
<i>Hauptvorträge</i>	10
Helmut Krätzl Kirche im „Sprung nach vorwärts“ (Johannes XXIII.) Bilanz eines Zeitgenossen zur Bedeutung von Gaudium et spes für das Konzil	11
Magnus Striet Evangelium und Kultur – ein Gegensatz? Theologische und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur ‚Pastoral‘-Konstitution	27
Marianne Heimbach-Steins „Inkarnation“ als Lerngeschichte Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie	40
Paul M. Zulehner Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges	56
Christian Grethlein Die Rezeption der PastoralKonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie	75
<i>Aus den Workshops</i>	87
Martina Blasberg-Kuhnke, Norbert Mette Reich Gottes	88
Arnd Bünker, Sandra Lassak Missionarische Kirche Thesen und Beispiele zur Workshop-Diskussion	92
Magdalena Bogner Krieg und Frieden - Gaudium et spes in der Frieden stiftenden verbandlichen Arbeit der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands	97
Rainer Bucher Krieg und Frieden - Gaudium et spes und die religionspolitische Lage heute	100

Hans Pock, Anna Findl-Ludescher Volkskirche – Entscheidungskirche Kirchenwege nach Gaudium et spes _____	107
Silvia Bereczki Gaudium et spes in Siebenbürgen Ein persönliches Neulesen der Pastoralkonstitution _____	112
Podium _____	119
Erich Garhammer Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie _____	120
Stephanie Klein Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie _____	128
Norbert Mette Was ist pastoral? _____	132
Maria Widl Was ist Pastoral? Herausforderungen für Theologie und Praxis _____	137
Hadwig Müller Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese! _____	142
Wortwechsel _____	147
Jörg Seip, Jochen Schmidt Predigt und Theorie Eine homiletische Begriffskunde Einführung in die Beiträge des Forums _____	148
Jörg Seip Homiletische Begriffskunde Intertextualität – Diskursanalyse – Dekonstruktion _____	149
Jochen Schmidt Homiletische Begriffskunde Intertextualität – Vielstimmige Rede – Dekonstruktion _____	166
Forum _____	177
Elmar Klinger Volk Gottes – was nun? Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil _____	178
Johannes Fischer Marketing in der Kirche? Entwurf einer Typik kirchlichen Handelns _____	189

Andreas Lienkamp „Der Führende soll werden wie der Dienende“ (Lk 22,26) Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft_____	210
Reinhard Feiter Über das Beginnen_____	232
Rezensionen _____	243
Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher, Veronika Prüller-Jagenteufel Grundbegriffe der Pastoraltheologie	
Norbert Mette Einführung in die katholische Praktische Theologie_____	244
Autorinnen und Autoren _____	247

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

„Es gibt kein Dokument eines Konzils oder des übrigen kirchlichen Lehramts, das so viele Fragezeichen enthielte wie diese Konstitution“, vermerkten seinerzeit Karl Rahner und Herbert Vorgrimler in ihrer Einleitung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, um dann aber fortzufahren: „Eine Kirche, die sich zu ihren Fragen bekennt, statt falsche Sicherheiten vorzuspiegeln, ist dem Menschen heute glaubwürdig.“¹

Der 40. Jahrestag der Verabschiedung von *Gaudium et spes* war der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen deshalb Anlass, sich auf ihrem diesjährigen Kongress eingehend mit der Pastoralkonstitution zu beschäftigen. Dies geschah unter dem Titel „Der halbierte Aufbruch“ vom 19. bis 22. September 2005 in Leitershofen.

Soweit uns die Tagungsbeiträge zugegangen sind, dokumentieren wir sie in diesem Heft. Die Ambivalenzen und Ambiguitäten in Konzeption und Rezeption der Pastoralkonstitution kommen in diesen Beiträgen ebenso zur Sprache wie die bleibende Bedeutung von *Gaudium et spes* für die Pastoraltheologie.

Weit spannt sich auch der Bogen der Perspektiven. Neben den Reflexionen eines Zeitzeugen (Weihbischof Krätzl, Wien) stehen die Rückfragen eines evangelischen Praktischen Theologen (Christian Grethlein, Münster). Vier deutschsprachige Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen stellen die Frage nach dem Pastoral-Begriff, mit den „Augen“ von *Gaudium et spes* betrachtet eine rumänische Pastoralreferentin (Silvia Bereczki, Brasov) die pastorale Situation in ihrem Land.

Ergänzungen finden die Überlegungen des Kongresses in einigen Beiträgen des *Forums*. „Volk Gottes – was nun?“ fragt Elmar Klinger; und Johannes Fischer und Andreas Lienkamp stellen in unterschiedlicher Weise die Frage nach einer „Typik“ kirchliches Handelns.

Zum ersten Mal erscheint in diesem Heft die Rubrik *Wortwechsel*. Jochen Schmidt (Glasgow/Bonn) und Jörg Seip (Bad Lippspringe) nähern sich hier auf unterschieden wie korrespondierenden Pfaden „homiletischer Theoriebildung“.

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

¹ K. Rahner / H. Vorgrimler, Einleitung zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, in: Kleines Konzilskompendium, Freiburg 241993, 447.

„Der halbierte Aufbruch“ 40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes

Kongress der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen,
Leitershofen, 19. bis 22. September 2005

Kardinalböck hat ganz besonders die in der Erklärung, Verantwortung und
50. Interessiert sie sich, was die Kirche nach dem Vatikan II und Synode
XXIII sein sollte, macht sie eine Schenkung an die Welt, sondern „Radikal
Nina Goldbeck et al.“ ganz nicht zu der Kirche, die vor dem 20. Jahrhun-
dertenden Konzeptionen für die Welt im Licht der Synode 1962 wie dem
Welt. Es ist das zentrale Element, das von Johannes XXIII. zu „Gaudium et
spes“ gewünscht werden. Damit kann die Grundkonzeption des Papstes zum Aus-
druck, am Konzil nicht nur in der Kirche, sondern auch zu werden, sondern
der Welt konkrete Hilfen und Antworten zu geben. Es zeigt ganz deutlich,
wie initial die Kirche ganz konkret bei diesem Dokument war.

Es ist eine „Pastoralkonstitution“. Das unterstreicht das, der Papst keine
Abgrenzung durch Dogmen wollte, sondern das Wort der Kirche in und
für die Welt in seiner ganzen Vielfalt setzen und fördern wollte.

CS greift die Zeichen der Zeit auf, von denen Johannes XXIII. in der
formalen Synodenvorbereitung vom 22. Dezember 1961 konstatiert hat:

1. „Die Kirche ist in der Welt präsent, die Welt hat sich verändert und die Kirche
1979.“
2. „In der Kirche gibt es eine große Bewegung, die die Kirche in der Welt
ausdrückt. Die Kirche ist in der Welt präsent, die Welt hat sich verändert
und die Kirche ist in der Welt präsent. Die Kirche ist in der Welt präsent,
die Welt hat sich verändert und die Kirche ist in der Welt präsent.“

Hauptvorträge

25.01.2010

Kirche im „Sprung nach vorwärts“ (Johannes XXIII.)

(Bilanz eines Zeitgenossen zur Bedeutung von
Gaudium et spes für das Konzil

Ich darf diese Tagung als „Zeitgenosse“ des Konzils eröffnen. Das war ich nicht nur auf Grund meines Alters, sondern weil ich die Gelegenheit hatte, als „Konzilsstenograph“ in der 1. Session selbst mitzuarbeiten. Ich fühle mich daher als „Zeitzeuge“, zumal ich das Glück hatte, mit Kardinal Frings aus Köln und seinem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger in der Anima unter einem Dach zu wohnen. Ausführlich habe ich meine Erfahrungen und auch wie mich das Konzil prägte in einem Buch „Im Sprung gehemmt“ niedergeschrieben.¹

1 *Gaudium et spes* interpretiert in Inhalt und Form das Konzil

Die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ ist ein Konzilsdokument ganz besonderer Art. In Entstehung, Themenwahl und Stil interpretiert sie das, was das Konzil nach den Vorstellungen Johannes XXIII. sein sollte, nicht nur eine Botschaft an die Welt, sondern wirksame Hilfe. *Gaudium et spes* zählt nicht zu den Texten, die von den vorbereitenden Kommissionen für die Arbeit im Konzil ausgearbeitet worden waren. „Es ist das einzige Schema, das von Johannes XXIII. ausdrücklich gewünscht wurde.“² Damit kam die Grundintention des Papstes zum Ausdruck, am Konzil nicht nur innerkirchlich Lehren neu zu deuten, sondern der Welt konkrete Hilfen und Antworten zu geben. Es zeigt aber auch, wie initiativ der Papst gerade bei diesem Dokument war.

Es ist eine „Pastoralkonstitution“. Das unterstreicht, dass der Papst keine Abgrenzung durch Dogmen wollte, sondern das Wirken der Kirche in und für die Welt in seiner ganzen Weite sehen und fördern wollte.

GS greift die „Zeichen der Zeit“ auf, von denen Johannes XXIII. in der formellen Konzilsankündigung am 25. Dezember 1961 (Konstitution *Hu-*

¹ Vgl. H. Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling 1999.

² So Erzbischof Garrone auf einer Pressekonferenz gegen Ende der ersten Konzilsperiode. Zit. nach G. Barauna (Hrsg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, (deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr), Salzburg 1967, 15. Wird künftig zit.: Barauna.

manae salutis) gesprochen hat und die er 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris* (n. 39-45) präzisierte.³ Somit stellt sich die Kirche in sehr konkreter Weise der Situation des Menschen in der gegenwärtigen Welt, den aufsteigenden Problemen der Gesellschaft, den Fragen der Würde des Menschen, der Ehe und Familie, der Kultur, Wirtschaft und Politik und vor allem dem in den 1960er Jahren durch die Aufrüstung so bedrohlich gewordenen Thema des Krieges.

GS verwendet einen für lehramtliche Aussagen ungewöhnlich konkreten Stil. Auch dafür war Johannes XXIII. bahnbrechend durch seine beiden Enzykliken *Mater et Magistra* 1961 und *Pacem in terris* 1963. Durch diesen Stil angeregt hat sich allmählich der Stil kirchlicher Verlautbarungen geändert, und wurde von Johannes Paul II. weitergeführt.⁴

GS brachte eine ganz eigene *Argumentationsweise*, die der junge Konzilstheologe Joseph Ratzinger so interpretierte: „Freilich sind auf die so brennenden Fragen keine endgültigen Antworten gegeben worden“, meinte er, aber gerade darin liege die Bedeutung des konziliaren Gesprächs, „daß es diese Probleme erkannt, anerkannt und einen Schritt auf ihre Beantwortung hin unternommen hat“.⁵ Wichtiger als die Lösungen erscheint ihm das Ethos zu sein, das hinter diesem Text steht und eine neue Art kirchlichen Redens hervorbrachte. „Der Mut, ein offenes Dokument zu verabschieden, das nicht abschließende Definition, sondern ein Anfang zu sein wünscht, der weiterführen soll.“ Ratzinger glaubt sogar, dass gerade diese offene Haltung nach all den Schwierigkeiten in der Diskussion die große Mehrheit im Konzil schließlich doch wieder zu einer Einheit gebracht habe. Widerstand kam lediglich auch weiterhin von jener kleinen Gruppe, „die ganz allgemein den Geist des Konzils als eine Abwendung von der christlichen Überlieferung und so als eine gefährliche Fehlentscheidung empfand.“⁶

Die Pastorkonstitution ist das „gelungenste“ Dokument des Konzils.⁷ Es hat in seiner Fragestellung eine bewegte Wirkungsgeschichte. Tatsache ist, dass GS zu vielen Themen lebhaft Diskussionen angeregt hat, wie etwa zu Fragen des Atheismus, zu Ehe und Familie, über das bestmögliche Verhältnis von Kirche und Welt, Kirche und Staat und über die Friedenssicherung⁸, Diskussionen, die bis heute aktuell geblieben sind.

³ In n. 41 hat der Papst an zweiter Stelle der *Zeichen der Zeit* die veränderte Stellung der Frau deutlich gemacht. Leider ist davon in den Konzilsdokumenten noch nicht die Rede.

⁴ So O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 349. Wird künftig zit.: Pesch.

⁵ J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln (Bachem) 1966*, 43. (Im selben Verlag sind von Ratzinger zu allen vier Sitzungsperioden Kommentare erschienen, die heute von besonderem Wert sind.)

⁶ Ratzinger, 44.

⁷ Pesch, 348.

⁸ Pesch, 349.

2 Die Entstehungsgeschichte von *Gaudium et spes*

Sie zu skizzieren ist wichtig, weil sich in ihrer Dramatik die unterschiedlichen Meinungen in der Kirche damals widerspiegeln, aber auch die Methoden der Intervention und der Versuche, die „alte“ Lehre zu wahren, offen sichtbar werden.⁹

Die ersten Entwürfe hatte Kardinal Suenens gemacht. Zur Weiterarbeit wurde eine „gemischte Kommission“ eingesetzt, deren Sekretär P. Bernhard Häring CSsR war. Im Februar 1964 legte er in einer Arbeitssitzung in Zürich einen ausführlichen Text vor. Inhaltlich ging es um eine christliche Anthropologie und um konkrete Fragen wie Ehe und Familie, Krieg und Frieden, soziale Problematik und die Beziehung des Christen zur heutigen Welt. Der eingeschlagene Weg wurde begrüßt, die Art der Darstellung aber heftig kritisiert. Sie sei weder biblisch exakt, noch dem modernen Denken konform. Neben dieser weiterführenden Kritik wurden von einer kleinen, engagierten konservativen Gruppe heftige Angriffe gegen die allgemeine Ausrichtung des Textes gestartet, auch gegen P. Häring persönlich. Zu dieser Gruppe gehörten z. B. Erzbischof Lefebvre und die Kardinäle Ruffini und Heenan.

Im Jänner 1965 traf sich die Arbeitsgruppe in Arricia bei Rom. Häring war inzwischen als Sekretär zurückgetreten, auch wegen der wachsenden Kritik an seiner Person. Mitglied der Kommission blieb er weiter. In Arricia legte der Sekretär für Pressefragen der Französischen Bischofskonferenz, Prälat Hauptmann, einen neuen Text vor, den vor allem französische Theologen ausgearbeitet hatten. Dieser Entwurf wurde einem gleichfalls vorliegenden polnischen vorgezogen. Wieder ging es um eine christliche Anthropologie, die Würde des Menschen, seinen sozialen Aspekt, die Dynamik seines Schaffens und seine Entfaltung im Leben, im zweiten Teil auch um Fragen von Ehe und Familie. Aus diesem Text wurde schließlich die Pastorkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“, die vom Konzil am 7. Dezember 1965 mit überwältigender Mehrheit verabschiedet wurde. Sie gehört zu den wichtigsten Konzilsdokumenten, obwohl sie zu Beginn noch gar nicht vorgesehen war. Durch sie wurden andere Konzilsdokumente erst möglich, durch sie wurde ein ganz bestimmter Geist des Konzils geprägt, der der Kirche eine ganz neue Stellung in der Welt gab, sie aber auch zu ganz neuer Wirksamkeit herausforderte.

⁹ Vgl. dazu H. Krätzl, *Öffnung der Kirche zur Welt – Neue Sicht des Menschen, der Ehe und der irdischen Wirklichkeit*. Anmerkungen zu GS, in: A. E. Hierold / W. Seibel (Hgg.), *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?* Münster 2004, (= *Bamberger Theologisches Forum* ; 7), bes. 27f. Wird künftig zit.: Krätzl, *Öffnung*.

3 Themen von *Gaudium et spes*, die für eine umfassende Pastoral grundlegend sind

Aus der Fülle der Themen – ein Kritiker nannte das Dokument wegen seiner Überfülle von Themen „Die Arche Noah“¹⁰ – möchte ich fünf herausgreifen, die gleichzeitig für die heutige Pastoral bestimmend sind: (1) die neue Sicht vom Menschen, (2) die neue Sicht von Sexualität und Ehe und (3) die veränderte Haltung der Kirche zur Welt und zum „irdischen“, (4) die Stellungenahme des Konzils zur Wirtschaft und (5) zu Fragen über Krieg und Frieden.

3.1 Die neue Sicht vom Menschen¹¹

Es fällt eine überaus positive Anthropologie auf. Man wollte den Menschen nicht, wie sonst oft üblich, sogleich als den „gefallenen“ beschreiben, sondern in einer biblisch-patristischen Sicht als „imago Dei“. Maßgeblich für diese Anthropologie waren französische Theologen¹² gerade auch im Gegensatz zu Luthers Lehre, die den Menschen vor allem in seiner Sündhaftigkeit sieht. Und doch war man sich klar, dass dieser Adam, dieser Mensch von Anfang an als „imago Dei“ konzipiert, erst in Jesus Christus seine volle Deutung findet, wie dann in Art. 22 gesagt wird. – Was bedeutet das im Einzelnen?

3.1.1 „Der Mensch in Leib und Seele einer“ (GS 14)

Der Mensch ist „in Leib und Seele einer“. Damit überwand man den Dualismus Platons, nach dem Leib und Seele neben-, wenn nicht sogar gegeneinander stehen.¹³ In Art. 14 heißt es: „*In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers*“. Der Leib darf also nicht gering geachtet werden. Als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tag bestimmt muss er für gut und der Ehre würdig gehalten werden. Die Würde des Menschen verlangt, dass er Gott „in seinem Leibe verherrliche“.¹⁴

Inmitten einer Welt, in der der Leib nahezu vergötzt wird, verkündet das Konzil also eine neue Lehre über den Wert des Leibes und distanziert sich damit deutlich von einer so unrühmlichen Vergangenheit vielfältiger Leibfeindlichkeit der Kirche.¹⁵

¹⁰ So überschreibt O. H. Pesch das Kapitel über *Gaudium et spes* in seinem Buch, 311ff.

¹¹ Vgl. dazu Krätzl, Öffnung 28ff.

¹² Diese Themenstellung kam aus einer Unterkommission, in der u. a. Msgr. Garrone und die Theologen Y. Congar und J. Daniélou tätig waren. Vgl. dazu Ph. Delhaye, Die Würde der menschlichen Person, in: Barauna, 154f.

¹³ Vgl. Delhaye, a.a.O., 1164, bes. Anm. 24.

¹⁴ Vgl. 1 Kor 6,13-20.

¹⁵ Der Text von Ariccia erwähnte auch den Einfluss des Leibes auf die Intersubjektivität: „Durch ihn tritt der Mensch in Gemeinschaft und Dialog mit den anderen Menschen.“ Zif. in Delhaye, a.a.O., 165, Anm. 26. Das Phänomen der Intersubjektivität vermisst übri-

3.1.2 Die Würde der Vernunft, die Wahrheit und die Weisheit

(GS 15)

Art. 15 klingt fast wie ein Hymnus auf die Vernunft, wie eine späte „Einholung“ der Aufklärung in die Theologie. In Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes überragt der Mensch durch seine Vernunft die Dingwelt. Allerdings eine Vernunft, die vollendet wird durch die Weisheit. Ganz aktuell betont das Konzil: *„Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, damit humaner wird, was Neues vom Menschen entdeckt wird.“*¹⁶ Bei aller Fortschrittsgläubigkeit, die GS durchzieht, ist hier die Wissenschaftsgläubigkeit und die Hoffnung auf die erlösende Macht des technischen Fortschritts durch das Prinzip der „Weisheit“ als das eigentlich Menschliche erneut in Frage gestellt.¹⁷

In einer interessanten Fortführung dieses Gedankens verweist das Konzil auf die vielen Nationen, die „an wirtschaftlichen Gütern verhältnismäßig arm, an Weisheit aber reicher sind und den übrigen hervorragende Hilfe leisten können.“¹⁸ Diese Formulierung mag die Menschen im „hochentwickelten“ Weltteil sehr nachdenklich stimmen. Ob in den unterentwickelten Ländern die Aussage auch richtig verstanden wird, oder vielleicht als fast zynische Vertröstung, müsste noch untersucht werden.

3.1.3 Die Würde des sittlichen Gewissens (GS 16)

Die wohl spirituellste Stelle in den Konzilstexten, aber auch die entscheidendste für viele andere Aussagen ist jene über das Gewissen. *„Das Gewissen ist die verborgene Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.“*

Im Gewissen geschieht also die innigste Begegnung mit Gott, liegt aber auch jene geheimnisvolle Achse zu allen Menschen guten Willens.¹⁹ Ratzinger schreibt in seinem Kommentar dazu: „Seit Newman und Kierkegaard steht das Gewissen mit neuer Eindringlichkeit im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie; im Werk beider vollzieht sich zugleich in einer vordem nicht gekannten Weise die Entdeckung des Einzelnen, der unmittelbar von Gott angerufen ist und der in einer Welt, die Gott kaum noch erkennen läßt, durch den Ruf des Gewissens Gottes unmittelbar gewiß zu

gens Ratzinger dann im Folgenden 15. Art.; Ratzinger, Kommentar zu GS 11-22 in: LThK², Ergänzungsband III, 325.

¹⁶ GS 15,3.

¹⁷ Ratzinger, LThK.E III, 328.

¹⁸ GS 15,3.

¹⁹ Johannes XXIII. adressiert seine Enzyklika *Pacem in terris* ausdrücklich auch an „alle Menschen guten Willens.“

werden vermag."²⁰ Ratzinger sieht aber auch die ganz wichtigen Konsequenzen für das gesellschaftliche Zusammenleben, für Politik, wohl auch für die Kirche. „Mit dieser Herausarbeitung des Einzelnen, der im Gewissen vor einer höchsten und letzten Instanz steht, die dem Anspruch der äußeren Gemeinschaften, auch der amtlichen Kirche, letztlich entzogen ist, ist zugleich das Gegenprinzip zum heraufziehenden Totalitarismus gesetzt und der wahrhaft kirchliche Gehorsam vom totalitären Anspruch abgehoben, der eine solche Letztverbindlichkeit, die seinem Machtwillen entgegensteht, nicht akzeptieren kann.“²¹ Von dieser Geisteshaltung her wurde erst eine Grundlage zur Erklärung über die Religionsfreiheit und den Ökumenismus geschaffen.

3.1.4 Die hohe Bedeutung der Freiheit (GS 17)

„Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich den Menschen ‚in der Hand seines Entschlusses lassen‘ (vgl. Sir 15,4), so daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entschluß suche und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange.“²² Wohl wird im folgenden Text von der möglichen „Knechtschaft der Leidenschaft“ gesprochen, von der Verwundung der Freiheit durch die Sünde und von der Letztverantwortung vor einem richtenden Gott. Dennoch klingt dieser Artikel fast wie ein Freiheitslied.

Der Kommentar von Joseph Ratzinger spart hier nicht mit herber Kritik.²³ Die neutestamentliche Freiheitslehre wäre seit dem Text 5 völlig ausgeklammert und dafür ein für Christen unrealistischer Standort bezogen worden. Unter einer zu optimistischen Sicht des „Heute“ fürchtet Ratzinger „Verharmlosungen einer der Stoa nachgebildeten Ethik“. Ratzinger meint, man hätte sich vom Marxismus über das Maß der menschlichen Entfremdung und Verfallenheit belehren lassen können. „Sie nicht ernstzunehmen heißt, nicht groß vom Menschen zu denken, sondern ihn über den Ernst seiner Lage hinwegzutäuschen.“²⁴ Man spricht von Wahlfreiheit, nicht aber von der Freiheit, das eigene Wesen anzunehmen oder vom dialogischen Charakter der menschlichen Freiheit, die erst durch den unerzwingbaren Anspruch der Liebe zum ganzen Sein-Können ihrer selbst geführt wird.

Dennoch weist auch Ratzinger auf sehr viel Positives hin, wie die Freiheit zum Glauben, die Verantwortung vor Gott im Gleichklang mit anderen monotheistischen Religionen, die Bejahung des Menschen als freies Wesen, der keinem äußeren Zwang (Manipulation) unterworfen werden darf und die sittliche Verantwortung des Menschen gegenüber jedem Determinismus.²⁵

²⁰ Ratzinger, LThK.E III, 328.

²¹ Ebd., 328f.

²² GS 17,1.

²³ Ratzinger, LThK.E III, 331f.

²⁴ Ebd., 332.

²⁵ Vgl. ebd., 333.

3.2 Die neue Sicht der Ehe²⁶

Die neuen Aussagen über die Ehe gehören wohl zum Unerwartetsten, wozu sich die Konzilsväter entschließen konnten. Der Weg dorthin war schwer genug.

Das kirchliche Lehramt legt immer Wert auf Kontinuität seiner Aussagen. Pius XII. fasste noch einmal die traditionelle Lehre über die Ehe in seiner inzwischen berühmt gewordenen „Ansprache an die katholischen Hebammen Italiens“ am 29. Oktober 1951 zusammen. „Wahr ist nun aber, daß die Ehe als Natureinrichtung nach dem Willen des Schöpfers zum primären und innersten Zweck nicht die persönliche Vervollkommnung der Gatten hat, sondern die Weckung und Erziehung neuen Lebens. So sehr auch die anderen Zwecke von der Natur gewollt sind, so stehen sie doch nicht auf der gleichen Stufe wie der erste, und noch weniger sind sie ihm übergeordnet; sie sind ihm vielmehr wesentlich untergeordnet“.²⁷ Diese „Hierarchie“ der Ehezwecke hatte auch das Kirchenrecht von 1917 festgeschrieben.

Mit dem Thema Ehe und Familie selbst befasst sich die Pastoralkonstitution nur in den Artikeln 47–51. Aber es ist das erste Thema des 2. Hauptteils des Dokuments, der nun die vorher entfaltete, optimistische christliche Anthropologie auf wichtige Einzelfragen anwenden will.

Die neue Sicht der Ehe zeigt sich vor allem in der neuen Umschreibung des „Ehebundes“. Der Konzilstext spricht nicht mehr von „Ehezwecken“, sondern deutet das Wesen der Ehe als „*die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe*“ die durch ihre natürliche Eigenart auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen hingeordnet ist und darin gleichsam ihre Krönung findet.²⁸ Damit rückt GS unmissverständlich von der früheren „Wertehierarchie“ in Hauptzweck und Nebenzwecke ab. Wachsendes Einssein in echter Liebe, gegenseitige Vervollkommnung und eine zum gegenseitigen Dienen bereite Liebe werden hier in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit gesehen.

Die neue Sicht der Ehe wird noch einmal deutlich, wenn das Konzil nach der allgemeinen Darlegung über den Ehebund nicht gleich von der Fruchtbarkeit der Ehe, also der Zeugung spricht, sondern zunächst in Art. 49 „Über die eheliche Liebe“. „*Diese eigentümliche menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln.*“²⁹ Und später

²⁶ Vgl. dazu Krätzl, Sprung, 85ff.

²⁷ Zit. bei L. Bertsch, Akzente der kirchlichen Ehelehre von Pius XI. bis Johannes Paul II., in: F. Böckle (Hrsg.), Der umstrittene Naturbegriff, Düsseldorf 1987, 123.

²⁸ GS 48 u. 50.

²⁹ GS 49.

heißt es: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten“.³⁰

Welchen Fortschritt das bedeutet, beschreibt P. Häring in seinem Kommentar. „Bis zur Zeit des heiligen Alfons von Ligouri“ – er war Ordensstifter der Redemptoristen, denen P. Häring angehört – „herrschte in der abendländischen Theologie die augustinische Auffassung vor, wonach der eheliche Akt als solcher im erbsündlichen Menschen einer ‚coonestatio‘, d. h. eines besonders versittlichenden Motivs, bedürfe.“³¹ Ein solch rechtfertigendes Motiv für den ehelichen Akt war die Absicht zur Zeugung, oder wenigstens die Erfüllung der ehelichen Pflicht, falls der andere Gatte sie einforderte (gleichsam als „Heilmittel für die Begierlichkeit“). Und auch am Konzil selbst fand die „augustinische Auffassung“ noch Anhänger.³² Das Konzil hat dieser Kontroverse mit aller Klarheit ein Ende gesetzt, meint Häring und fasst zusammen: „Der eheliche Akt hat seine Gutheit und besondere Würde als Ausdruck echter ehelicher Liebe.“³³

Die für das Verhalten katholischer Ehepartner bedeutendste Neuerung brachte der Aufruf zur verantworteten Elternschaft. Als Interpreten der Schöpferliebe Gottes werden sie zu eigener Verantwortung aufgerufen. *„Daher müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegungen versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen. Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.“*³⁴ In einem früheren Text hieß es sogar, die Eltern „und sonst niemand“. Diese Beifügung wurde dann auf Verlangen einiger herausgenommen, die zuständige Kommission aber betonte, dass durch diese Tilgung der Sinn des Satzes, nämlich „der Ausschluss jeder ungebührlichen Intervention“ keineswegs geändert werde.³⁵

Der Grundsatz, dass die Eheleute ihr Urteil über die Zahl der Kinder im Angesicht Gottes letztlich selber fällen müssen, unterstreicht die neue Sicht vom Menschen als Partner Gottes in seiner Freiheit und Selbständig-

³⁰ GS 51.

³¹ Häring, LThK.E III, 435.

³² Häring erwähnt als Beispiel den Dominikanertheologen Kardinal Browne.

³³ Häring, LThK.E III, 435.

³⁴ GS 50,2. Vgl. dazu auch die 1983 vom Heiligen Stuhl im Anschluss an die Bischofssynode 1980 herausgegebene „Charta der Familienrechte“, in der in Art. 3 ausdrücklich vom unveräußerlichen Recht der Eheleute die Rede ist, „über den zeitlichen Abstand der Geburten und die Zahl der Kinder zu entscheiden.“

³⁵ Vgl. Häring, LThK.E III, 439.

keit vor ihm, ist aber auch nur verständlich aus der Hochschätzung des Gewissens, wie es GS in Art. 16 bezeugt. Dennoch fürchteten manche Konzilsväter, Gewissensfreiheit könnte mit Willkür verwechselt werden. Daher wird in der Endfassung von GS 50 fast ängstlich betont, die Eltern könnten dabei nicht nach eigener Willkür vorgehen, sondern „*sie müssen sich vielmehr leiten lassen von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz; sie müssen hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt.*“³⁶ blieb dann doch alles beim alten? Ratzinger hielt 1966 bei seinem ersten Rückblick auf das Konzil diesem Einwand gleich entgegen, dass die Grundaussage doch wirklich einen „Umbruch im kirchlichen Denken“ bedeute. Denn einer Normierung ‚von unten‘, „aus dem in Wahrheit ja keineswegs eindeutigen Naturalen heraus“, wird nun eine Wertung ‚von oben‘ entgegengestellt, nämlich aus dem geistigen Sinnzusammenhang von Ehe und Familie, und im Urteil, das die Eltern „im Angesicht Gottes“ selbst fällen müssen. Freilich geht es dabei um ein Gewissen, das sich am göttlichen Gesetz ausrichtet und auf das Lehramt hört. Aber das ist nun wirklich etwas anderes, „ob die gesamte ethische Aussage um die Idee der Gattung bzw. ihrer Fortpflanzung und um den Gedanken des Naturgemäßen kreist, oder ob sie in Gewissen, Wort Gottes und Verantwortlichkeit vor den eigenen Kindern, dem andern Gatten und der mitmenschlichen Gemeinschaft ihre Brennpunkte findet.“³⁶ Diesen Kommentar hat Joseph Ratzinger zwei Jahre vor dem denkwürdigen Jahr 1968 publiziert, in dem dann Papst Paul VI. die Enzyklika *Humanae vitae* veröffentlichte, die die verantwortete Elternschaft gerade wieder ausschließlich an die Beobachtung des „Naturalen“ bindet.

Wie weit *Humanae vitae* in der konkreten Aussage über die Empfängnisverhütung nun GS interpretiert oder korrigiert, darüber wurde und wird noch viel diskutiert. Der Papst selbst hat die Konzilsdebatte abgebrochen. Wie vom Papst angekündigt wurde das weitere Studium der noch offenen Frage über die Geburtenregelung einer eigenen Kommission übertragen, 1968 schrieb er die Enzyklika. Sie geht insgesamt von der neuen, tieferen Sicht von Ehe aus, wie sie das Konzil darlegte, lediglich in der Frage der Empfängnisregelung kehrt sie zur traditionellen Lehre vor dem Konzil zurück. Gerade die Aussage über die Empfängnisverhütung aber hatte man mit Spannung erwartet, weil sie seit dem Konzil noch offen stand und für das eheliche Zusammenleben von unmittelbarer Bedeutung war.³⁷

3.3 Die neue Sicht der Welt

Nach der Verkündigung der Kirche in Aszese und Moral schien früher ein fast unüberwindbarer Gegensatz zu bestehen zwischen Geistlichem und Weltlichem, Irdischem und Überirdischen. „Die Welt- und Wissen-

³⁶ J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, a.a.O., 52.

³⁷ Zur Vorgeschichte dieser Enzyklika und über ihre Bedeutung für die Verkündigung in der Kirche Näheres bei: Krätzl, Im Sprung gehemmt, a.a.O., 96-102; vgl. auch den Exkurs zu *Humanae vitae*, in: Krätzl, Öffnung, 36-38.

schaftsfeindlichkeit des bekannten „Syllabus“ Pius IX. schien die Kirche auf den Abbruch des Gesprächs mit der Welt verpflichtet zu wollen.“³⁸ Das Konzil öffnet sich in ganz neuer Weise zur Welt, beschreibt das gegenseitig befruchtende Verhältnis, spricht sogar von einer recht verstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Wenngleich sich diese Haltung durch viele Kapitel von GS zieht, sei hier nur auf Art. 36 und dann auf die Art. 40–45 verwiesen.

3.3.1 Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36)

Der Einleitungssatz dieses Artikels fasst die alte Spannung zwischen Glaube und Wissenschaft zusammen. „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werden.“³⁹

Nun aber spricht das Konzil den irdischen Wirklichkeiten ihren festen Eigenstand zu, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit und Eigengesetzlichkeit. Wenn die einzelnen Wissenschaften in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgehen, wird es nie zu einem echten Konflikt mit dem Glauben kommen.

Wie sehr gerade das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube historisch belastet war und um welchen Fortschritt es ging, zeigt, dass in der Vorbereitungskommission eingehend über den Fall „Galilei“ diskutiert wurde. Zu einer „Rehabilitierung“ konnte man sich damals noch nicht durchringen. Wie sehr das Problem aber präsent war, zeigt eine beachtenswerte Fußnote: „Cf. Pio Paschini, Vita e opere di Galileo Galilei, 2 vol., Pont. Accademia delle Scienze, Città del Vatic., 1964.“⁴⁰ Am 31.10.1992 wurde Galilei in einer Ansprache Johannes Paul II. vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften rehabilitiert.

3.3.2 „Was tauschen Kirche und Welt aus?“

Mit dieser Frage charakterisiert Grillmeier in seinem Kommentar die Art. 41–45.⁴¹ Neu ist, dass nicht nur die Kirche gibt, sondern dass sie auch von der „Welt“ empfängt.

Zunächst leistet die Kirche dem *Einzelnen* Hilfe zur Entwicklung seiner Persönlichkeit, zur Durchsetzung seiner Rechte, in der Betonung der freien Entscheidung des Gewissens. Und alles scheint zu gipfeln in der Anerkennung der rechten Autonomie der menschlichen Person im Angesicht Gottes, dem letzten Ziel des Menschen. Grillmeier fragt, ob das nicht einer konziliaren Erklärung der Menschenrechte gleichkommt, deren säku-

³⁸ A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt*. Kommentar zur Pastoralkonstitution, Köln 1968, 94.

³⁹ GS 36,1.

⁴⁰ GS 36, Anm. 7.

⁴¹ Vgl. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt*, a.a.O., Anm. 55.

larem Wortlaut auch in der Fassung von 1948 die Kirche sich nie ganz anschließen konnte.

Wenngleich das Christentum nicht auf eine „Religion der Mitmenschlichkeit“ reduziert werden darf, soll sie gerade in der Erfüllung ihrer ureigenen Aufgabe allen gesunden Formen menschlichen Zusammenschlusses dienen.⁴² Vor allem ist es ein Dienst zur Einheit. Dafür hat übrigens die Kirche auf Grund ihrer „globalen Verfassung“ auch ein unersetzbares Instrumentarium. Dabei ist Kirche kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur oder an ein politisches, wirtschaftliches, gesellschaftliches System gebunden. Das verschafft ihr die Freiheit und letzte Universalität.

Ganz gegen eine weltfremde Frömmigkeit oder ein Zurückziehen „in die Sakristei“ fordert das Konzil die Christen zur Erfüllung der irdischen Pflichten auf. Wer sich nicht für die Welt einsetzt, bringt sein ewiges Heil in Gefahr.⁴³ Gleichzeitig warnt es vor zwei Verirrungen, wenn es zu einer Spaltung zwischen Glauben und Leben kommt. Ein Irrtum wäre, im Bewusstsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, irdische Pflichten zu vernachlässigen, ein anderer Irrtum aber, im Irdischen aufzugehen, völlig getrennt vom Religiösen.

Der Abschnitt schließt mit einem Schuldbekenntnis: *„Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist.“* *„Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß.“*⁴⁴

Völlig überraschend klingt die Feststellung in Art. 44, dass die Kirche auch von der Welt Hilfe erfährt. Dieser Gedanke schien als solcher manchen Konzilsvätern absurd zu sein. Erzürnt schrieb ein Bischof zum Entwurf von Art. 44: *„omne bonum ab Ecclesia!“*⁴⁵ Grillmeier fragt diesen Bischof: *„Wann hat die Kirche je ohne die Welt und ihr Schaffen, ihre Hilfe gelebt?“*⁴⁶

Im Einzelnen verdankt die Kirche der Welt die Erfahrung aus der Geschichte, den Fortschritt der Wissenschaft, den Reichtum der Kultur, die Hilfen für die Verkündigung durch Sprache und Philosophie und den Austausch nationaler Kulturen. Ferner bekommt sie Hilfe von denen in der Welt, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Fachgebiete haben und die Zeichen der Zeit unterscheiden können.

⁴² Ebd., 145.

⁴³ GS 43.

⁴⁴ GS 43,6.

⁴⁵ Grillmeier, a.a.O., 169 – ohne nähere Angabe.

⁴⁶ Ebd.

Grillmeier aktualisiert dies so: „Schon haben die ‚Laboratorien‘ den Forschern den Schlüssel zu Erkenntnissen über den Menschen in die Hand gegeben, die vielleicht umwälzender sein werden als die atomare Technik. Auf die christliche Anthropologie kommen ganz neue Fragen zu. Die Kirche wird auch mit den ‚Ingenieuren des neuen Menschen‘ ins Gespräch kommen müssen, um mit ihrem Menschenbild nicht hoffnungslos zu veralten, vielleicht auch um eine letzte Unantastbarkeit des Menschen zu vertreten, sobald dieser mit sich selber experimentieren will.“⁴⁷

Das alles ist keine Anpassung an die Welt, sondern schafft Voraussetzungen zur besseren Selbstverwirklichung der Kirche. „... nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann.“⁴⁸

„Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“⁴⁹

3.3.3 Christus, Alpha und Omega (GS 45)

Dass die Kirche Sakrament des Heils ist, kommt ihr von Christus zu. „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte.“⁵⁰ Christus ist schließlich der einigende „Treffpunkt“ von Kirche und modernen Menschen (d. i. der Welt), wie Papst Paul VI. in der ersten Weihnachtsbotschaft nach dem Abschluss des Konzils gesagt hat.⁵¹

3.4 *Gaudium et spes* und die Wirtschaft

Die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ signalisiert allgemein eine erstaunliche Öffnung der Kirche zur Welt, und zwar in einer sehr positiven Sicht. Über Wirtschaft und ihren Fortschritt handelt *Gaudium et spes* besonders in den Art. 63–66, und zwar überaus optimistisch. Man muss zum knappen Konzilstext den spannenden Kommentar von P. Oswald v. Nell-Breuning SJ lesen.⁵² Nell-Breuning war in diesem Jahrhundert sicher der bedeutendste Experte für die christliche Soziallehre. Er wurde 1890, also ein Jahr vor Erscheinen der großen Sozialenzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. geboren und hat gerade noch das Jubiläumsschreiben *Centesimus annus* Johannes Pauls' II. 100 Jahre danach erlebt, bevor er 1992 starb. Nell-Breuning hat viele päpstliche Enzykliken „mitge-

⁴⁷ Solches hat Grillmeier ebd., 172, schon vor 35 Jahren geschrieben.

⁴⁸ GS 44,3.

⁴⁹ GS 44 Schlusssatz.

⁵⁰ GS 45,2.

⁵¹ Paul VI., Weihnachtsbotschaft vom 23. Dez. 1965, in: AAS 58 (1966) 95.

⁵² O. Nell-Breuning, LThK.E III, 487ff.; ders., Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien/München/Zürich ³1983, 137ff.

schrieben", als Gelehrter aber auch die Soziallehre über den kirchlichen Raum hinaus beeinflusst.

Aus dem früheren asketischen Schrifttum war man eher eine skeptisch-kritische Haltung der Kirche gegenüber der Wirtschaft gewöhnt, da diese den Menschen von Höherem abziehe und an das „Niedere“ binde. Die Konzilsväter schienen hingegen geradezu begeistert zu sein von der dynamisch-expansiven Wirtschaft der 1960er Jahre. Wie ist das erklärbar, wo doch die meisten Bischöfe noch von der früheren, eher negativen Denkweise der Kirche geprägt waren? In der Gesellschaft der Industrieländer jener Jahre lag allgemein eine Fortschrittseuphorie in der Luft. Wie durch ein „Wirtschaftswunder“ war der Wiederaufbau nach dem Krieg gelungen, in Deutschland, in Frankreich, in den Benelux-Ländern. Gerade die Bischöfe dieser Länder aber hatten das Sagen auf dem Konzil. Dazu kam eine Aufbruchsstimmung in der Kirche selbst. Man wollte gerade diesmal den „Anschluss“ an neue Entwicklungen nicht versäumen. Schließlich hatte sich auch Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et magistra* zum Interpreten dieser Haltung gemacht. *Mater et magistra* war ganz anders, als frühere päpstliche Verlautbarungen zur sozialen Frage. Während sich frühere Sozialschreiben der Päpste eher an Bischöfe, Theologen, vielleicht auch an Juristen und Nationalökonomien wendeten, so sprach Johannes XXIII. jetzt zu den Menschen allgemein.⁵³ Und diesen Menschen mit all ihren Fähigkeiten traute man zu, die Wirtschaft ganz in den Griff zu bekommen. Der Mensch ist ja „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“.⁵⁴ Natürlich sahen die Konzilsväter auch „Gleichgewichtsstörungen“ zwischen armen und reichen Ländern. Aber sie waren überzeugt, dass „die gewaltigen technischen und ökonomischen Mittel, über die wir heute verfügen“, die Möglichkeiten bieten, diese unseligen Zustände zu überwinden. Allein das war schon ein Fortschritt, solche Ungleichheiten nicht einfach hinzunehmen. Leo XIII. lehrte nämlich noch, Ungleichheiten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage seien unvermeidbar. Da es ohne Über- und Unterordnung nun einmal nicht gehe, seien sie eben ein Bestandteil der gottgewollten Ordnung und mit Ergebung zu ertragen.⁵⁵

Fast naiv wirkt schon die Überschrift zu GS Art. 64: „Wirtschaftlicher Fortschritt zum Dienst am Menschen“. Wollten damit die Konzilsväter nur eine lakonische Feststellung machen, oder aber ein Programm für die Zukunft geben, an dessen Verwirklichung sie tatsächlich glaubten? Es scheint so, denn es hieß weiter, die Wirtschaft müsse wachsen, um so den Bedürfnissen einer wachsenden Menschenzahl, aber auch „den immer höheren Ansprüchen der Menschen“ gerecht zu werden. Sollte die Kirche nicht eher zum Maßhalten mahnen, zu mehr Anspruchslosigkeit? Klingt das nicht nach einer Billigung des sich ausbreitenden „Konsumismus“? Freilich

⁵³ Nell-Breuning, Soziallehre, a.a.O., 74.

⁵⁴ GS 63.

⁵⁵ *Rerum novarum*, n. 14.

folgt die Einschränkung, dass vermehrte Produktion nie Selbstzweck sei und auch nicht nur der Erzielung von Gewinn oder der Ausübung von Macht dienen dürfe. Sie müsse dem „ganzen Menschen“ dienen, im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, wie auf seine geistigen, sittlichen und religiösen. Und: *„Alle wirtschaftliche Tätigkeit ist – nach den ihr arteigenen Verfahrensweisen und Gesetzmäßigkeiten – im Rahmen der sittlichen Ordnung so auszuüben, daß das verwirklicht wird, was Gott mit dem Menschen vorhat.“* Hier vermischen sich zwei Argumentationsebenen: die wirtschaftlich-technische und die theologische. Eine Anerkennung der „arteigenen Verfahrensweisen und Gesetzmäßigkeiten“ ist wichtig für den Dialog mit Fachleuten der Wirtschaft, wie wir in der Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes immer deutlicher merkten. Dass aber wirtschaftliche Tätigkeit das zu verwirklichen habe, „was Gott mit dem Menschen vorhat“, ist eine Forderung, die die Ökonomen zunächst nicht verstehen. Oder meint man, dass alle ohnehin wissen, was Gott mit dem Menschen vorhat?

Erstaunlich selbstbewusst (oder weltfremd?) klingt dann der Titel von Art. 65: „Der Mensch – Herr des wirtschaftlichen Fortschritts“. Gemeint sind alle Menschen, die konkret am Wirtschaftsleben beteiligt sind. Diese Herrschaft soll nicht von einigen wenigen ausgeübt werden, sondern an ihr müssen auf allen Stufen möglichst viele beteiligt werden. Das war ein klarer Aufruf zu verschiedenen Formen der Mitbeteiligung und Mitbestimmung. Das Konzil warnt vor einem Automatismus des Tun und Lassens der einzelnen Wirtschaftssubjekte bzw. vor dem Machtgebot der öffentlichen Gewalt. Damit grenzt es sich ab gegen einen Laisser-faire-Liberalismus und gegen eine zentralgesteuerte Kommandowirtschaft. Und weil die Wirtschaft dem Gemeinwohl dient, sind alle Bürger verpflichtet, zum Fortschritt der Wirtschaft ihre eigenen Mittel zur Verfügung zu stellen, durchaus auch im Sinne des Unternehmerischen.

Der Text ist wirklich von einer Fortschrittseuphorie getragen. Man traut der menschlichen Fähigkeit zu schnell die Lösung aller Probleme zu. Das Zusammenwirken von Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft und sittlicher Ordnung scheint problemlos zu sein. Nell-Breuning macht dem Text überdies den Vorwurf, dass an der hier geschilderten Wirtschaft der größere Teil der Menschen, weil in Armut lebend, keinen Anteil hat, also nicht Subjekt, sondern Objekt der Wirtschaft sei, in gewissem Sinn sogar deren Opfer. Das betrifft besonders die Entwicklungsländer. Soweit ihre Probleme zur Sprache kommen, sind es eigentlich mehr unsere Probleme, die wir mit ihnen haben. Kein Konzilsdokument verrät so deutlich wie dieses, wie stark auch die Kirche des II. Vatikanums noch in der „Eurozentrik“ befangen ist. „Von der Hand lateinamerikanischer Bischöfe geschrieben sähe dieses Kapitel anders aus“,⁵⁶ meint Nell-Breuning. Aber die haben sich damals kaum zu Wort gemeldet, haben erst später „mitzuschreiben“ begonnen.

⁵⁶ Nell-Breuning, Soziallehre, a.a.O., 137f.

3.5 Krieg und Frieden⁵⁷

Wie situationsbezogen die Texte von GS sind, zeigen auch die Aussagen über Krieg und Frieden. Unmittelbar nach Eröffnung des Konzils im Oktober 1962 brach die Kuba-Krise aus, die die Welt an den Rand eines Atomkrieges brachte. Wie Historiker sagen, wurde diese nicht zuletzt durch Intervention von Johannes XXIII. verhindert.⁵⁸ In seiner Enzyklika *Pacem in terris* 1963 brach der todkranke Papst in der Tat mit der Theorie des „gerechten Krieges“. Auf diesem Hintergrund sind die Aussagen von GS über den Krieg zu verstehen.

Mit Art. 79 beginnt die Darlegung der Einzelfragen. Sie wird nicht, wie erwartet überschrieben mit „Bedingungen für den gerechten Krieg“, sondern „De bello vitando“, also „Von der Vermeidung des Krieges.“ Angesichts der weltbedrohenden Aufrüstung der damaligen Zeit heißt es: „All das zwingt uns, die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen.“⁵⁹ „Ursprünglich sollte hier der Satz aus *Pacem in terris* zitiert werden: ‚Darum ist es in unserer Zeit, die sich des Besitzes der Atomkraft rühmt, sinnlos, den Krieg als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten‘, und es sollte schon der bloße Besitz der ‚wissenschaftlichen‘ Waffen verurteilt werden ... Hier haben sich die Bischöfe und Kardinäle um den New Yorker Erzbischof Kardinal Spellman durchgesetzt, die permanent versuchten, im Kalten Krieg die Gesamtkirche auf die Seite des westlichen Blocks zu ziehen.“⁶⁰ In Art. 82,1 heißt es immerhin: „*Es ist also deutlich, dass wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann.*“

Schließlich wird eine gesetzliche Absicherung für Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen gefordert, wenn die Betreffenden „zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind“.⁶¹ Im vorletzten Text wurde dem Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen sogar Anerkennung gezollt, „entweder wegen ihres Zeugnisses für die christliche Sanftmut oder wegen aufrichtiger Abscheu vor Gewalttätigkeit“. Im „Schlußstreß“ der Beratung, so Pesch,⁶² hatten einige widerstrebende Bischöfe aber die Streichung dieser Begründung erreicht.

In Art. 82 formuliert das Konzil einen flammenden Appell, alles zu tun, um die Friedensgesinnung zu fördern. Sehr realistisch wissen die Konzilsväter, dass dies auch den Politikern nur gelingen kann, wenn die öffentliche Meinung und die Einstellung der Massen dies unterstützt. Vor allem aber setzt man auf die Erziehung der Jugend (GS 82,3). Dieser Verweis auf die

⁵⁷ Vgl. dazu Pesch, 342-348.

⁵⁸ Pesch bringt dafür Belege, vgl. Pesch, 344, Anm. 38.

⁵⁹ GS 80,2.

⁶⁰ Vgl. Pesch, 346.

⁶¹ GS 79,4.

⁶² Pesch, 345.

Jugend ist Kardinal Ottaviani zu verdanken und Herbert Vorgrimler fügt hinzu, dass ja in der Tat die letzten Kriege nicht von der Jugend begonnen wurden. „Eine jetzt bleibend zum Friedenswillen gebildete Jugend ist die einzige Chance, künftig Kriege zu vermeiden.“⁶³

Die römisch-katholische Kirche hat gerade durch GS einen neuen Weg zur Welt und damit zur Moderne beschritten. Ratzinger hat seinerzeit gerade jene Offenheit betont und gelobt.⁶⁴ Man hat den Eindruck, die Kirche bleibe heute bisweilen ängstlich stehen oder blicke nostalgisch zurück. Damit wird sie aber der ihr vom Heiligen Geist im Konzil gewiesenen Aufgabe und Sendung in der Moderne nicht gerecht und bleibt einer Welt, die nach Orientierung sucht, Unersetzliches schuldig.

⁶³ Pesch, 347, der dort auch weitere Belegstellen angibt.

⁶⁴ S. o. bzw. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, a.a.O., 43f.

Evangelium und Kultur – ein Gegensatz?

Theologische und anthropologische
Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur
'Pastoral'-Konstitution

Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils hat sich eine Vielzahl von Theologien herausgebildet, die sich bewusst partikulare kulturelle, gesellschaftlich-kulturelle oder auch geschlechtsspezifische Situationen zu ihrem Ausgangspunkt wählten. Diese nachkonziliare Entwicklung kann nicht überraschen.¹ Mit seiner grundsätzlichen heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie, seiner Ablösung des bis dahin vorherrschenden instruktionstheoretischen durch den kommunikationstheoretischen Offenbarungsbegriff in *Dei Verbum* fordert das Konzil die Theologie geradezu dazu auf, die Dimension der Geschichte neu zu entdecken und die Kontexte, in denen die Praxis des Glaubens geschieht und Theologie getrieben wird, in ihrer maßgeblichen Eigenwürde ernst zu nehmen. Andererseits lassen die Erfahrungen 40 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils auch keinen Zweifel daran, dass Inkulturationsprozesse die Gefahr in sich bergen, das Herausfordernde und auch Kulturtransformierende des Glaubens zu verdecken. Schon aufgrund der befreienden Intention des Evangeliums kann es eine Inkulturation immer nur als Transformation des Bestehenden geben, da dieses immer auch den Stachel des Unversöhnten in sich fühlt. Ohne einer Angleichung des Evangeliums an den Zeitgeist das Wort zu reden, nimmt das Konzil gleichwohl die Geschichtlichkeit und damit die Kontextualität des Glaubens radikal ernst, und dies aus christologischen Gründen. Diese These soll im Folgenden ausgeführt werden. Der Glaube an den menschgewordenen, an den selbst offenbar gewordenen Gott selbst ist es, der dazu auffordert, die „Zeichen der Zeit“ je neu zu lesen und so erst die ganze Fülle des Glaubens an den endgültig offenbar gewordenen Gott in der Geschichte auszuloten. Vor dem Hintergrund dieses Offenbarungsverständnisses ist dann auch die theologische Anthropologie notwendig geschichtlich und kontextuell zu betreiben. So theologisch-anthropologisch zu arbeiten und dann eventuell auch neue Einsichten über den Menschen zu riskieren, ist deshalb nicht per se eine billige Andienung an den Zeitgeist. Überzeugt davon, dass erstens das Evangelium nur *in* der jeweiligen Gegenwartskul-

¹ Bis auf wenige Veränderungen folgt der Text der Vortragsfassung. Der dem mündlichen Vortrag geschuldete Stil wurde teils modifiziert. Der Vortrag wurde nur sparsam um Fußnoten ergänzt. Vgl. insgesamt sehr instruktiv jetzt von H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralikonstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath, Freiburg 2005, 581-886.

tur existiert, *nur* so überhaupt Evangelium für den freien Menschen sein kann und sein will, und dass zweitens die als solche nichtgöttliche Schöpfung als Ganze den Zweck verfolgt, Gottes Ja zum Menschen sichtbar und erfahrbar werden zu lassen, ist der Glaube ohne seine je neue Konkrektion undenkbar. Es gibt das Evangelium nicht in der überzeitlichen Intelligibilität eines platonischen Ideenhimmels, sondern nur im Deutungshorizont des Gottes, der selbst Fleisch angenommen und so den Menschen in seiner ganzen Endlichkeit und Fragilität unendlich gewürdigt hat. Das Konzil ermutigt die Kirche dazu, dieses neu zu lernen. Von der kontextuellen Dimension des Glaubens zu reden hat nichts mit dem Denken einer Anwendungspastoral zu tun. Vielmehr geht es darum, den Glauben an den an eine freie Geschichte sich bindenden Gott theologisch zur Geltung zu bringen. In *Gaudium et spes* findet das Konzil deshalb auch zu einem neuen Selbstverständnis von Kirche.

Gleichwohl würde ich, wenn dieses Symposium die Frage nach einem möglichen „halbierten“ Aufbruch aufwirft, antworten: Ja, der Aufbruch *war* halbiert. Ich bin mir auch nicht sicher, ob die Konzilsväter, die immerhin mit höchster konziliarer Autorität dazu aufgefordert haben, die „Zeichen der Zeit“ lesen zu sollen, erahnt haben, dass sie, indem sie mit höchster konziliarer Autorität dazu aufforderten, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen, nicht nur eine Modernisierung von Kirche und Theologie, sondern eine kopernikanische Wendung der theologischen Denkungsart provozierten. Die theologische Hermeneutik des Konzils vollzieht gegenüber dem Extrinsezismus der Schultheologie die umstürzlerische Einsicht, dass erst in der Geschichte und damit unter dem Eindruck sich verändernder kultureller Selbstverständigungen der Menschheit die ganze Bedeutungsfülle dessen aufgeht, was im Evangelium vom barmherzigen Gott ausgesagt ist. Dies gilt auch für die theologische Anthropologie. Generiert eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so verändert sich notwendig auch die theologische Anthropologie, so dass neu danach gefragt werden muss, was unter diesen neuen Bedingungen die Rede von dem Gott sagt, der aus den vielfältigen Unterdrückungsmechanismen herausführen und ein Leben in Freiheit will. Das heißt nicht, dass anthropologische Neuorientierungen kritiklos akzeptiert werden müssten. Aber sie können nicht schon deshalb abgelehnt werden, weil sie mit dem theologisch eingeübten Nachdenken über den Menschen konkurrieren. Wollen sie theologisch berechtigt kritisiert werden, dann deshalb, weil sie in sich aus philosophischen oder humanwissenschaftlichen Gründen nicht akzeptabel sind. Dies erfordert dann aber, sich in die Arbeitsweise und damit in die methodische Autonomie der nichttheologischen Wissenschaften einzuschreiben.

Aber selbst wenn das Konzil den Aufbruch riskiert, so gelingt ihm die überfällige Vermittlung der klassischen theologischen Anthropologie mit dem anthropologischen Denken der Neuzeit doch nur teils. Nachholbedarf zeigt sich spätestens in den nach dem Konzil anschärfenden Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des Menschen in den philo-

sophischen und humanwissenschaftlichen Diskursen. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Debatte darüber, ob nicht auch der Mensch nur Natur und sein Freiheitsbewusstsein nur das Resultat neuronaler Verschaltungen sein könnten, vollends entbrannt. Meine These, die ich hier vortragen möchte, lautet: Nur wenn sich die Theologie auf die grundlegenden Prinzipien neuzeitlicher Subjektphilosophie einlässt, wird sie auch künftig den Menschen als „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) vertreten können. Andererseits zeigt sich aber, dass, wenn die Theologie sich auf die anthropologischen Diskurse der Neuzeit und der Gegenwart einlässt, sie Einsichten gewinnt, die ihr eine vertiefte Hermeneutik des überlieferten Glaubens ermöglichen. Zwar wirkt dies in mancherlei Hinsicht insofern umstürzlerisch, als eingeübte Denkgewohnheiten dann aufgegeben werden müssen. Im Sinne des II. Vatikanischen Konzils haben Kirche und Theologie sich aber um den wirklichen Menschen zu kümmern und nicht um ein Konstrukt. Ich werde deshalb, nachdem ich zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zur Anthropologie gemacht habe, zumindest andeutend versuchen, Konsequenzen zu ziehen.

1 Theologische Anthropologie und neuzeitliche Freiheitsphilosophie

Geradezu selbstverständlich hält das Konzil an der Freiheitsbegabung des Menschen fest. Auch kann nicht verwundern, dass zentrale anthropologische Aussagen des Konzils sich in der Pastoralkonstitution finden. Denn einerseits schlägt sich, wie generell in den Konzilstexten, auch hier die in der katholischen Tradition mühsam genug akzeptierte anthropologische Wende des Denkens nieder. Andererseits müssen gerade in der Pastoralkonstitution aufgrund ihres Themas anthropologische Fragen eine entscheidende Rolle spielen, geht es in ihr doch um die konkreten Nöte und Sorgen des Menschen von heute.

Im Zentrum der Konzilsanthropologie steht die Gottebenbildlichkeitsbestimmung. Als nach dem Bild Gottes geschaffen sei der Mensch „fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“. In diesem Zusammenhang nimmt das Konzil auch den biblischen Herrschaftsauftrag auf und verweist auf die für das Personsein konstitutive soziale Struktur von Menschsein (GS 12). Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist, mit welcher Entschiedenheit die Einheit der menschlichen Person unterstrichen wird. Seine leiblich-körperliche Verfasstheit ist keine theologisch-soteriologisch zu vernachlässigende Größe. Vielmehr soll der Mensch in und mit seinem Leib seinen Schöpfer loben. Realisiert der Mensch seine Bestimmung zum Bild Gottes, so ist er wahrhaft frei. Ausdrücklich wendet sich das Konzil damit gegen jedes Denken der Freiheit, welches den Glauben daran, dass sich der Mensch Gott verdankt und er in seiner Freiheit auf Gott hingebunden ist, nicht in sich aufnimmt. „Die wahre Freiheit ... ist ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen.“ (GS 17) Gleichzeitig weist das Konzil auf die Gefährdung der

Freiheit durch ihren möglichen Missbrauch hin, der von Anfang an die Menschheit durchzogen habe. Ausdrücklich benennt es die selbstbezogenen Leidenschaften, die die wahre Freiheit in ihr Gegenteil verkehren. Entgegen der lutherischen Auffassung von den Folgen der Sünde für die Freiheit des Menschen, spricht das Konzil aber nur von einem Verwundetsein der Freiheit: „Diese Hinordnung auf Gott hin kann die Freiheit des Menschen, die von der Sünde verwundet ist, nur mit Hilfe der Gnade Gottes voll wirksam machen.“ (GS 17) Diese konziliaren Aussagen über den Menschen sind nicht neu. Im Gegensatz zu den anthropologischen Traditionen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen wird entschieden an einer vernunftbegabten Freiheit festgehalten. Sie mag zwar durch die Sünde beschädigt sein. Insofern sie aber durch die zukommende Gnade Gottes neu zu sich selbst aufgerufen wird, ist sie eines freien Jas zu Gott fähig und vermag deshalb auch ihre Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit zu realisieren. Interessant ist nun natürlich, wie sich diese klassischen theologisch-anthropologischen Aussagen innerhalb der anthropologischen Diskurse des begonnenen 21. Jahrhunderts noch vermitteln lassen.

Schon die Frage, ob das Konzil überhaupt einen angemessenen Freiheitsbegriff hat, lässt hier Zweifel aufkommen. Letztendlich operiert es mit einem Freiheitsbegriff aus dem Denken eines theologischen Naturrechts, das unter dem Eindruck der Kritik Kants seine philosophische Evidenz verlor. Am deutlichsten wird dies im verwendeten Gewissensbegriff. Unbefragt wird vorausgesetzt, dass es die Stimme Gottes ist, die sich im Anruf des Gewissens äußert und an der sich auszurichten die Aufgabe menschlicher Freiheit ist. Damit entscheidet sich die Pastoralkonstitution faktisch gegen die neuzeitlichen Bestrebungen, Freiheit als Autonomie begreifen zu wollen – und zwar als eine Autonomie, die keineswegs, wie ihr gern unterstellt wird, maßstabslos ist, sondern den Maßstab ihrer Selbstbestimmung in der unbedingt anzuerkennenden Würde der Freiheit selbst auffindet.² Dieses Denken von Autonomie ist sauber zu unterscheiden von einer Vorstellung von Freiheit, die sich der Anerkennung ethischer Maßstäbe verweigert.

Sachlogisch betrachtet setzt das Konzil indes dann doch die Wirklichkeit desjenigen Moments am Freiheitsbegriff voraus, den das Freiheitsdenken der Neuzeit unter dem Begriff der transzendentalen Freiheit verhandelt hat.³ In diesem Begriff wird die bereits ins Spiel gebrachte Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht, die wiederum nur unter der Bedingung ihrer Selbstursprünglichkeit zu denken ist. Selbstursprünglich heißt freilich philosophisch nicht, dass sich die Freiheit

² Th. Pröpfer, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 57-71; St. Goertz, Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005) 151-159.

³ Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980; H. Meyer, Kants transzendente Freiheitslehre, Freiburg/München 1996.

selbst ins Dasein gesetzt hätte. Selbstverständlich ist die Freiheit durch Prozesse evolutiv-biologischer Natur verdankt, ist sie immer leibliche und sozial zu sich selbst vermittelte Freiheit. Auch ist sie selbstverständlich durch eine Vielzahl von Faktoren gesellschaftlicher und psychosozialer Natur bestimmt, von daher immer auch historisch-kulturell eingebundene Freiheit. Auch der geschichtlich gebrauchte Begriff von Freiheit weist Spuren gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse auf, die den realen Gebrauch der Freiheit bestimmen. Der Begriff der transzendentalen Freiheit bezeichnet deshalb lediglich die nur in der Instanz eigenen Freiheitsgebrauchs vergewisserbare Möglichkeit, sich überhaupt nach reflektierten Begriffen zu bestimmen und deshalb auch verantwortet handeln zu können. Er bestreitet damit die Vorstellung vollständiger Determination.

Mit diesem Begriff der transzendentalen Freiheit steht und fällt das menschliche Selbstverständnis. Und so setzen auch die anthropologischen Bestimmungen von *Gaudium et spes*, ohne dieses auszuführen oder sich gar in den anthropologischen Diskurs der Neuzeit hineinzuvermitteln, die Wirklichkeit transzendentaler Freiheit allesamt voraus. Die Möglichkeit, sich zu der Differenz von gut und böse verhalten zu können, die Möglichkeit, Verantwortung übernehmen zu können, auch die Möglichkeit, Freundschaft pflegen und lieben zu können, hängt logisch von dieser Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst ab. Auch die Möglichkeit, schuldig und sündig werden zu können, aber auch – wenn man nicht einem gnadentheologischen Monismus verfallen will – die Möglichkeit, glauben zu können, hängen davon ab, ob der Mensch sich als frei begreifen darf oder nicht. Und wenn sich das Konzil bereits mit Deutlichkeit gegen eine Indifferenzfreiheit wendet, so ist auch hier die Möglichkeit der Freiheit vorausgesetzt, sich überhaupt gegenüber einem sie (unbedingt) verpflichtenden Maßstab verhalten zu können. Human aber bleibt dieses Denken der Freiheit nur, wenn es den ganzen Menschen in den Blick nimmt und das konkrete Eingebundensein der Freiheit in sich integriert.

Diesbezüglich ist theologischer Modernisierungsbedarf auch weiterhin dringend angezeigt. Joseph Ratzinger hat dies in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* mit Nachdruck angemerkt: „Die allgemeine Freiheitslehre der Pastoralconstitution kann weder theologischer noch philosophischer Kritik standhalten. Philosophisch geht sie an der ganzen modernen Diskussion über Freiheit vorbei. Sie nimmt jene Verschattung der Freiheit, von der uns heute Psychologie und Soziologie so unheimlich zu sagen wissen, einfach nicht zur Kenntnis und verweigert sich damit der tatsächlichen Situation des Menschen, dessen Freiheit nur durch Gitter von Determinationen hindurch zur Wirkung kommt.“⁴

⁴ J. Ratzinger, Kommentar zum 1. Kapitel von „*Gaudium et spes*“, in: LThK2 (= Das Zweite Vatikanische Konzil III), 332. Ratzingers Kritik zielt freilich darauf, dass die Anthropologie von GS zu optimistisch gelesen und semipelagianisch missdeutet werden könnte. Zudem könne die menschliche Freiheit „ihrem Wesen nach“ nur von Gott her verstanden werden, in dessen Angesicht sie lebe.

2 Theologie vor der Herausforderung des modernen Naturalismus

Wie unausweichlich es für die Theologie ist, sich auf das Freiheitsdenken einzulassen, wird dann deutlich, wenn sie sich nicht vor den anthropologischen Diskursen ihrer Zeit abschottet, sondern bereit ist, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen. Nicht auszuschließen ist, dass die *Pastoralkonstitution* mit ihrem Willen, Kirche als Kirche *in Welt* zu begreifen und auf der Linie dieses Selbstverständnisses die gegenwärtigen Kulturen mit dem Evangelium vom fleischgewordenen und selbstlos barmherzigen Gott durchsäubern zu wollen, auf Rezeptionsbedingungen stößt, die diese Botschaft nicht mehr plausibel erscheinen lassen. Zwar ahnt das Konzil, wie schwierig eine künftige aktualisierende Hermeneutik des Evangeliums werden würde. Dass die künftigen Lebenswelten nicht mehr wie selbstverständlich vom überkommenen Glauben geprägt sein würden, sieht das Konzil sehr deutlich (vgl. GS 7). Dies gilt jedenfalls für die durch die Säkularisierungsprozesse gegangenen europäischen Gesellschaften.

Trotz dieses Realismus wären die Konzilsväter vermutlich aber doch von so manchen Entwicklungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts überrascht gewesen. Einige der in der Konstitution noch vermuteten Selbstverständlichkeiten haben ihre Plausibilität im kulturellen Diskurs der Gegenwart verloren. Dies gilt vor allem für den Bereich der Anthropologie. Gesuchter Dialogpartner auf dem Konzil ist ein säkularer Humanismus (vgl. GS 55). Dies war aber ein Humanismus, der sich auf dem Boden jüdisch-christlicher Traditionen bildete und noch wie selbstverständlich die Rede von der Freiheit im Mund führte. Inzwischen wird aber laut die Frage gestellt, ob es denn den Menschen dieses Humanismus überhaupt gibt. Ob es den freien, mit einer unveräußerbaren Würde ausgezeichneten Mensch überhaupt gibt, wie dies sowohl in einem theologischen als auch in einem säkularen Humanismus in ökumenischer Einigkeit behauptet wird, wird immer stärker angezweifelt. Unter dem zunehmenden Druck ‚lebens‘wissenschaftlich orientierter Humanwissenschaften sind auf dem Konzil geäußerte Überzeugungen, dass der Mensch zur Verantwortung gegenüber sich selbst, den anderen Menschen und dem Lebensraum der Schöpfung aufgerufen ist, aber eben als Wesen der Freiheit auch sein *kann*, längst angefragt. Die neue anthropologische Leitwissenschaft ist die Biologie. Ob der Mensch frei ist und das ‚Mensch‘ genannte Gebilde einschließlich aller seiner ‚geistigen‘ Phänomene rein physikalisch erklärt werden kann, gehört zu den aufgeregtsten Diskussionsfeldern der Gegenwart.

Dies kann nicht verwundern. Darf man Neurowissenschaftlern wie dem deutschsprachigen Wolf Singer trauen, dann muss sich der Mensch abgewöhnen, sich als ein Wesen vorzustellen, welches der freien Selbstbestimmung fähig ist. So hat Singer einen zunächst in der FAZ publizierten Aufsatz signifikant getitelt mit *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten*

aufhören, von Freiheit zu sprechen.⁵ Sollte diese These stimmen, so stünde die größte Revolution im menschlichen Selbstverständnis seit der Antike an. Denn zwar hat sich zweifelsohne das Denken über den Menschen verändert. In der historischen Rekonstruktion sind epochale Umbrüche in der reflexiven Selbsterfassung des Menschen unübersehbar. Dass aber der Mensch der freien Willensbestimmung fähig ist, darf zum Konsens aller bisherigen Anthropologien gerechnet werden. Philosophische Anthropologie wird gegen diesen über lange Zeit vorherrschenden Konsens nun transformiert in eine rein naturwissenschaftlich operierende Lehre vom Menschen, die beansprucht, alle mentalen Phänomene rein biologisch erklären zu können. Nun ist dies keineswegs ein rein akademisches Geplänkel, so wie Wissenschaft meistens nicht harmlos ist. Eine Analyse von populärwissenschaftlichen Zeitschriften wie etwas *Psychologie heute* zeigt⁶, wie diese Theorien längst lebensweltlich infiltriert sind. Denn was hier geboten wird, prägt nicht nur das Selbstverstehen des Menschen sondern ist offenkundig auch abrufbar. Der ökonomische Druck auf solche Zeitschriften ist viel zu groß, als dass man es sich leisten könnte, das Selbstempfinden der möglichen Käuferklientel zu ignorieren.

Für eine Theologie, die sich dem II. Vatikanischen Konzil verschreibt, sind diese Tendenzen einer Anthropologie, die den Menschen nur noch in den Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Vernunft beschreibt und alle weiteren Differenzierungen methodisch ausschließt, prekär. Denn wenn das Prinzip der Einheit des Wissens gilt, dann kann die Theologie kein anthropologisches Sonderwissen beanspruchen, welches nicht bewährt ist im Diskurs mit den anderen Wissenschaften. Anders formuliert: Entfällt die Denkbarkeit von Freiheit, dann entfällt auch die Möglichkeit, den Menschen als ein Wesen verstehen zu lernen, das in der Autonomie eigener Freiheit dem sich offenbarenden Gott antwortet. In der Sprache der klassischen Fundamentaltheologie gesprochen: Zur Disposition steht nicht weniger als die Möglichkeit der *demonstratio religiosa* im Hinblick eines Glaubens, der mit einem freien Geschehen zwischen dem Menschen und einem personalen freien Gott rechnet, der der freie Grund aller Wirklichkeit ist, der einen Bund mit den Menschen will und dessen freies Ja zu ihm sucht. Oder auf die *Pastoralkonstitution* bezogen gesprochen: Wäre der vollständige Naturalismus in der Anthropologie unausweichlich, wären wirklich hinreichend begründbar alle Bewusstseinsphänomene nur Natur und nichts anderes als Natur, so entfielen die Möglichkeit einer weiteren Rezipierbarkeit dieses Textes. Der Glaube an ein Evangelium wäre in die eine Naturgeschichte der Menschheit zurückgenommen, die etwa vom Konzil geforderte Hinwendung zu den Armen ein biologisch zu erklärender Altruismus.

⁵ Jetzt in C. Geyer, *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 86-91.

⁶ A. Heinrich, *Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (= ratio fidei; 6)*, Regensburg 2001.

Aber wir müssen noch eine Unterscheidung beibringen. Selbstverständlich wird es noch nicht da prekär, wo mit vielfältigen Bedingungen gerechnet werden muss, die allererst das Aufkommen freien Menschseins ermöglichen. Ich spiele hier nicht nur auf die biologischen Voraussetzungen von Menschsein, sondern auch auf geschichtlich gewachsene und die menschliche Identität konditionierende gesellschaftlich-kulturelle Faktoren an. Theologisch prekär allerdings wird es dann, wenn die Möglichkeit theoretisch ausgeschlossen wäre, innerhalb dieses Koordinatensystems von biologischen und sozialen Bedingungen überhaupt mit einer Freiheit rechnen zu dürfen, die sich durch eine ausschließlich in ihr selbst gründende Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit durch sich selbst auszeichnet. Ist Freiheit aber wirklich nur ein Bewusstseinskonstrukt, das seine Herkunft biologischen Prozessen verdankt?

3 „Frei sein ...“ Eine Ultrakurzverteidigung des philosophischen Freiheitsprinzips

Freilich bewegen wir uns mit diesen Überlegungen immer noch ausschließlich auf der Ebene rein begrifflicher Analyse. Nichts, was die Bedingung von etwas garantiert, muss deshalb ja schon existent sein. Dass die Möglichkeit beispielsweise ethischer Verantwortung begrifflich-analytisch von der Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst abhängt, garantiert noch nicht deren Wirklichkeit. Anders formuliert: Dass sich Bewusstseinsphänomene, die uns als frei handelnde Wesen vorstellen, Epiphänomene eines Geschehens sein könnten, die rein physikalisch zu erklären sind, ist damit noch nicht ausgeschlossen. Gelänge es deshalb einer ausschließlich naturwissenschaftliche Möglichkeiten nutzenden und alle anderen Zugewandenen Unwissenschaftlichkeit bezichtigenden Aufklärung des Menschen über sich selbst, alle Bewusstseinsphänomene als Resultat neuronaler Verschaltungen begreiflich zu machen, so wäre die theologische Anthropologie am Ende. Denn selbstverständlich bestreitet diese neurowissenschaftliche Aufklärung nicht nur den philosophischen, sondern auch den theologischen Freiheitsbegriff. Eine dem Konzil verpflichtete Theologie wird deshalb gar nicht umhin können, als sich in die mit dem Methodeninstrumentarium neurowissenschaftlicher und philosophischer Forschung betriebene Frage nach dem Menschen einzumischen. Die Frage nach der Wirklichkeit von Freiheit ist aber nicht theologisch sondern nur philosophisch zu entscheiden.

Dabei sind die Argumente aber im Prinzip bereits seit 1800 ausgetauscht.⁷ Dass sie gleichwohl immer wieder aktualisiert werden müssen, hängt mit der ganz offensichtlich enormen Versuchung zusammen, sich vollständig determiniert begreifen zu wollen. Aufgenommen hat die

⁷ M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (= ratio fidei; 1), Regensburg 1998, 214-219.

Struktur des antideterministischen Arguments in jüngster Vergangenheit nochmals Jürgen Habermas.⁸ Es ist der stille Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive, der den Gedanken einer nach dem Gesetz der Kausalität zu rekonstruierenden vollständigen Determiniertheit des Freiheitsbewusstseins möglich werden lässt. Alle Motivationen werden auf dieser Basis als Reflex bestimmter neuronaler Verschaltungen ausgedeutet. Auch das theologisch behauptete *desiderium naturale* könnte dann als Epiphänomen hirnpfysiologischer Prozesse begriffen werden, der *homo religiosus* wäre zurückgewiesen in das Reich der einen Natur. Ist dies philosophisch zwingend?

Alle streng naturalisierenden Interpretationen des Freiheits- und Ichbewusstseins verkennen am Ende die Komplexität des zu erklärenden Phänomens. Natürlich sind Einfluss nehmende, sind auch determinierende Faktoren in einer auf möglichst umfassende Gewährleistung des Phänomens Mensch drängenden Anthropologie immer in Rechnung zu stellen. Aber eine mit vollständiger Determination rechnende Anthropologie verkennt die Problemkomplexität – das Phänomen nämlich, dass ich mich selbst bestimmen kann und mir selbst in diesem Bestimmungsprozess gewahr bin. Zwar kann auch dieses Phänomen aus der Beobachterperspektive wieder kausal reduziert werden. Gleichwohl beweist sich in der Wahrnehmung des Wechsels von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive die Freiheit ihre eigene Realität: Dass *ich* es bin, der sich in diesen Akten vollzieht und sich so nicht nur seiner gewiss ist, sondern sich auch unausweichlich zu sich selbst und damit zur eigenen Freiheit verhalten muss.

4 Freiheitsbewusstsein und Gottesfrage

Dass die Frage nach Gott einen anthropologischen Kern hat, ist unbestritten. Selbst in den atheistischen Anthropologien wird die Unausweichlichkeit der Gottesfrage für den Menschen nicht bestritten, allerdings durch ihre Generierung aus anthropologischen Grundkonstanten für hinreichend erklärt gehalten. Das Konzil kennt die Möglichkeit eines Atheismus eigentlich nicht. So betont es, dass der Mensch „vom Schöpfergott mit Vernunft und Freiheit“ zur „Gemeinschaft mit Gott“ berufen ist (GS 21). Die Leugnung Gottes ist aus dieser Perspektive immer bereits Leugnung des eigenen Gewissensurteils, sich dem Vernunftspruch der Erkenntnis Gottes beugen zu sollen.

Allerdings dürfte das Phänomen des Atheismus deutlich komplexer sein, als es das Konzil darstellt. Seine heimliche Triebfeder ist das Vermissen Gottes angesichts von Unheilserfahrungen gewesen, die sich nur mit größtem Zynismus auf die Schuld von Menschen zurückführen lassen. Von Voltaire über Büchner bis in die Gegenwart hinein bei Autoren wie Cees

⁸ Vgl. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, v. a. 215.

Noteboom und vielen anderen zerbricht der Glaube an den menschenfreundlichen Gott an der Erfahrung, dass Gott nicht mit rettender Hand eingreift.⁹ Zeitgleich beginnt die sich ihrer eigenen Möglichkeiten und Grenzen bewusst werdende menschliche Vernunft zu ahnen, dass sie zwar in ihrem Nachdenken über den Menschen immer, ja notwendig auf die Frage nach dem Grund des Seins und damit auf die Gottesfrage stößt. Aber sie scheitert in der Beantwortung dieser Frage. Zwar wird über das Bewusstsein der Kontingenz endlicher Freiheit die Frage nach einem absoluten Grund unausweichlich. Merkt die Freiheit auf ihre Kontingenz auf, stellt sie die Frage nach dem *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* und erahnt die Möglichkeit eines freien Welturhebers. Keineswegs ist die Vernunft gezwungen, einen freien Schöpfergott anzunehmen. Die Rolle des gesuchten Unbedingten könnte auch eine unendliche Welt einnehmen. Praktischer Atheismus und theoretischer Agnostizismus beginnen nun eine Allianz einzugehen, deren Wirkungen erst in unserer Gegenwart vollends zum Ausdruck kommen. Der säkularisierte Zeitgenosse, laut Konzil der zu suchende Adressat der Verkündigung, wird zwar nicht gerade in heftige Gegenwehr fallen, wenn ihm die Rede vom Evangelium begegnet. Aber er wird zumeist skeptisch bleiben, Alternativen offen lassen.

Eine um Kontextualität bemühte Theologie wird dieses nicht übersehen dürfen. Soll das Evangelium auch fernerhin verkündigt werden, so gilt zumindest für die aus den europäischen Aufklärungstraditionen hervorgegangenen Gesellschaften: Der Prozess der Säkularisierung ist irreversibel. Wenn die Kirche wieder jung werden will, dann wird ihr dies nur gelingen können, wenn sie dieses anerkennt. Dies muss ihr aber nicht zum Schaden werden. Folgende Thesen sollen deshalb zur Diskussion gestellt werden – Thesen, die meines Erachtens unmittelbare Auswirkungen auf die Pastoral haben.

5 Abschlussthesen

1. In dieser Situation radikaler Fraglichkeit, in der der semantische Gehalt des Gottesbegriffs selbst zur Disposition steht, wird der christliche Glaube neu auf sein Proprium hingewiesen. Sein Fundament liegt in dem Glauben daran, dass Gott sich selbst in seinem Dasein für den Menschen eröffnet hat und auch nur deshalb ausgesagt werden kann. Für Israel geschieht diese Selbstaussage in der Exoduserfahrung und den Verheißungszusagen. Gott ist derjenige, der ein Leben in Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit will. Der Glaube von Christinnen und Christen fügt sich diesem Glauben ein. Seine Besonderheit besteht darin, dass der bereits von Israel geglaubte Gott nun als der bekannt wird, der sich in der Lebensgeschichte Jesu selbst ausgesagt hat: Leidenschaftlich um den Menschen ringend, wird Gott Mensch, um Zeugnis für seine Vorbehaltlo-

⁹ Vgl. H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Frankfurt a. M. 2000.

sigkeit gegenüber allen Menschen abzulegen, bis ins Äußerste hinein. So wie der Glaube Israels zur permanenten Kontextualisierung herausfordert, so auch die sich auf der Linie dieses Glaubens entwickelnde Christologie. Gottes endgültiges Offenbarwerden im Lebenszeugnis Jesu geschieht in kontextuellem Eingebundensein, ist nur aus dem Kontext Jesu und seinem durch diesen Kontext bestimmten menschlichen Bewusstsein her zugänglich. Auch Jesus konnte die Liebes- und Beziehungswilligkeit und vorbehaltlose Barmherzigkeit Gottes nur vor dem Hintergrund seines kontextgebundenen anthropologischen Wissens auslegen. Nachfolgenden Generationen kann es deshalb, ja gerade deshalb aufgegeben sein, diesen Gott unter den Voraussetzungen sich verändernden anthropologischen Wissens auszulegen. So muss etwa neues Wissen über genetische Dispositionen von Menschsein theologisch integriert werden. Wer an dieser Stelle meint, sich aus vermeintlich theologisch notwendigen Gründen aus dem öffentlichen anthropologischen Diskurs von religiösen und nicht-religiösen Bürgern (J. Habermas) verabschieden zu müssen, verwechselt Nazarenerfrömmigkeit mit einer Spiritualität, die sich aus dem Grunddogma der wirklichen Menschwerdung Gottes entfaltet.

2. Zwar ist die Wirklichkeit dieses Gottes den säkularen Zeitgenossen nicht zu beweisen. Aber immerhin ist, solange seine theoretische Möglichkeit nicht auszuschließen ist, noch der Gedanke erreichbar, dass ein solcher Gott die Form einer freien Geschichte braucht, um in der Aktualität menschlicher Freiheit Gott für den Menschen werden zu können. Wirklich zu glauben, bleibt riskant. Denn dieser Glaube kann sich nur riskieren angesichts des Lebenszeugnisses eines Menschen. Er kann auch eingeübt werden, Erfahrungen mit sich machen und so eine existentielle Gewissheit erlangen. Aber er bleibt dem Risiko ausgesetzt, doch nur Ausdruck der Sehnsucht gewesen zu sein, dass der Tod nicht das letzte Wort über den Menschen haben möge, sondern dass da noch einer ist, der den Tod tötet.

3. Dieser Sinnaufweis wird aber nur solange seine Relevanz entfalten, wie das Bewusstsein vom Seinsollen der Freiheit nicht zu Grabe getragen ist. Aus der Perspektive des Glaubens ist deshalb die Unterscheidung der Geister sowohl anthropologisch als auch in den kulturellen und interreligiösen Dialogen der Gegenwart einzuüben. Ohne Rekursmöglichkeit auf das Bewusstsein der Freiheit verlieren die jüdisch-christlichen Glaubens-traditionen ihre humane Plausibilität. Hinzu kommt, dass ohne Freiheitsprinzip der Glaube sein hermeneutisches Prinzip verliert.

4. Dies zeigt sich, wenn es um die semantische Erhellung der theologisch-anthropologischen Grundbegriffe geht. Ich hatte bereits einfließen lassen, dass ohne Freiheit ansetzen zu können, die Möglichkeit, glauben und sündigen zu können, entfällt. Umgekehrt wird nun aber auch deut-

lich, was denn Glaube und Sünde eigentlich meinen.¹⁰ Zu glauben heißt mit der eigenen Person Zeugnis abzulegen von der Wahrheit des durch die Geschichte hindurch bezeugten Gottes: Dass Gott Mensch geworden ist, sich selbst in der Gestalt eines Menschen als der Gott der Liebe ausgelegt hat und als dieser Gott für einen jeden Menschen da sein will. Von hieraus wird dann auch deutlich, was das Konzil mit seiner Aussage: „Wer Christus, dem wahren Mensch, folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41,1) meint: Aus dem Bewusstsein des Geliebtseins durch Gott leben zu dürfen, so wie Jesus von seinem Vater her gelebt hat, ermöglicht es dem Menschen, wahrhaft Mensch zu sein: Entschieden, aber geprägt von der Liebe zum anderen Menschen in seinen konkreten Sorgen und Nöten. Nicht verurteilend, ängstlich an scheinbar Kanonischem klebend, sondern stets neu danach fragend, was dem von Gott selbst gelebten Prinzip der Barmherzigkeit entspricht. Zur Möglichkeit aber wird dies dem freien Menschen, weil er nicht mehr verzweifelt nach Anerkennung suchen muss, da er sich bereits anerkannt weiß. Sünde heißt dann, im Glauben an diesen Gott nochmals Verrat an ihm zu begehen. Das Irritierende dieser These liegt darin, dass dann nur der Mensch im Vollsinn sündigen kann, der bereits erfahren *hat*, eigene bewahrheitende Erfahrungen mit der geschichtlich überlieferten Erfahrung gemacht *hat*. Wer diese Erfahrungen des Glaubens nicht machen durfte, kann schuldig werden gegenüber dem anderen Menschen und sich selbst, aber nicht im Vollsinn sündigen. Sündigen zu können ist von daher Auszeichnung der Menschen, die zu diesem Glauben kommen konnten, Privileg der Heiligen – was dann aber sogleich die notvolle Frage aufwirft: Und die anderen Menschen? Auf der Linie des Heilsuniversalismus des Konzils lässt sich diese Frage nur noch als Frage der Theodizee reformulieren.

5. Die vom Konzil begonnene Modernisierung von Kirche und Glaube steht anthropologisch erst am Anfang. Ohne das Evangelium in der kulturellen Gegenwart und deren Generierung von Wissen dialogisch zu bedenken, können Menschen nicht zu Subjekten ihres Glaubens werden und wird die Spannung zwischen offizieller Verkündigung und dem real gelebten Leben auf Dauer unerträglich. Auf zwei Punkte im Bereich der Anthropologie will ich abschließend aufmerksam machen. Solange die Geschichte theologisch unter den simplifizierenden Vorzeichen vom Fall aus einem paradiesischen Urstand und gnädiger Wiederherstellung gelesen wird, wird sich die theologische Anthropologie nicht mit dem Wissen um die evolutive Herkunft des Menschen versöhnen können, zum Schaden für das Evangelium. Es wird deshalb *erstens* darauf ankommen, das erreichbare humanwissenschaftliche Wissen über die evolutive Herkunft des Menschen in die theologische Anthropologie zu integrieren. Dies kann geschehen, indem man sich darauf begrenzt zu sagen: Das letzte aus der Perspektive des Glaubens zu Sagende ist, dass Gott dieses alles

¹⁰ Vgl. zum folgenden Th. Pröpper, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg, in: ders., Evangelium und freie Vernunft, 153-179; leider vergriffen, aber immer noch sehr lesenswert: J. Werbick, Schuld erfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.

gewollt hat, um in einer sich durch Freiheitskontingenz auszeichnenden Geschichte Gott für den Menschen werden zu können. Die Höhe dieses Preises für die Menschheit muss ich nur vorsichtig andeuten, was unter anderen Gesichtspunkten nochmals die Notwendigkeit einer eschatologischen Pastoral andeutet, wie sie von Ottmar Fuchs ins Gespräch gebracht worden ist.¹¹ Zweitens darf sich die theologische Anthropologie den im Zitat von Joseph Ratzinger angemahnten realen Aufkommensbedingungen menschlicher Freiheit nicht verweigern. Humangenetisches oder psychologisches Wissen über den Menschen darf nicht mit dem Verweis auf die Sünde vom Tisch gewischt werden, nur weil es nicht in die gewohnten theologischen Denkgewohnheiten passt. Dies gilt auch für einen der sensibelsten Bereiche unseres Menschseins, dem der Sexualität. Grundsätzlich gibt es gut und böse nur als Bestimmungen von Freiheit, naturale Veranlagungen etwa sind dieses aus selbst heraus nicht. Empirische Forschung darf nicht durch moralphilosophisch fragwürdige naturalistische Fehlschlüsse verfremdet werden.

Generiert deshalb eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so ist auch dieses unter dem Aspekt zu betrachten, wie es in einer humanen Weise autonomiebefördernd sein kann beziehungsweise dieses verhindert – theologisch gesprochen: Ob es in einer gegenüber anderen Zeiten neuen Weise das Evangelium von dem Gott ausdrückt, der Freundschaft unter Menschen will und sich so selbst anerkannt findet. Evangelium und Kultur können deshalb auch nie *per se* einen Gegensatz bilden. Vielmehr sollen die einzelnen Menschen unter dem Eindruck geschichtlicher Entwicklungen, dem Eindruck der Neugenerierung von Wissen je neu zu Subjekten des Glaubens an den Gott des Lebens werden. Kirche dient dem Zweck, dieses zu befördern. *Gaudium et spes* ist diesbezüglich ein Meilenstein in der Geschichte der Kirche. Um aber weiter Gehör zu finden, um die diakonalen Impulse und Aufforderungen von *Gaudium et spes* nicht verstummen zu lassen, wird es die primäre Aufgabe einer Diakonie und Verkündigung der Zukunft sein, zum Bewusstsein der eigenen Freiheit zu ermutigen. Ohne dieses Bewusstsein wird dieses Dokument vergessen werden. Die schleichende Naturalisierung aller Lebenswelten ist längst zu einem diakonalen Handlungsfeld geworden, das dringend in den Blick gerückt werden muss.

¹¹ Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 4, 260-288.

Marianne Heimbach-Steins

„Inkarnation“ als Lerngeschichte

Fragen an das Verhältnis von
Anthropologie und Ekklesiologie

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein blieb der Kirche der Zugang zur Moderne und ihrer politischen Kultur verstellt – aufgrund beiderseitiger politischer und ideologischer Barrieren und der tief sitzenden katholischen Skepsis gegenüber dem Anspruch des Subjekts auf Autonomie, Vernunft und Freiheit. Abwehr gegenüber dem als rationalistisch und relativistisch verdächtigten Freiheitsanspruch leitete kirchliches Denken und Handeln und ließ – ungeachtet vielfältiger theologischer Bemühungen um ein konstruktives Verhältnis – die katholische Kirche nicht selten als Hort anti-moderner Fundamentalopposition erscheinen.

Das pastorale Grundanliegen der Kirche im Konzil war es, ein theologisches Fundament zu legen für den Dialog mit der Moderne, mit den von dieser Moderne in ihrem Bewusstsein und in ihren Lebensumständen geprägten Zeitgenossen, und so endlich einen Ort in der modernen Gesellschaft zu finden. Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist ein neues Verständnis von Geschichte und Gesellschaft. Die konkrete Gegenwart musste als theologische und pastorale Herausforderung – nicht nur als Gegen- oder Feindbild – entziffert werden. Es galt zu entdecken, dass das Evangelium nur in einer konstruktiven Begegnung mit der jeweiligen Gegenwart verkündet werden kann. Indem die Kirche im Konzil sich auf diesen Weg begab, begann ein Prozess der Selbstbefreiung aus dem Abseits der Moderne.

Angelpunkt für die neue *theologische* Würdigung von Geschichte und Gesellschaft als *loci theologici* und damit für die Verortung der Kirche inmitten der soziokulturellen Wirklichkeit ist eine Neuerschließung dessen, was Inkarnation bedeutet:

„Während eine neue Erkenntnis vom Menschen zur Wiederentdeckung der Inkarnation als Ort der Menschlichkeit Gottes führt, fällt von der christologischen Mitte des Christentums her ein neues Licht auf den Menschen. Anthropologie und Christologie, Christologie und Anthropologie werden in ihrem gegenseitigen Bezug im vollen Verständnis des Geheimnisses zum Ort der Theologie.“¹

¹ Marie Dominique Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 21f.

Inkarnation – nicht nur als christologisches Datum, sondern zugleich als anthropologische Deutekategorie – wird, so Marie-Dominique Chenu, zum Fokus und neuen Vorzeichen für das Menschen- und Gesellschaftsverständnis des Konzils. Insofern von dorthier auch eine neue Selbstverortung der Kirche in der sozialen Wirklichkeit geschieht, kann man zugleich sagen: Indem das Theologumenon *Inkarnation* als zentrale theologisch-anthropologische Kategorie erschlossen wird, gewinnt es zugleich den Status einer *ekklesiologischen* Deutekategorie. Wir treffen hier – so meine These – auf die theologische Substruktur der Pastoralkonstitution: Auf diesem Fundament wachsen das Verstehen der gegenwärtigen Wirklichkeit wie die Selbstpositionierung der Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Die These werde ich zunächst erläutern (1.), um auf diesem Fundament die Wahrnehmung spezifischer Herausforderungen der modernen Gesellschaft als Zeichen der Zeit anhand dreier ausgewählter Aspekte zu rekapitulieren und mit jeweils aktuellen Fragestellungen zu korrelieren (2.).

1 Inkarnation: Vom Dogma zur Denkform

Gemäß dem im Konzil gewonnenen Selbstverständnis begreift sich die Kirche als geschichtlich, ihre Mission als in die Fährnisse der Geschichte eingesenkt: „Diese Geschichtlichkeit gehört zum Wesen der Kirche, die die andauernde Menschwerdung durch die Zeit ist.“² Das Verständnis von Inkarnation wird dynamisiert, *vom Dogma zur Denkform*; auf die Prinzipienebene gehoben, bildet es den Schlüssel für das konziliare Sprechen der Kirche über sich selbst³: Im *Gesetz der Inkarnation* (M.-D. Chenu) liegt der hermeneutische Schlüssel bzw. das Prinzip der Unterscheidung für theologisches Verstehen und pastorales Handeln angesichts einer grundlegend neuen sozioökonomischen wie kulturellen Situation. *Schöpfung* und *Inkarnation* werden auf neue Weise zum geschichtlichen Prozess und seiner theologischen Deutung in Beziehung gesetzt. Sie bilden nicht zwei einander ablösende, linear aufeinander bezogene „Heilsereignisse“, sondern werden dialektisch miteinander verbunden gedacht. Schöpfung bedeutet: Die Welt wird in ihren Eigenstand gesetzt; als solche hat sie eine eigene theologische Dignität. Deshalb muss das Konzil um ein konstruktives Verständnis von Autonomie als Leitprinzip der Moderne ringen, und zwar sowohl im Sinne der Anerkennung der Eigenständigkeit der geschaffenen irdischen Wirklichkeiten und damit auch des Status der modernen Wissenschaften (vgl. GS 36.57.59) als auch im Sinne der Anerkennung des Autonomieanspruchs des Subjekts. Zugleich bleibt geschöpfliche Wirklichkeit aber von einer grundlegenden Bedürftigkeit nach Erlösung und Vollendung gekennzeichnet. Gerade in dieser nicht

² Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, 17.

³ Dies bezieht sich nicht nur auf die Pastoralkonstitution sondern auch auf die Dogmatische Konstitution LG; so behauptet Marie Dominique Chenu, es seien in Wahrheit gar nicht zwei Konstitutionen, sondern „ein und dieselbe Konstitution mit zwei einander entprechenden Teilen“ (Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, 17).

vom Geschöpf selbst auflösbaren Spannung ist die Wirklichkeit jederzeit Ort der Vergegenwärtigung, der Inkarnation des göttlichen Wortes, das die Verheißung der Erlösung in sich trägt. Inkarnation hat ihren Ort innerhalb der Schöpfung, sie ist – paulinisch gesprochen – „neue Schöpfung“ und daher unabhängig von Schöpfung nicht in ihrem Vollsinn zu verstehen.⁴

Für die Pastoralkonstitution erweist sich dieses theologische Verständnis von Inkarnation als *Brücke zwischen Anthropologie und Ekklesiologie*: Wie das „In der Welt-Sein“ des Menschen zum Schlüssel für die theologische Anthropologie wird⁵, so ist das „In der Welt-Sein“ der Kirche Schlüssel für die Neuformulierung ihres Selbstverständnisses: Sie muss bei den Menschen, denen das Wort gilt, zu Hause bzw. immer neu zu ihnen unterwegs zu sein. Aufgabe der Kirche ist es, „Tag für Tag in die Bewegung der Welt und der Geschichte einzutreten“⁶. Über die Brücke der Inkarnationstheologie findet die Kirche den Weg zum Selbstverständnis der modernen Menschen. Die anthropologische Skizze im ersten Teil von GS spiegelt diesen Lernprozess: Sie versucht, menschliche Existenz in dem soziohistorischen Kontext der sich allmählich globalisierenden spätmodernen Gesellschaft zu verstehen. Die Zeitdiagnose bildet zugleich den Schlüssel zu einer Neusituierung von Kirche in dieser Wirklichkeit: Sie urteilt nicht mehr als den historischen Zufälligkeiten enthobene, sich selbst genügende *societas perfecta* von einem Standpunkt „oberhalb“ über das gesellschaftliche Gebrodel, sondern sucht, eingelassen in die Dynamik der Zeit, nach Verstehen mitten in dieser Wirklichkeit, angeleitet vom Programm der Identifizierung mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit (GS 1). Indem die Konzilsväter mit der Erarbeitung von GS diesen Pfad einschlugen, verpflichten sie die Kirche (und sich selbst) auf eine – unabgeschlossene und unabschließbare – Lerngeschichte. Zwar beginnt diese theologische Geschichte schon früher, aber erst mit den zentralen Konzilstexten wird das Programm der Inkarnation als normativer Maßstab kirchlicher Präsenz in der Gegenwartsgesellschaft aufgerichtet. Diesen Maßstab einzulösen, ist eine unabgegoltene kirchliche Aufgabe.

2 Zeichen der Zeit: Die kairologische Qualität des „Heute“

In der Selbstverpflichtung der Kirche auf die Deutung der Zeichen der Zeit wird die Inkarnationstheologie hermeneutisch übersetzt. Die „Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), wird als Aufgabe des ganzen Volkes Gottes in GS 11 näher erläutert: Es bemühe sich *unter der Führung des Heiligen Geistes* darum, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was

⁴ Vgl. GS 57 ; vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 32-41.

⁵ Vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 44.

⁶ Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté, Paris 1975, 175.

darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind". Es geht um die kairologische Qualität des „Heute“. In diesem Sinne will das Konzil vor allem die gegenwärtig in Geltung stehenden Werte im Licht des Glaubens „beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückführen“ (GS 11).

Mit gutem Grund ist festgestellt worden, dass eine unerlässliche Voraussetzung dieser Deutungsarbeit die Haltung des Hörens ist: „Die Kirche muß auf die Welt hören, bevor sie zu ihr sprechen kann. Das ist ein neues Prinzip ihrer Lehre, gewonnen aus ihrem Verständnis von der Erlösung.“⁷ Das Hören auf die „anderen Stimmen“, Sichten der Zeitströmungen, Fragen nach den Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes steht unter der Prämisse, das gegenwärtige Weltgeschehen als Ort der Offenbarung Gottes zu verstehen. Darin artikuliert sich eine grundsätzliche Bejahung der modernen Gesellschaft. Deren Ambivalenzen geben dann nicht Grund zu Fundamentalopposition oder doktrinärer Abschottung; sie erschließen sich vielmehr als Provokation zur Entdeckung des göttlichen Wirkens und zum Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft – in dem Sinne, wie dies schon im Konzil selbst (vgl. z.B. GS 57), aber auch in nachkonziliaren Positionsbestimmungen zum Ausdruck kommt. Unter den bisher dargelegten theologischen Verstehensvoraussetzungen möchte ich drei für die Zeitdeutung des Konzils und die Selbstvergewisserung der Kirche in der modernen Welt zentrale Beobachtungen aufgreifen: (1) Die „Gleichgewichtsstörungen“ zwischen wissenschaftlich-technischem Fortschritt und humaner Entwicklung; (2) das allgemein wachsende Bewusstsein von Menschenwürde und Menschenrechten; (3) die emanzipatorischen Bestrebungen von Diskriminierung betroffener Menschengruppen, die ihre Beteiligungsrechte einfordern; ich beschränke mich dabei auf die Wahrnehmung der Rolle der Frauen durch das Konzil. Ich stelle jeweils zunächst die Diagnosen des Konzils dar, um dann Rückfragen, Anknüpfungspunkte und Desiderate zu skizzieren.

2.1 „Gleichgewichtsstörungen“ zwischen „Socialisation“ und „Personalisation“

Die *expositio introductiva* (GS 4-10) charakterisiert die moderne Welt als eine Welt voller Spannungen. Die Überschrift zu Abschnitt 4 markiert dies mit den Stichworten „Hoffnung“ und „Angst“ (*spes et angor*; vgl. GS 1). Dank wissenschaftlich-technischer Errungenschaften schreiten die Bemächtigung des Raumes und der Zeit sowie des menschlichen Lebens selbst rasant voran; dies verleiht der Welt einen „dramatischen Charakter“ (GS 4).⁸ Beschleunigung, Komplexitätssteigerung und Vereinheitli-

⁷ Gregory Baum, Der Mensch in seiner Welt, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967, 73.

⁸ Vgl. dazu Joseph Folliet, Die Situation des Menschen in der heutigen Welt, in: Guilherme Barauna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 141 – 153.

chung der Welt stehen für ein nicht mehr statisches, sondern in hohem Maße dynamisches Verständnis der Welt und ihrer Ordnungen (vgl. GS 5) – eine das überkommene naturrechtliche Ordnungsdenken der kirchlichen Lehre durchaus herausfordernde Einsicht!

Die Indizien des Wandels sind zahlreich: Auf der sozioökonomischen Ebene werden die Verstärkung und das Vordringen des industriekapitalistischen Wirtschaftsmodells, die Rolle der Massenmedien und die vielfältig bedingten Wanderungsbewegungen genannt (vgl. GS 6); auf der psychologischen Ebene zeigt sich das Brüchigwerden überkommener Werte besonders deutlich in Generationenkonflikten (bemerkenswert ist, dass dies nicht alleine den Jungen angelastet sondern zugleich die Inadäquatheit überkommener Institutionen und Denkweisen dafür verantwortlich gemacht wird), aber auch im Wandel der Geschlechterbeziehungen. Diese das innere Leben und die Wertorientierungen der Menschen betreffenden Prozesse zeitigen ambivalente Wirkungen für das religiöse Leben: Während der Glaube mehr und mehr zur Frage persönlicher Entscheidung wird, entwickeln sehr viele Menschen gar keinen religiösen Bezug mehr; Gleichgültigkeit und ein praktischer Atheismus werden zu einem allgemein-kulturellen Phänomen (vgl. GS 7).

Diese tief greifenden Veränderungen im sozialen und persönlichen Lebensvollzug verursachen „Gleichgewichtsstörungen in der heutigen Welt“ (GS 8): Sie entspringen dem geschärften Bewusstsein von Spannungen und einem Mangel an Ordnung, die der Komplexität der modernen Verhältnisse gerecht zu werden vermöchte. Die einzelne Person läuft Gefahr, sich in Widersprüchen zwischen praktischen Anforderungen und theoretischem Verstehen, zwischen Willen zum Handeln und sittlicher Einsicht, zwischen kollektiven Lebensbedingungen und personalen Bedürfnissen zu verstricken. In den sozialen Zusammenhängen, angefangen von der Familie über die verschiedenen Gruppen und Milieus in der Gesellschaft bis hin zu den internationalen Beziehungen erwachsen Spannungen und Störungen des Gleichgewichts aus sozialen Disparitäten, aus Generationen- und Geschlechterkonflikten, aus ethnischen und ideologischen Differenzen.

Der Mensch steht inmitten dieser komplizierten Zusammenhänge als Täter und als Opfer, als Verursacher und Betroffener. Mit der Steigerung der sozialen Verflechtungen, die den Rahmen überschaubarer Nahbeziehungen sprengen, hält die personale Reifung der Person und ihrer tragenden Beziehungen nicht Schritt; es entsteht ein Ungleichgewicht zwischen den Prozessen der „Socialisation“ und der „Personalisation“ (vgl. GS 6).⁹ Das Konzil bietet jedoch noch eine tiefere Erklärung an, indem es die Gleichgewichtsstörungen in der modernen Welt letztlich auf die innere Zwiespältigkeit der geschöpflichen Existenz unter den Bedingungen von Kontingenz und Anfälligkeit für die Sünde zurückführt (vgl. GS 10) und

⁹ Die Begrifflichkeit knüpft an die Enzyklika *Mater et magistra* (1961), 59 – 67, an.

die Fraglichkeit menschlicher Existenz im Licht der in die Schöpfung eingeschriebenen Erlösung durch Christus zu erhellen verspricht. So schließt sich der Kreis der *expositio introductiva*: Auf die in jeder Epoche neu aufbrechenden Fragen nach Sinn und Ziel menschlicher Existenz kann die Kirche aus dem Glauben an den Mensch gewordenen Christus als Mitte und Ziel der Geschichte nur in Korrelation zu den die Gegenwart prägenden Erfahrungen zeitgemäße Antworten entwickeln; in diesem Sinne ist sie dem Programm der *incarnatio continua* verpflichtet.

Was ist nun aus dem Abstand von 40 Jahren zur Situationsanalyse der Pastoralkonstitution zu sagen? Hat sie noch mehr als historischen Wert? Ich meine: Ja; denn die Beschreibung der die moderne Welt prägenden Spannungen führt in der Dichte und Präzision der Problemwahrnehmung nahe heran an die Problemanzeigen, die heute unter dem Stichwort „Globalisierung“ analysiert werden. Natürlich konnten bestimmte Entwicklungen, die unsere unmittelbare Gegenwart stark prägen, in den sechziger Jahren noch nicht berücksichtigt werden, weil es sie schlicht nicht gab oder ein entsprechendes Problembewusstsein noch nicht entwickelt war. Dies betrifft z. B. die Informatisierung und Virtualisierung der Welt, das Problem der Nuklearenergie, die ökologische Krise und die Veränderung der Bedingungen des Lebens durch die Revolutionierung der Biowissenschaften und der Gentechnologie. Andere Entwicklungen haben sich in der Zwischenzeit radikalisiert – wie z. B. die weltweite soziale Frage, die Veränderung der globalisierten Wirtschafts- und Finanzbeziehungen oder die Problematik der politischen Konfliktbewältigung und der Friedenssicherung.

Trotzdem bietet der Ansatz bei den die Epoche prägenden Spannungen bemerkenswerte Anknüpfungspunkte, um die Situationsanalyse ausgehend von der Diskrepanz zwischen „Socialisation“ und „Personalisation“ auf unser Heute hin fortzuschreiben. An die Stelle des Begriffs „Socialisation“ setze man versuchsshalber den (semantisch nicht identischen, aber strukturanalogen) Begriff der „Globalisierung“, der für weltweite ökonomische, politische, soziale und kulturelle Austauschprozesse im Sinne von Verdichtung und Beschleunigung der individuellen und kollektiven, lokalen und globalen Interaktionen und Interdependenzen steht.¹⁰ Wo das Konzil von Gleichgewichtsstörungen spricht, schlage ich vor, primär jene Wirkungen der Globalisierungsprozesse zu assoziieren, die sich als Verunsicherung von personalen und kollektiven Identitäten zusammenfassen lassen. Dann ergibt sich eine die gegenwärtigen Herausforderungen widerspiegelnde Zeitdiagnose, in die seitherige Komplexitätssteigerungen und Veränderungen eingeschrieben werden können.

Wenige Stichworte, die in einer validen Gegenwartsanalyse zu entfalten wären, müssen hier zur Untermauerung der These genügen: Menschen

¹⁰ Vgl. u.a. Anthony Giddens, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt a.M. 2001; Hauke Brunkhorst / Matthias Kettner (Hgg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt a. M. 2000.

erfahren ihr Handeln heute weitgehend in Abhängigkeit von kaum noch durchschaubaren Handlungsketten und belastet von schwer abschätzbaren Risiken. Angesichts rasanter Komplexitätssteigerungen scheitern vertraute Muster der Weltentwicklung und -erklärung; die Suche nach einfachen, klaren Mustern erhöht die Anfälligkeit für fundamentalistische Angebote, die dem Bedürfnis der Reduktion von Komplexität Rechnung zu tragen scheinen. Auf der Ebene gesellschaftlicher Prozesse entspricht diesem Phänomen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Öffnungs- und Schließungstendenzen. Wachsende soziale Disparitäten erhöhen die Spannungen innerhalb einzelner Gesellschaften und weltweit und befördern – als eine von mehreren Ursachen – Fremdenfeindlichkeit und Gewalt. Die Aussicht auf Frieden und Sicherheit wird zunehmend prekär; Terror und organisierte Kriminalität sind insofern auch Indizien eines Versagens traditioneller Ordnungsmuster angesichts der derzeit weitgehend unbeherrscht erscheinenden Globalisierungsdynamik.

Unsicherheit und Angst prägen angesichts dieser Phänomene die Grundbefindlichkeit sehr vieler Menschen und ganzer Gesellschaften. Physische Unversehrtheit, Sicherheit der eigenen Lebensverhältnisse in rechtlicher, sozialer und ökonomischer Hinsicht und der Schutz kultureller und religiöser Identitäten werden als bedroht erfahren. Das Bewusstsein wächst, dass diese Güter von Bedingungen abhängen, die weder das Individuum noch nationalstaatliche Politik garantieren und hinreichend steuern können. Die Suche nach Sicherheiten in der Unsicherheit wird zur zentralen Zukunftssorge der Menschen. In alldem zeigt sich eine immense Herausforderung im Blick auf die Freiheitsgewinne der Moderne: Wird der autonome Mensch, das lange kultivierte Idealbild der aufgeklärten Moderne, zur Chimäre? Er scheint gleichsam von seinem Gegenbild, dem abhängigen und anonymen Mächten ausgelieferten Individuum, überholt zu werden, dessen Grunderfahrung es ist, die eigene Zukunft nicht kontrollieren zu können.

Hat die Kirche also Grund, doch noch einen späten Triumph über das beargwöhnte Freiheitspathos der Moderne zu feiern? Oder wird die in neuer Intensität erfahrene Ambivalenz der Freiheit zum Anlass, nach Wegen zu suchen, wie die Handlungsfähigkeit des Menschen und ein der Humanität entsprechender Gebrauch der Freiheit, die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung und die Kultivierung eines Ethos der Solidarität gestärkt werden können? Die Frage führt zunächst zurück zur Pastoralkonstitution und ihrer Skizze der Koordinaten menschlicher Existenz im sozialen Zusammenhang.

2.2 Ein wachsendes Bewusstsein der Würde: Autonomie, Freiheit und die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens

Als eine fundamentale Konsequenz des Prozesses der „Socialisation“ hat das Konzil ein allgemein wachsendes sozialetisches Verantwortungsbewusstsein identifiziert: Aufgabe der Menschheit sei es, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser

im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten." (GS 9) Hier fällt zum ersten Mal im Text das Stichwort *Menschenwürde*; es bildet fortan den Fokus der Bekräftigung jener menschenrechtlichen Ansprüche, an denen eine der gegenwärtigen Weltsituation gerecht werdende Ordnung auszurichten sei (vgl. GS 26,2). Aus dem tiefen Verlangen nach einem „freien und erfüllten Leben, das des Menschen würdig ist“ (GS 9), erwache das kollektive Bewusstsein eines universalistischen Ethos: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit haben alle Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen müssen.“ (GS 9) Damit ist ein starkes positives Vorzeichen bezüglich der rechtlichen und sittlichen Ansprüche auf Freiheit, Autonomie und allgemeine Menschenrechte gesetzt. Vor dem Hintergrund der früheren Abwehrhaltung der Kirche gegenüber den Emanzipationsbewegungen der Moderne ist dies Indiz einer Lerngeschichte, die auch in anderen Äußerungen des Konzils, allen voran der Erklärung über die Religionsfreiheit, ihren Niederschlag gefunden hat. Die Ausführungen zur Anthropologie im ersten Teil der Konstitution sind deshalb daraufhin zu befragen, wie die politisch-ethische Herausforderung aufgenommen wird. Die ersten beiden Kapitel des ersten Teils reflektieren, was Würde der Person bedeutet, worin sie gründet und welchen Grundsätzen die menschliche Gemeinschaft verpflichtet sein muss, damit dieser Würde Genüge getan wird:

In einer gewissen Spannung zu dem Vorzeichen, den Menschen ein erfülltes und freies Leben zu ermöglichen (GS 9), wird der Gedanke der *Freiheit* in der anthropologischen Reflexion zuerst im Kapitel über die Sünde eingeführt: „Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet, hat der Mensch gleichwohl, unter dem Einfluß des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an seine Freiheit mißbraucht, indem er sich gegen Gott auflehnte und sein Ziel außerhalb Gottes erreichen wollte.“ (GS 13) Nicht die Freiheit selbst, aber der menschliche Freiheitsgebrauch erscheint von Anfang an diskreditiert; der Hinweis auf die Sündenverfallenheit des Menschen im Schlussabschnitt der *expositio* (GS 10) kehrt hier wieder. Gleichwohl gilt positiv: Freiheit ist Voraussetzung für die Hinwendung zum Guten wie auch für die Suche und Annahme der Wahrheit. Freiheit konkretisiert sich im personalen, von „innen her bewegten“, nicht außengesteuerten Handeln (vgl. GS 17). Die von den Zeitgenossen so hoch geschätzte Freiheit wird zwar nicht als *Ziel* menschlicher Selbstentfaltung, aber als *Mittel* zum Guten, zur Einlösung des Würdeanspruchs, anerkannt (mit der Einschränkung grenzt sich das Konzil von einem liberalen Freiheitsverständnis ab). Doch auch als Mittel zum Guten bleibt die Freiheit, auf sich gestellt, schwach: Die Gefahr ihres verkehrten Gebrauchs wird nur mit Hilfe der Gnade Gottes überwunden (vgl. GS 17).

Der Freiheitsbegriff scheint durch eine Äquivokation belastet: Die geschenkte und zugesprochene – als solche gute – Freiheit wird durch die verabsolutierte, als Selbstermächtigung des Subjekts gedeutete – als sol-

che abgelehnte – Freiheit diskreditiert. Das neuzeitliche Autonomieverständnis, das den Topos der Menschenwürde im öffentlichen ethischen Diskurs durchtränkt hat, bleibt – bei aller Annäherung an die Dynamik der modernen Gesellschaft – unter Verdacht.

Den freiheits skeptischen Tönen entsprechen jene zum Zusammenhang von Menschenwürde und *Leiblichkeit*: In der Reflexion auf die Würde des Menschen erscheint der Leib zwar als deren Medium, geadelt dadurch, dass der Mensch durch ihn das Lob des Schöpfers singt. Von Gott geschaffen und der Auferweckung von den Toten harrend, verdient der Leib Achtung und soll deshalb „für gut und der Ehre würdig“ (GS 14,1) gehalten werden. Aber er bleibt ein verdächtiges Instrument, gefährdet durch „böse Neigungen des Herzens“ (GS 14,1). Die Würde des Menschen verlangt, den Leib von diesen „bösen Neigungen“ fern zu halten. Das alte Misstrauen gegenüber dem Körper erhebt sich gegen die am Anfang des Abschnitts bekräftigte Einheit von Leib und Seele. Entsprechend scheinen in den folgenden Sätzen die traditionellen Dualismen (innen – außen; Seele – Körper; Natur – Vernunft) kräftig durch – in der hierarchischen Ordnung, die das Innen dem Außen, die Seele dem Körper, die Vernunft der Natur überordnet. Entsprechend gibt es zwar eine *dignitas intellectus* und eine *dignitas conscientiae*, nicht aber eine *dignitas corporis*.¹¹

Die Kernaussage zum Verständnis der Würde des Menschen als Zentraltopos der Anthropologie des Konzils findet sich in den einleitenden Sätzen über den Atheismus: „Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit“ (GS 19). Der herausragende Grund der Würde des Menschen ist die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.¹² In dieser theologischen Perspektive gewinnt die skeptisch eingefärbte Auseinandersetzung mit dem Freiheitsstreben des modernen Menschen nun einen positiven Klang: Von seinem Ursprung her ist der Mensch eingeladen zum *colloquium cum Deo* (GS 19); in der Berufung zur Kommunikation mit Gott gründet des Menschen Würde.

Vor dem Hintergrund der in sich spannungsreichen theologisch-anthropologischen Vergewisserung entfaltet das zweite Kapitel grundlegende Kriterien einer der Person entsprechenden Ordnung des Zusammenlebens in der weltweit verflochtenen Gesellschaft. Eine positive Rezeption der modernen Menschenrechte prägt die Ausführungen; sie knüpfen an die in der Enzyklika *Pacem in terris* geleistete, durchaus eigenständige Akzente setzende Integration von Menschenrechts- und christlichem Personendenken an. Die Gesprächsmetapher, die zuvor für die

¹¹ Vgl. aber zur Intention der Konzilsväter Joseph Ratzinger, Kommentar zu GS 14, LThK E III (1967) 322 – 325.

¹² Die deutschen Übersetzungen formulieren „ein herausragender Grund“ oder „ein besonderer Wesenszug“; dies bedeutet m.E. eine sinnwidrige Schwächung der Aussage, vgl. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hgg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966 u.ö.; Peter Hünermann / Bernd J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004 (jeweils z.St.).

Gottesbeziehung des Menschen stand, wird wieder aufgenommen; nun geht es um das „brüderliche Gespräch“ (GS 23). Über die menschliche Gemeinschaft wird also unter dem Vorzeichen der *personalen Kommunikation* reflektiert, gemäß der wechselseitigen Achtung der Personen in ihrer geistlichen Würde (*dignitas spiritualis*). Dementsprechend wird das Doppelgebot der Liebe als Grundlage der folgenden sozialetischen Reflexion aufgerufen; es repräsentiert das Moralprinzip in der Sprache der christlichen Offenbarung und zugleich den Kreuzungspunkt der Koordinaten, zwischen denen menschliche Existenz aufgespannt ist.

Die folgenden Überlegungen reflektieren die zentrale Stellung der Person in ihrer wesentlichen Ausrichtung und Verwiesenheit auf soziale Bindung (GS 25); wiederum wird die aus der Sündenanfälligkeit erwachsende Ambivalenz der sozialen Beziehungen und der personalen Selbstentfaltung betont (GS 25.3). Eine den Erfordernissen der Humanität entsprechende gesellschaftliche Ordnung muss deshalb die weltweite Dimension des Gemeinwohls und die der Personwürde entsprechenden „allgemeingültigen und unverletzlichen Rechte und Pflichten“ (die in GS 26 in geraffter Darstellung rekapituliert werden) als orientierende Maßstäbe beachten.

Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit unterstreichen die folgenden Abschnitte die Achtung der Person. Wechselseitige Anerkennung als „anderes Ich“ wird als die ethische Basis des menschenrechtsgemäßen Zusammenlebens hervorgehoben (GS 27f). Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und Verstöße gegen die Achtung der Personwürde werden angeprangert; die „zersetzende“ Wirkung menschenrechtswidrigen Verhaltens wird auch als Angriff auf die Würde der Täter und als Widerspruch gegen die Ehre Gottes angeklagt (GS 27). Ausdrücklich wird das Achtungsgebot auch gegenüber dem – religiösen oder ideologischen – „Gegner“ eingefordert, mit der Unterscheidung zwischen dem zu verwerfenden Irrtum und der zu achtenden Personwürde des Irrenden (GS 28). Unter Verweis auf die theologisch begründete Gleichheit aller Menschen spricht das Konzil ein klares Diskriminierungsverbot aus und betont die Notwendigkeit, ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit, an Ausgleich sozialer und wirtschaftlicher Disparitäten zu schaffen (GS 29). Die entsprechende Verantwortlichkeit der privaten und öffentlichen Institutionen wird hervorgehoben, ebenso aber auch die Verantwortung der einzelnen Personen, sich nicht hinter einer individualistisch beschränkten Verantwortungsperspektive zu verschanzen (GS 30).

Höchst aktuell scheint mir die Reflexion auf die Notwendigkeit einer Erziehung zur Verantwortung und der Schaffung beteiligungsförderlicher gesellschaftlicher Bedingungen zu sein. Mit Recht weist der Text darauf hin, dass personale Verantwortung nicht allein durch intellektuelle Bildung gefördert werden kann und dass der Mensch kaum Verantwortungsbewusstsein entwickeln kann, „wenn die Lebensbedingungen ihn nicht zu einer Erfahrung seiner Würde und zur Erfüllung seiner Berufung

durch die Hingabe seiner selbst für Gott und den Nächsten kommen lassen" (GS 31,2). Diese Problemanzeigen lenken den Blick wiederum zum einen auf die Erfordernisse der sozialen Gerechtigkeit, zum anderen auf ein Mindestmaß an politischen Mitwirkungsmöglichkeiten und Freiheitsentfaltung in einer wertorientierten Gemeinschaft.

Im Zusammenhang gelesen, spiegelt sich in den untersuchten Kapiteln eine grundlegende Spannung: Auf der einen Seite steht das entschlossene Bekenntnis zu einer menschenrechtlichen Kultur als Weg, die Achtung der Person und ein Zusammenleben in der eins werdenden Welt zu befördern; hierin ist der Text erfreulich deutlich und von ungebrochener Aktualität. Auf der anderen Seite scheint an vielen Stellen des Textes bleibende Skepsis gegenüber dem Freiheitsanspruch des modernen Menschen durch. Man könnte die daraus resultierende Spannung pragmatisch mit dem Kompromisscharakter des Textes erklären und zur Tagesordnung übergehen. Aber damit würde dem hier zum Ausdruck kommenden anthropologischen wie ekklesiologischen Grundproblem wohl zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt: Denn hier zeigt sich die Konkurrenz zwischen zwei Denkmodellen: Auf der einen Seite steht das die anthropologische Grundspannung dialektisch integrierende Inkarnationsmodell; es arbeitet mit dem Wörtchen „in“ als „Konjunktion“: Kirche in der Welt, Geist in Leib usw. Auf der anderen Seite steht ein dualistisches Modell, in dem der Konjunktion „und“ weniger verbindender als trennender, abgrenzender, disjunktiver Charakter eignet: Kirche und Welt, Seele und Leib, Gnade und Natur – jeweils getrennt durch einen hierarchisch gedachten Abstand. Bezogen auf die Problematik von Autonomie und Freiheit wird das zweite Modell der Gefahr des Freiheitsmissbrauchs deshalb mit dem Verweis auf eine Autorität begegnen, die den Menschen durch Vorgabe des richtigen Weges vor Fehltritten schützen soll; das freiheitsgemäße Verhalten besteht dann im Gehorsam gegenüber der Autorität. Das erste Modell empfiehlt einen anderen Weg. Diesbezüglich ist die Pastoralkonstitution in ihrem zweiten Kapitel erfreulich klar: Es plädiert, wie gezeigt, für ein Ethos der Verantwortung und qualifiziert dessen Förderung als Auftrag verschiedener öffentlicher Akteure und als prominente Erziehungsaufgabe.

Im Sinne solcher Förderung verantwortlicher Freiheit hat das Konzil zu den Fragen einer menschenrechtlichen Bildung und der Förderung einer Kultur der Humanität Impulse gegeben, die gegenwärtig aufgenommen zu werden verdienen und die ich deshalb mit einem kurzen Seitenblick auf die Erklärung über die christliche Erziehung verstärken möchte. Die Erklärung bietet zwei fundamentale Richtungsanzeigen: einerseits den Zusammenhang zwischen Erziehung / Bildung und dem Subjektstatus des Menschen, andererseits die Notwendigkeit lebenslangen Lernens und die Aufgabe, sich das kulturelle Erbe der Menschheit anzueignen.¹³ Erzie-

¹³ Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, in: Hünermann / Hilberath (Hgg.), Bd. 3 (2005) 564f.

hung / Bildung stehen, so das Dokument, „im Dienst der Befähigung des Menschen zu kompetenter und mündiger Selbsttätigkeit“¹⁴. Das Verlangen nach aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wird als Frucht eines wachsenden Bewusstseins der Menschenwürde interpretiert. Dem menschenrechtlichen Zugang entsprechend wird das „Grundrecht auf Erziehung mit der Anerkennung von Pluralität verbunden.“¹⁵ Das ist eine klare Aussage über die Bildungsaufgabe personale Autonomie und Verantwortungsfähigkeit in Ausrichtung auf das Gemeinwohl zu fördern (vgl. GE 1; GS 31). Der zweite, auf die Aneignung einer menscheitsweiten Kultur gerichtete Aspekt (vgl. GE 4) bietet einen Anknüpfungspunkt für eine der zentralen Herausforderungen, vor denen eine heutige Erziehung und Bildung zur verantwortlichen Teilnahme an der Gesellschaft steht: die Unterstützung (junger) Menschen im Prozess der Selbstfindung und der Befähigung zur Solidarität in einer sozial, kulturell und religiös pluralen Gesellschaft.

Im Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kultur wird das wachsende Bewusstsein der Zeitgenossen, „selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein“, der „Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit“ recht optimistisch als „Geburt eines neuen Humanismus“ (GS 55) gedeutet; der von diesen Bestrebungen geleitete Mensch verstehe sich vor allem von seiner Verantwortung für den sozialen Zusammenhalt und seiner Verantwortung vor der Geschichte her. Eine solche Interpretation der Gegenwart würde die im ersten Kapitel geäußerten Besorgnisse Lügen strafen, wenn die vertrauensvolle Sicht auf die kulturelle Kraft der Menschheit nicht gleich in ein realistischeres Bild eingezeichnet würde: Der kulturelle Fortschritt, auf den die Konzilsväter hoffen, muss eine Reihe von Antinomien überwinden, welche als Quellen von Angst identifiziert werden (vgl. GS 56). So wird gefragt nach den Voraussetzungen, unter denen der zunehmende Austausch der Kulturen zu einem echten Dialog führen kann – statt bloß eine Verwirrung und Verunsicherung kommunitärer Identitäten zu provozieren; es wird gefragt nach dem prekären Verhältnis von Innovation und Tradition sowie nach den Quellen von Kontemplation und Weisheit gegenüber der Zersplitterung des Wissens in lauter Einzeldisziplinen. Es wird gefragt nach Wegen der Sicherung kultureller Teilhabe für alle angesichts immer komplexerer und sublimerer „Kulturen“ der Gebildeten. Und schließlich wird gefragt nach der rechten Autonomie der Kultur gegenüber einem letztlich religionsfeindlichen Humanismus und Immanentismus.

Hier klingen Probleme an, die unter den aktuellen Bedingungen verunsicherter Identitäten in weltanschaulich und religiös pluralen, von sozialen und wirtschaftlichen Disparitäten zerklüfteten und von vielfältigen Gewalterfahrungen geschüttelten Gesellschaften von größter Dringlichkeit

¹⁴ Knut Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 129; vgl. GE 1.

¹⁵ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, 580.

sind. Sozialethische und pastoraltheologische Reflexion auf eine dem Ziel umfassender Humanität verpflichtete Bildung (und die entsprechende kirchliche Mitverantwortung) sollte diese Impulse aufnehmen.

2.3 Emanzipatorische Bestrebungen: Rolle der Frauen und Geschlechterverhältnis

In den menschenrechtlichen Konkretionen des ersten Teils von GS (GS 9; 27; 29) wird der Anspruch der Frauen auf Gleichberechtigung verschiedentlich unterstrichen – auch dies ein Echo auf die von Johannes XXIII. als Zeichen der Zeit identifizierten Emanzipationsbewegungen. Die für die Kirche der sechziger Jahre befreiend neue Sicht auf die gesellschaftliche Stellung der Frau und ihres menschenrechtlichen Status signalisiert die Bereitschaft, im Sinne der inkarnatorischen Dynamik nach dem humanisierenden Potential im gesellschaftlichen Wandel zu suchen.¹⁶ Ohne im Einzelnen die verstreuten Aussagen über die Rolle der Frau in GS zu analysieren, lassen sich cursorisch einige Grundlinien skizzieren.

Gegenüber den thematischen Zusammenhängen, in denen die Frage nach „Wesen“ und Rolle der Frau in der kirchlichen Verkündigung bis dato traktiert wurde, sind bestimmte Weiterungen zu beobachten: Die Anerkennung des Subjektstatus der Frau eröffnet auch für die Themenkreise Familie und Erwerbsarbeit, in denen die sog. „Frauenfrage“ üblicherweise aufgenommen wurde, neue Perspektiven. Im Themenfeld Familie verbindet sich eine veränderte Konzeption des Geschlechterverhältnisses bekanntlich mit einem theologisch grundlegend erneuerten Verständnis der Ehe. Die Erschließung der Eheologie vom Bundesgedanken her führt zu einer neuen Gewichtung der Paarbeziehung und ihrer Liebe gegenüber der bis dato beherrschenden Akzentuierung des *bonum prolis* als zentraler Ehezweck. Der nun im Sinne der „Partnerschaft“ betrachteten Gattenbeziehung korrespondiert die Sicht der Elternaufgaben: Zum einen tritt der Mann nicht mehr nur als Eheherr, väterliche Autorität und Entscheidungsinstanz in Erscheinung, sondern als Partner und Miterzieher; zum anderen wird die exklusive Festlegung der verheirateten Frau auf die Rollen der Ehefrau und Mutter aufgebrochen; dass auch verheiratete Frauen Aufgaben außerhalb der Familie übernehmen, findet als legitimes Element Eingang in die konziliaren Aussagen (vgl. GS 52). Im Kapitel über das Wirtschaftsleben (GS 67) wird die persongerechte Ausgestaltung der Arbeitsbedingungen eingefordert, wobei besondere Bedürfnisse der „Familienmütter“ sowie die Faktoren „Geschlecht und Alter“ zu berücksichtigen seien; der Hinweis liegt der Sache nach auf der Linie früherer Sozialzyklen, aber es wird auf jede essentialistische Begründung und Restriktion verzichtet. Ein Widerschein der zunehmenden öffentlichen Präsenz und Verantwortung von Frauen findet sich auch im Kapitel über die Kultur (vgl. GS 55.60), während ent-

¹⁶ Vgl. ausführlicher: Marianne Heimbach-Steins, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Ulrike Gentner (Hrsg.), Geschlechtergerechte Visionen, Frankfurt a. M. 2001, 257-392, 274 – 281.

sprechende Hinweise im Zusammenhang des Politikkapitels erstaunlicherweise fehlen. Neben solchen blinden Flecken lassen bestimmte Textsignale deutlich erkennen, dass um die Überwindung essentialistischer Festlegungen der Frau auf Mutterschaft und Ehe hart gerungen werden musste; die Textgeschichte belegt dies deutlich.

Unzweifelhaft hat GS (im Gefolge von PT) eine Öffnung der Perspektive auf die sog. „Frauenfrage“ im Sinne ihres Subjektstatus, ihrer Menschenrechte und ihrer gesellschaftlichen Beteiligung erreicht. Die exklusive Festlegung auf Ehe und Mutterschaft ist im Grundsatz überwunden, wenngleich es auch im Konzilsumfeld deutliche Belege dafür gibt, dass diese Weichenstellung in der kirchlichen Verkündigung nicht mit einem umfassenden ekklesialen Mentalitätswandel einhergeht. Das Fortwirken der angedeuteten Ambivalenzen (die wiederum zu verknüpfen wären mit der vorhin angedeuteten Konkurrenz zwischen einem dialektischen und einem dualistischen Denkmodell) kann in den zahlreichen einschlägigen Äußerungen im Pontifikat Johannes Pauls II. eingehend studiert werden: Die faktische Vervielfältigung der Rollen und Lebensentwürfe von Frauen konnte nicht länger ignoriert werden, und die kirchliche Verkündigung der letzten Jahrzehnte tritt durchaus offensiv für die Stärkung von Frauenrechten ein [nota bene mit gewissen Grenzen, die insbesondere den Bereich der (sexuellen) Selbstbestimmung betreffen]. Aber neben der menschenrechtlichen wird erneut eine zweite Linie verstärkt, welche die Mutterschaft als eigentliche Bestimmung der Frau heraushebt, essentialistisch untermauert und mit einer marianisch getränkten Spiritualität der Hingabe überhöht. Immer aber bleibt das Geschlechterthema in der lehramtlichen Blickrichtung „Frauenfrage“. Dass der Wandel gesellschaftlicher Rollen nicht allein die Frauen betrifft und es insofern immer um Fragen der Geschlechterbeziehungen insgesamt gehen muss, bleibt lange Zeit ausgeblendet. Die im lehramtlichen Diskurs uneingestandene (schon aus kirchenstrukturellen Gründen nahe liegende) Androzentrικ verengt die Perspektive und bewirkt gewisse „Sichtbehinderungen“.

Wenn lehramtliche Äußerungen in allerjüngster Zeit die Genderforschung aufgreifen, bestätigt dies den bisherigen Befund eher als dass es eine Kehrtwendung anzeigen würde. Das Dokument der Glaubenskongregation *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vom Juli 2004 ist dafür symptomatisch. Wer meint, aus dem Titel auf den Inhalt des Textes schließen zu können, wird enttäuscht: Im Zentrum steht vielmehr der Versuch, eine essentialistische Geschlechterontologie gegen vermutete Angriffe durch nicht näher identifizierte „gewisse Strömungen im Feminismus“ und das, was die Autoren unter Genderforschung verstehen, zu verteidigen. Der Text, der sich weitgehend als Kompilation einschlägiger Positionen Johannes Pauls II. liest, enthält keine neuen Aussagen zu Frauenbild und Geschlechterverhältnis. Er bekräftigt einerseits – unter Zuhilfenahme eines hermeneutisch äußerst fragwürdigen „Schriftbeweises“ – die Überzeugung von einem „bis in alle Ewigkeit“ bestehenden ontologischen Geschlechterunterschied; zum

anderen erklärt er den Geschlechterkonflikt, der als Machtkampf interpretiert wird, als Frucht der Sünde und diskreditiert unter dieser Prämisse jede Art von Kritik, die Frauen an männlichem Machtgebrauch üben, als sündhafte Anmaßung. Eine genaue Lektüre erschließt die Amtsfrage als Subtext des ganzen Papiers.¹⁷ Dies mag erklären, dass man weiterführende Impulse zu Ämtern, Diensten und Funktionen von Frauen und (nicht geweihten) Männern in der Kirche, also zu konkreten Fragen der Zusammenarbeit, vergeblich sucht.

Mit einem durch und durch defensiven Gestus und einer hermetisch binnerorientierten theologischen Sprache bildet das Papier einen ernüchternden Kontrapunkt zu dem, was das Konzil in GS versucht hat. Ist die Pastorkonstitution ein insgesamt ermutigendes Beispiel für das Sprechen einer sich inkarnierenden Kirche, so erscheint dieses Dokument weitgehend „desinkarniert“. Die Überschreibung der theologisch-anthropologischen und diakonisch praktischen Fragestellung durch eine Kirchenstrukturfrage – die Amtsfrage in Verbindung mit der Machtfrage – bietet besonderen Anschauungsunterricht für den Zusammenhang von Anthropologie und Ekklesiologie. In dem Maße, wie das kirchliche Amt sich in der Verteidigung einer bestimmten historischen Gestalt kirchlicher Institutionenbildung aufreißt und sich gegenüber den Provokationen der „Welt“ in die Defensive begibt, läuft es Gefahr, das Programm der Inkarnation zu verraten; Kirche wird dann allen verbalen Beteuerungen zum Trotz nicht mehr als Kirche *in* der Welt wahrgenommen, sondern in einem fernen Gegenüber zur Welt; Brücken des Verstehens werden rar, Begegnung im Sinne und in der Erwartung wechselseitigen Lernens rücken in weite Ferne.

3 Ausblick

Die Analyse der ungelösten Spannungen, die das Konzil im Ringen um das Programm einer inkarnierten Kirche umgetrieben haben, trägt dazu bei, drängende Aufgaben zu identifizieren, denen Theologie und Kirche sich heute stellen müssen, um dem „Gesetz der Inkarnation“ weiterhin gerecht zu werden. Ich nenne im Sinne eines fortzuschreibenden Ausblicks drei Aspekte:

Einsatz für Menschenrechte: Auf dem mit PT und GS gelegten Fundament müssen sich Kirche und Theologie aktuellen Herausforderungen durch kulturelle Pluralisierung sowie ethnisch, kulturell und religiös überschriebene Konflikte stellen: Dies erfordert intensive Arbeit an einer christlich-theologischen Menschenrechtsbegründung und Engagement für

¹⁷ Vgl. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443 – 448; dies., Geschlechter-symbolismus und „frauliche Werte“. Biblische Rekurse im lehramtlichen Geschlechterdiskurs, in: Ilona Riedel-Spangenberg / Erich Zenger (Hgg.), „Gott bin ich, kein Mann“ (Hos 11,9). Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Helen Schüngel-Straumann), Paderborn 2005 [i.Dr.].

einen substantiellen interreligiösen Dialog. Zwischen dem universalistischen Anspruch der Menschenrechte und der Öffnung von Zugängen und Begründungsangeboten aus den Quellen partikularer Traditionen zu vermitteln, ist eine denkerische und praktische Provokation, die zur Verständigung zwischen den Religionen und wegen des Dienstes, den Kirche auf diesem Feld für den Weltfrieden leisten kann, unbedingt angenommen werden muss.

Schutz der Person und ihrer Würde: Das in der christlichen Anthropologie und Ethik zentrale Konzept der Person gerät im Zeitalter der technischen Perfektibilität des Menschen und vielfältiger Bestreitungen des Lebensrechtes am Anfang und am Ende menschlicher Existenz erheblich unter Druck. Nicht zuletzt gilt das für die Idee der Autonomie der Person: Für eine christlich verantwortbare Bioethik müsste sie als *Autonomie in Beziehung* als kritisches Korrektiv z. B. gegenüber einer technizistischen Fortpflanzungsmedizin reformuliert werden. Theologisch gewendet führt dies wiederum zur Denkform der Inkarnation als Provokation der Anthropologie: Was heißt unter den heutigen Bedingungen (z. B. der Fortpflanzungstechnologie und der Medizintechnik) „Menschwerdung“? Hier zeigt sich eine immense Aufgabe für die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen. Neben und mit der theoretischen Reflexionsarbeit stellt sich die diakonische Aufgabe, Orte zu schaffen, zu kultivieren und zu schützen, an denen die humane Qualität dessen, was Autonomie in Beziehung meint, auch in Krisensituationen erfahren werden kann – Beratung, Pflege, Sterbe- und Trauerbegleitung sind nur einige wenige Beispiele, die hier aufgerufen werden können.

Kultur der Kommunikation: Das Prinzip der personalen Kommunikation spielt für die theologische Anthropologie wie für den sozialetischen Ansatz von GS eine zentrale Rolle. Die bisher im Sinne einer fortgesetzten Inkarnation skizzierten Desiderate nehmen dies implizit auf. Darin zeigen sich zugleich Herausforderungen auch für die innerkirchliche Kultur und deren theologische Begleitung: Ich erinnere an die Priorität des Hörens und das menschenrechtliche Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Personen – Maßstäbe, die gerade auch die innerkirchliche Kommunikation anleiten sollten. Damit schließt sich der Kreis: Im Sinne des Prinzips Inkarnation kann Kirche in der Welt nur in dem Maße konsistent handeln, wie sie die Maßstäbe, die sie für die Gesellschaft anbietet und für deren Praktisch-Werden sie sich diakonisch einsetzt, zugleich auf sich selbst wendet.¹⁸ An der Einlösung dieser Aufgabe ist auf der Ebene der Strukturen wie der kirchlichen Kommunikations- und Streitkultur noch viel zu tun.

¹⁸ Dem Bischofskollegium der frühen Nachkonzilszeit war die damit verbundene Herausforderung offenbar deutlich bewusst, vgl. die Ausführungen zum Zeugnis der Kirche im Dokument der Bischofssynode *De iustitia in mundo* (1971) 40 - 49.

Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges

Eine historische Lektion: *Gaudium et spes* im Kommunismus

Die Mauer war gefallen. Die Kirchen in den postkommunistischen Ländern hatten, mehr beschenkt als erkämpft, ihre Freiheit wieder gewonnen. Über Nacht wurde möglich, was bislang der Kommunismus tunlichst zu unterbinden wusste: Konzilsrezeption. Den Kommunisten war ideologisch an der Vernichtung von Religion und Kirchen gelegen. Sie galten als menschen- und fortschrittsfeindliches Produkt religiös Bedürftiger, wobei dieses Bedürfnis wiederum aus dem Leid und Elend des Menschen entstehe und eine opiate, unpolitische Haltung produziere.

Zudem entzog die Religion den Menschen dem Zugriff des totalitären Staates. Die spirituelle Formel des verstorbenen Papstes war elementar und gefährlich zugleich. Fuhr er nach Polen, dann kam er, um mit den gläubigen Massen Gottesdienste zu feiern – und das Politbüro zitterte. Religion, so seine unüberhörbare Botschaft, entziehe den Menschen jeglichem Zugriff des Menschen. Wer aber einmal sein Knie vor Gott beugt, wird es nicht mehr vor der Partei beugen. Das ist der Kern des menschlichen Freiheitswillens, den jede und jeder in sich trägt. An ihm ist letztlich der Kommunismus gescheitert. Nichts erwies sich als derart politisch als das Unpolitischste: die Anbetung.

Gettoisierung und Musealisierung

Die Religions- und Kirchenvernichtungspolitik des kommunistischen Totalitarismus milderte sich nach und nach ab: In eigener Logik nahm man zur Kenntnis, dass auch der Kommunismus das Elend nicht ganz beheben konnte, und deshalb müsse man auch inmitten des Kommunismus mit religiösen Menschen rechnen. Zudem erwiesen sich die Kirchen als resistenter denn vermutet. Wenn man die Kirchen schon nicht vernichten konnte, so wurden sie gettoisiert und musealisiert:

Gettoisierung, das meinte Ausschluss der Kirchen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und der Gestaltung der Welt.

Die Strategie der Musealisierung lief darauf hinaus, die Kirche in ihrer antiquierten Form zu versteinern und damit für moderne, vor allem jüngere Menschen unattraktiv zu machen.

Beides zusammen führte logisch dazu, dass das II. Vatikanische Konzil in seinen entscheidenden Positionen von den Kirchen der Verfolgung durch die Kommunisten fern gehalten worden ist. Denn das Konzil wollte genau das Gegenteil von dem, was den Kommunisten vorschwebte: verstärkte Weltpräsenz der Kirche und dazu eine erneuerte Kircheninnenarchitektur.

Teilen der Kirche kam diese kommunistische Politik nicht ungelegen. Die Existenz in den Sakristeien oder im Untergrund erwies sich als komfortabel unangestrengt. Die Kirchengestalt, die sich dabei ausbildete, setzte einen deutlichen Akzent auf Liturgie und in diesem Rahmen auf den Klerus. Es bildete sich in einer seltsam unheiligen Allianz zwischen Kirchenfeinden und Kirchenleuten eine weltferne Gettokirche.

Entgettoisierung und angemessene Erneuerung der Kircheninnenarchitektur

Ost(mittel)europäische PastoraltheologInnen, die sich bald nach der Wende versammelten, um die göttliche Lektion der letzten vierzig Jahre Heilsgeschichte in der kommunistischen Wüste zu lesen und zu deuten, kamen in ihrer realistischen Analyse mit dem Titel „Nicht wie Milch und Honig“¹ zum Ergebnis, dass der Kirche zwei Aufgaben ins Haus stünden: Entgettoisierung und Erneuerung der kirchlichen Innenarchitektur. Mit Blick auf das II. Vatikanische Konzil: Vor allem die beiden Schlüsseldokumente des Konzils – die ursprünglich als eines konzipiert waren – nämlich *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* rückten in den Mittelpunkt. Sehr bald war auch klar, dass beide Aspekte nicht zu trennen sind: Wer eine in der Welt „präsente“ Kirche will, muss die Kirche für diese Präsenz auch bereiten. Welteinsatz und Kirchenreform sind lediglich zwei Seiten ein und derselben Zumutung Gottes an seine Kirche in der einen Welt- und Heilsgeschichte. Kurzum: Das Konzil sollte erstmals in seiner Tiefe und Breite rezipiert werden. Dazu müsse die Kirche Ost(Mittel)Europas viel entlernen und zugleich lernen.

Das Konzil fortschreiben

In Ost(Mittel)Europa

Das Projekt, so einfach es sich auf den ersten Blick ausnahm, erwies sich pastoraltheologisch als höchst komplex. Sehr rasch wurde nämlich methodologisch klar, dass Konzilsrezeption vor allem bei *Gaudium et spes* nicht einfach eine Übernahme der konziliaren Texte sein konnte. Es müsse

¹ András Máté Tóth / Pavel Mikluščák, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.

zu einer differenzierten „relecture“ der Texte kommen. Allein diese Aufgabenstellung – in einem internen Arbeitspapier festgehalten – hatte die Glaubenskongregation hellhörig gemacht. Das Konzil neuerlich lesen wurde als „Das Konzil neu lesen (miss)verstanden“. Mangelnde Konzilstreue wurde befürchtet. Dennoch: Bald war den PastoraltheologInnen klar, dass man dem Konzil insbesondere hinsichtlich *Gaudium et spes*, nur treu sein könne, wenn man bereit ist, „das Konzil fortzuschreiben“². Diese Notwendigkeit hatte das Konzil selbst am Ende von GS verlangt:

Mit Rücksicht auf die unabsehbare Differenzierung der Verhältnisse und der Kulturen in der Welt hat diese konziliare Erklärung in vielen Teilen mit Bedacht einen ganz allgemeinen Charakter; ja, obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon anerkannt ist, wird sie noch zu vervollkommen und zu ergänzen sein, da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind. (GS 19)

In Westeuropa

Wir stehen als Weltkirche – und auf diesem Kongress in der weltkirchlich immer unwichtigeren Kirchenprovinz des deutschsprachigen Raums – vor derselben Aufgabe wie in den postkommunistischen Ländern. Hierzulande in Westeuropa hat allerdings eine solche Besinnung ganz andere Gründe, als in den jungen Reformdemokratien. Aber sie ist nicht weniger dringlich.

In unseren Breiten geht die komfortable Konstantinische Ära der Kirche endgültig zu Ende. Das zeigt sich an der dreifachen Megakrise: keine Priester, kein Geld, keine (jungen) Leute. Vor allem die Kirche in Deutschland hatte sich im Finale der Konstantinischen Kirchenära finanziell einen opulenten Kirchenbetrieb leisten können, der *Gaudium et spes* enorme Realisierungschancen eröffnet hatte. Zwar zeigen die Kirchen der armen Weltregionen mit ihrer Praxis und den angebundnen Theologien der Befreiung, dass gesellschaftliche „Einmischung“ auch ohne Geld möglich ist. Kaum aber eine andere Kirchenregionen konnte sich derart viele ausgezeichnete Instrumente der nationalen und globalen Welteinmischung leisten, wie die Kirche in Deutschland, in der Schweiz und abgeschwächt auch in Österreich. In den Bereichen Soziales, Bildung und Medien gibt es starke durch Verbände und Orden getragene Einrichtungen, die allesamt auf der Linie von *Gaudium et spes* liegen.

Zwar haben Kritiker immer wieder geunkt, dass diese Weltzuwendung auf Kosten einer Gottabwendung erfolge. Wolfgang Huber, derzeitiger Ratsvorsitzender der EKD, bezichtigte seine eigene Kirche deshalb einer subtilen „Selbstsäkularisierung“.³ In Anlehnung an Ex 17, 7 („Ist der Herr in

² So der Titel eines Symposiums zu „40 Jahre danach“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Oktober 2005.

³ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, Gütersloh 1999.

unserer Mitte oder nicht?“) wurde von Josef Fischer das prophetische Bildwort von einem landläufigen, epidemischen „ekklesialen Atheismus“ geprägt.⁴ Eine spirituelle Erneuerung der Kirchen wird folglich gefordert: Und das auch im Blick auf den Megatrend der Respiritualisierung, die moderne säkulare Kulturen nachweislich erfasst hat.⁵

Diese Forderung nach einer spirituellen Stärkung der (katholischen) Kirche hat schon Karl Rahner im Vorfeld der Würzburger Synode 1972 erhoben.⁶ Eine solche Stärkung der spirituellen Kräfte war aber für Rahner nie eine Alternative zur diakonalen Weltpräsenz.⁷ Gottes- und Nächstenliebe⁸ bilden eine unlösbare Einheit, so seine indirekte systematische Grundlegung einer politischen Theologie der weltlichen Einmischung.⁹

Das Geld für diese Einrichtungen der Weltpräsenz geht nun aber aus. Das „downsizing“ hat schon begonnen.¹⁰ Der Kirchenbetrieb wird unter Zuhilfenahme profanwirtschaftlicher Intelligenz in deprimierenden Etappen zurückgefahren. Von Strukturanpassungen ist die Rede. Und von Rückzug auf das faktisch halbierte „Kerngeschäft“. Unter Abbau von Projekten der Nächstenliebe verbleiben die Mittel bei den gleichfalls reduzierten Aktivitäten rund um die „Gottesliebe“. *Gaudium et spes* verliert praktisch spürbar an Boden. Das kann von einer Verlagerung der Arbeit der Kirchen von den Orten auf die Worte, beispielsweise „Sozialworte“, nicht wettgemacht werden.

Dieser deprimierende Vorgang enthielte mehr Chancen, als zurzeit gesehen wird. In der Finanzierungskrise der herkömmlichen Instrumente der Weltpräsenz steckt nämlich eine Chance zur Neuorientierung. Statt sich

4 Paul M. Zulehner / Josef Fischer / Max Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

5 Ariane Martin, Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005. – Reinhard Hempelmann u.a.: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001. – Regina Polak, Megatrend Religion, Ostfildern 2002. – Paul Zulehner u.a., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2002. – Regina Polak, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2005.

6 „Wir sind doch, wenn wir ehrlich sind, in einem schrecklichen Maße eine spirituell unlebendige Kirche.“ Karl Rahner, Strukturwandel als Chance und Aufgabe der Kirche, Freiburg 1972, 88.

7 „Wir sind in der deutschen Kirche diejenigen, unter denen es so etwas wie ‚Spiritualität‘ wirklich geben sollte. Wenn dieser Satz gesagt wird, dann ist von vornherein keine ‚privatistische Engführung‘ des christlichen Denkens und Lebens in der Kirche gemeint. Schon darum nicht, weil diese ‚Spiritualität‘ nicht nur die selbstlose Liebe zum nahen und fernen Nächsten einschließt, sondern diese Liebe heute selbstverständlich nicht nur im Bereich des Privaten sondern auch als wirklicher Kampf um mehr Gerechtigkeit und mehr Freiheit in der Gesellschaft geübt werden muß und nur dann wirklich christliche Liebe und nicht introvertierte Pflege der eigenen schönen Seele ist.“ Rahner, a.a.O.

8 Karl Rahner, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: Schriften zur Theologie 6, Einsiedeln 1965, 277 ff.

9 Ingeborg Gabriel, Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie, Ostfildern 2001.

10 Mehr dazu: Paul M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2005.

faktisch aus Geldmangel von *Gaudium et spes* zu verabschieden, wäre eine relecture angebracht. Zu klären wäre, was heute aus der Perspektive des Morgen anstehen wird. Dann könnte bedacht werden, mit welchen Instrumenten die Kirche ihren Beitrag leistet. Dass es dabei eine neue Bescheidenheit geben wird, mag sein.

Ich werde in meinen folgenden Reflexionen vor allem der Frage nachgehen, was „ansteht“. Dabei gilt es konsequent futurologisch zu arbeiten. Das hat methodologische Gründe.¹¹ Denn Pastoraltheologie beschäftigt sich – insofern sie Theologie ist – mit der Kirche als einem Moment an der Heilsgeschichte. Und anders als die meisten übrigen theologischen Disziplinen, schaut sie nicht zurück, sondern nach vorn. Was kommt an heilsgeschichtlicher Zukunft – damit als Spuren des Reiches Gottes – von Gott her auf die Welt zu: Und welchen Beitrag haben wir als Gottes Kirche dazu zu leisten?

Natürlich braucht es dann einen achtsamen und (selbst)kritischen Dialog mit allen Wissenschaften der Welt und des Menschen. In einem solchen Dialog kann die Theologie nicht nur lernen, sondern sie wird auch selbstbewusst lehren: also Fragestellungen eröffnen, denen die Human- und Sozialwissenschaften von sich aus nicht nachgingen. Zu lernen hat die Theologie deshalb, weil ihr nicht nur die Glaubentexte der Kirche zur Verfügung stehen, aus denen heraus die Kirche lernt, was ihr Gott für seine Welt zumutet. Lernen muss die Theologie auch aus den Einsichten der Profanwissenschaften, die weit mehr sind als nur theologische Kontexte, sondern, recht verstanden, ursprüngliche theologische Texte: als im Sinn von *Gaudium et spes* „Zeichen der Zeit“, durch welche Gott der Kirche den Weg ins gesellschaftliche Morgen weist.

Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. (GS 4)

Futurologisch besehen lassen sich diese „Zeichen der Zeit“ „challenges“ nennen: also jene Herausforderungen, durch deren Meisterung die eins werdende Menschheit eine gedeihliche Zukunft offen halten kann. Diese challenges haben heute eine stets doppelte Reichweite: Sie sind global und lokal in einem. Die Pastoraltheologie braucht somit beides: die Aufmerksamkeit sowohl für das Weltweite (die Weltgeschichte) als auch für

¹¹ Zu dieser heilsgeschichtlich begründeten Methodologie von Pastoraltheologie: Rahner, Strukturwandel, 21f.

das ganz Kleine, Einmalige, Individuelle (die Individualgeschichte). Zwischen diesen beiden Polen finden wir eine zunehmend wichtige Mesoebene der Regionen, des Zivilgesellschaftlichen.

Drei challenges versuche ich nunmehr aufzugreifen: Und bin mir dabei bewusst, dass es nicht mehr als eine grobe Skizze werden kann. Es handelt sich um das für moderne Gesellschaften und auch für eine Weltgemeinschaft magische Wertedreieck von Freiheit – Gerechtigkeit – Wahrheit. Die Europäischen Bischöfe hatten es 1992 bei einem Symposium in Prag aufgegriffen, als sie über die Herausforderungen an die Kirche in dem zusammenwachsenden Europa kurz nach der Wende nachgedacht haben. Sie stellten sich das Thema „Das Evangelium leben im Umkreis von Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit“. In ihrem Umkreis hat Frieden eine nachhaltige Chance.¹²

Freiheit

Vor allem Europas Geschichte ist ohne das Ringen um Freiheit auf allen Ebenen des Lebens nicht verstehbar: Seit den „Bill of Rights“ (1689) über die Französische Revolution (1789) über das antirepressive Freiheitspathos der Achtundsechziger bis herauf zur samtene Revolution des Jahres 1989 wurden Freiheitsgrade ausgeweitet.

Der Blick in die Geschichte lehrt auch, dass es in Europa eine ständige totalitäre Freiheitsbedrohung gibt: von rechts wie von links, braun wie rot.

Neuere Studien zeigen, dass die errungene Freiheit keineswegs gesichert ist: weder auf der Ebene der Gesellschaft noch auf jener der Person – Ebenen, die überhaupt erst auf der Basis von realisierter Freiheit auseinander gehalten werden können.

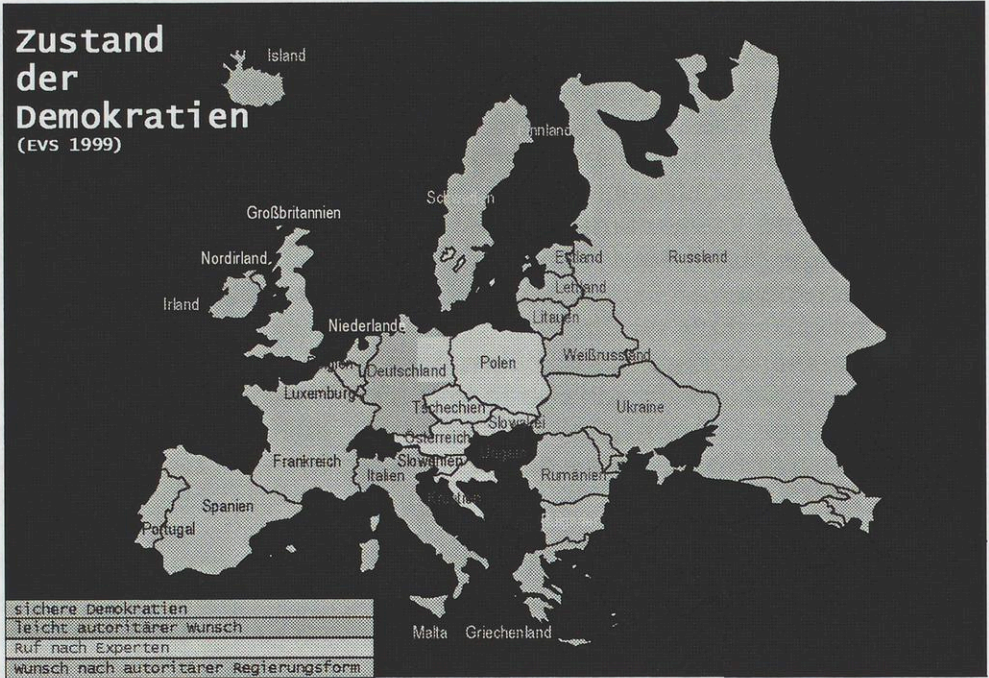
Instabile Demokratien

Die Europäischen Wertestudien der Jahre 1999/2000 haben aufgedeckt, dass es trotz der Etablierung formaler Demokratien in ganz Europa ein unterschiedliches Maß an Stabilität dieser Gesellschaftsform gibt. Maßstab für die Stabilität sind demokratiebezogene Meinungen der Bevölkerungen. Typologisch lassen sich fünf Regionen unterscheiden:

¹² Diese vier Begriffe „Friede“, „Freiheit“, „Gerechtigkeit“, „Wahrheit“ sind auch zentrale Begriffe in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Sie kommen mit folgenden Werten (in unterschiedlichen Wortverbindungen) vor:
Frieden (Friede, Friedens) 41 / Freiheit (frei, freien) 61 / Wahrheit (wahre, wahren) 71 / Gerechtigkeit (gerecht) 34 (Gemeinwohl 28).

Zustand der Demokratien

(EVS 1999)



- In einer ersten Region Europas herrscht der Wunsch nach einer autoritären Regierungsform vor. Es sind die Länder im Osten Europas, Russland eingeschlossen. Diese Region reicht bis Bulgarien.
- In einer zweiten Region gibt es einen Ruf nach Experten. Den Politikern traut man zu wenig. Zu dieser Region zählen Ostdeutschland, Polen, Tschechien und die Slowakei, auch Österreich, Slowenien und Kroatien.
- Die dritte Region erfasst den Gürtel von Schweden über Deutschland nach Italien. Auch Island und Irland gehören dazu. Hier gibt es einen leicht autoritären Wunsch.
- Lediglich ein kleiner Teil wird den sicheren Demokratien zugerechnet. Es sind die Urländer europäischer Demokratie wie England und Frankreich, überraschender Weise auch die katholische iberische Halbinsel.

Freiheitsflucht

Auf der Ebene der Person nimmt in vielen freiheitlichen Gesellschaften die Zahl jener zu, welche die lästig werdende Last der Freiheit wieder loswerden wollen. Das geschieht politisch wie religiös. Hier (in der Politik) sind es die populistischen Bewegungen rechts und links, dort (in den Religionen) die leider so genannten fundamentalistischen Strömungen.

Die Ursachen für diese heimliche Freiheitsflucht sind in Umrissen erkennbar. Wegen der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Jürgen Habermas¹³) mutiert die begehrte immer mehr zur „riskanten Freiheit“ (Ulrich Beck¹⁴). Dafür würden die individualisierten Personen immer mehr Daseinskompetenz benötigen. Eben diese mindert sich unter den Bedingungen heutiger Sozialisation in Familie und Kultur. Ein markantes Merkmal für diesen Wandel besteht darin, dass Menschen heute weniger unter Repressionen sondern immer mehr unter Depressionen leiden. Auch die Angst steigt: Manche reden schon von einer „culture of fear“.¹⁵

Während nun die Freiheitsflucht in traditionell freiheitlichen Gesellschaften aus dem Freiheitsrisiko entspringt, gibt es eine ganz andere Form von Freiheitsflucht, die aus dem Armutsrisiko kommt. Sie ist in postkommunistischen Ländern Europas anzutreffen und wird mit dem Begriff „Kommunismusnostalgie“ in Verbindung gesetzt. Ansichtig machte sie die Frage der Studie „Aufbruch“: *„Wann waren die Menschen am glücklichsten: vor dem Kommunismus, im Kommunismus oder danach?“* Große Teile der Bevölkerung der untersuchten Länder Ost(Mittel)Europas haben sich für die Antwort „im Kommunismus“ entschieden. Tieferschürfende Analysen haben aufgedeckt, dass ein Hauptgrund für diese Kommunismusnostalgie die Angst ist, man werde keine Erwerbsarbeit finden und sei daher nicht in der Lage, die eigene Familie zu ernähren. Präzise formulierte Kardinal Miloslav Vlk in seiner zusammenfassenden Schlussrede auf dem Prager Symposium: Vielen Menschen sei – wenn sie wählen müssten, „Brot wichtiger als Freiheit“. Reale Freiheit hat eben eine ökonomische Seite: was das Thema Freiheit unmittelbar an jenes der Gerechtigkeit knüpft.

Katholische Kirche und Freiheit

Die katholische Kirche hat sich erst auf dem II. Vatikanischen Konzil zur Erklärung über die Religionsfreiheit durchgerungen. Bis dahin waren ihr – seit den markanten Positionierungen im „Syllabus“ Pius IX. 1864 – die modernen, von „liberal“ über „liberalistisch“ bis hin zu „libertinistisch“ disqualifizierten modernen Freiheitskonzepte verdächtig.

¹³ Jürgen Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften 5, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁴ Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1987. – ders., Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik, Wien 1997.

¹⁵ Diese tiefe Angst wird uns in Zukunft noch zu schaffen machen – vor Umweltkatastrophen, Terror, Vogelgrippe - und anderen Pandemien; Angst vor der Globalisierung; Angst vor den Entwicklungen in Wissenschaft, Wirtschaft, Technik, Politik; Angst vor dem Zusammenbruch der Finanzmärkte; Angst vor der großen Ölkrise; Angst vor Wassermangel; Angst vor Arbeitslosigkeit, Einsamkeit und unheilbaren Krankheiten; Angst vor dem Zu-kurz-Kommen. Dazu Frank Furedi, Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation, London 2003. – Barry Glassner, The culture of fear: why Americans are afraid of the wrong things, New York 2003.

Eine Variante dieser Freiheitskepsis finden wir in den frei gewordenen Kirchen Ost(Mittel)Europas. Zwar erfreuen sich diese Kirchengebiete verbrieft wie faktischer Handlungsfreiheit. Und das nach Jahrzehnten brutalster Freiheitsberaubung sowie unfreier Benachteiligung der öffentlich bekennenden Christinnen und Christen im Zugang zu Bildung und öffentlichen Stellen mit Gestaltungsmacht religiöser Freiheit. Ihre Leiden haben wohl die katholische Kirche auch bewogen, sich zur Erklärung über die Religionsfreiheit durchzuringen. Dennoch haben viele Verantwortliche in diesen Kirchen nach dem Kollaps des Außenfeindes Kommunismus sich den Liberalismus als neuen Feind zugelegt. Er gilt als verantwortlich für die schwierige Lage der Kirche im so genannten „freien Westen“. Die Kirchen Ost(Mittel)Europas sind daher hinsichtlich der modernen Freiheit in einem enormen Zwiespalt: Strukturell wird sie beansprucht, personell hingegen wird ihr (zumindest in der westlichen Ausformung) misstraut.

Deshalb beklagt sie die Diskriminierung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die gewisse Staatslenker in Nichtachtung der Grundrechte der menschlichen Person ungerechterweise durchführen. Für die Glaubenden verlangt die Kirche Handlungsfreiheit, damit sie in dieser Welt auch den Tempel Gottes errichten können. (GS 21)

Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde.(AG 13)

Auch hinsichtlich der Demokratie sind unter den beiden Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Bedenken geäußert worden. Zwar wird die Demokratie als Grundform moderner Gesellschaften nicht in Frage gestellt. Besorgt sind aber beide Päpste, dass die Demokratie ihre Grundlagen verbrauchen und ihre Grenzen überschreiten könne. Die Grundlagen kommen aber aus der europäischen Christentumsgeschichte: Und dazu gehören die individuellen und (immer deutlicher ausformuliert) die sozialen Menschenrechte. Je mehr sich aber diese Grundlagen aufweichen und, wie es im Titel eines Buches von Franz Josef Wetz heißt, die Menschenwürde antastbar wird¹⁶, desto mehr muss gefragt werden, ob damit der Sinn der Demokratie nicht verloren geht: Freiheit in Gerechtigkeit für alle zu stützen. Wer oder was etwa hindert eine Gesellschaft, mehrheitlich für die Vernichtung einer Rasse oder einer Religion zu votieren oder auch über das Leben unnützer Hochbetagter, wenn nicht einige Positionen dem Zugriff von Mehrheiten entzogen sind? Hier stoßen wir auf das futurologisch unermessliche Problem des Verhältnisses von Freiheit und Wahrheit. Die Spannung, die zweifellos zwischen ihnen herrscht,

¹⁶ Franz Josef Wetz, Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, Stuttgart 1998.

wird von den einen fundamentalistisch aufgelöst, indem die Freiheit der Wahrheit geopfert wird. Es gibt aber auch die vermeintlich moderne Auflösung, indem die Wahrheit der Freiheit preisgegeben wird. Das Ergebnis ist der gängige Radikalkonstruktivismus, der nach Metz in Abwandlung von Luther am besten in die Formel gekleidet wird: „Hier steh ich und ich kann jederzeit anders.“ Die theologisch verantwortliche Lösung liegt wohl darin, dass Freiheit wie Wahrheit personalisiert werden: Wahrheit als das verlässliche Entgegenkommen Gottes, Freiheit als Freiheit zur Liebe.

Auch wenn sich die Demokratie politisch in Europa durchgesetzt hat, so bleibt immer noch die Frage offen, ob es nicht in diesen „totalitären“ Strömungen gibt? Der Verdacht eines Pier Paolo Pasolini ist noch keineswegs gänzlich ausgeräumt, dass es nicht einen latenten „Faschismus des Konsumismus“ gibt.¹⁷ Totalitär wären dann jene Grundzüge moderner Demokratien, die nicht freiheitssichernd sondern (oftmals unbemerkt) freiheitsraubend sind. Zumeist handelt es sich um unbemerkten Zugriff des Menschen auf den Menschen, und das im Namen der Wirtschaft, des Konsums, der modernen Wissenschaft, der Verwaltung. Hier wäre ein wichtiges Arbeitsfeld einer zur Freiheit entschlossenen Kirche, prophetisch solche Freiheitsberaubungen vor allem bei Schwächeren in Demokratien aufzudecken und prophetisch anzuklagen. Eine moderne Variante der Option für die „Armen“: Denn diese werden am ehesten zu Opfern solcher totalitärer Grundstimmungen.

Gerechtigkeit

Wenn die Spannung zwischen global und lokal zutrifft, dann beim Thema der Gerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit in der einen Welt schreit, biblisch formuliert, zum Himmel. Die Armutskluft vergrößert sich nach wie vor im Durchschnitt: Die ganz armen Länder werden noch ärmer, die reichen hingegen reicher. Zurzeit fließt nach Auskunft der Weltbank mehr Kapital von Afrika nach Europa als umgekehrt.

Diese bekannte Rohskizze kennt freilich zwei markante Ausnahmen.

Auf der einen Seite gibt es neue Entwicklungs-oasen in der Armutzone. Die Wirtschaft in China boomt regional in einem Tempo, das nach europäischen Vorstellungen atemberaubend ist. Wir haben dazu beigetragen, weil wir Billigarbeit aus Eigennutzen dorthin verlagert haben: eine nicht als solche gewertete Entwicklungszusammenarbeit.

Überflüssigwerden

Auf der anderen Seite gibt es eine sich zuspitzende „Neue Soziale Frage“, welche auch die reichen Länder erfasst hat. Den Anstoß dazu gab, wie bei der Entwicklung der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, eine technische Innovation. Damals war es die Erfindung der Dampfmaschi-

¹⁷ Pier Paolo Pasolini, *Freibeuterschriften*, Berlin 1978.

ne, heute jene des Mikrochips. Damals kam es zur Industrialisierung, heute zur Informatiosierung der Gesellschaften und ihrer Kulturen. Begleitet wurde und wird die neue Technik von einer Ausweitung der Freiheitsgrade: damals für die Fabrikherren, heute für die Finanzmärkte und die Weltkonzerne. Damals wie heute kam es dadurch zu einer Erschütterung der bestehenden sozialen Verhältnisse: Entstand einst das Proletariat, geraten heute die Sozialstaaten und mit ihnen viele Modernitätsverlierende in massive Bedrängnis und mit ihnen Millionen von Menschen.

Der deutsche Zeitdiagnostiker und Literat Hans Magnus Enzensberger hat diese Entwicklung messerscharf so umrissen:

„Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?“¹⁸

Schnell kann verdeutlicht werden, wer in Gefahr ist überflüssig zu werden. Es sind jene, welche den Toperfordernissen moderner Gesellschaften nicht entsprechen: Das sind in einer Erwerbsgesellschaft jene, die nicht arbeiten, in einer Konsumgesellschaft jene, die nicht konsumieren, in einer Wissensgesellschaft jene, welche ihr Wissen nicht rasch genug updaten, in einer Erlebnisgesellschaft jene, die sich am Fun und Spaß der Gesellschaft nicht beteiligen können, in einer Biowissenschaftsgesellschaft jene, welche die falschen Gene haben.

Mit Hilfe dieser Kriterien lassen sich die Gefährdeten leicht aufspüren. Es sind jene Personengruppen, die in der kommenden Zeit in besonderer Gefahr sind, die soziale Aufmerksamkeit zu verlieren und in diesem überraschenden Sprachsin „ent-sorgt“ zu werden. Dazu zählen (was näher ausgeführt werden muss)

- die Sterbenden, deren (oft „übermedikalisiertes“¹⁹) Sterben zu teuer kommt und für die „sozialverträgliches Frühableben“ geplant werden könnte (so das Unwort des Jahres 1998, formuliert vom damaligen Chef der deutschen Bundesärzteschaft Vollmar);
- bedroht sind die Behinderten, die vorgeburtlich aufgescreent und beseitigt werden, was nicht nur die werdenden Mütter sondern auch jene massiv unter Druck bringt, die nachgeburtlich durch Unfall oder Erkrankung behindert werden;
- schwer haben es jene arbeitswilligen Millionen Frauen und Männer – mehr als zwanzig Millionen allein in Europa – die in immer schwächer finanzierter Langzeitarbeitslosigkeit ruhig gestellt werden;

¹⁸ Hans Magnus Enzensberger, Die Große Wanderung: 33 Markierungen; mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd“, Frankfurt 1992.

¹⁹ Eine Übersetzung des weit stärkeren Wortes aus dem Französischen „surmedicalisé“: Vgl. CCEE, Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod. VII. Symposium der europäischen Bischöfe in Rom, 12.-17.10.1989.

- Überflüssig werden immer mehr Kinder; sie stören häufig das Leben der Erwachsenen, weil diese kaum noch Lebensenergie frei haben, die sie mit Kindern entspannt teilen könnten. Europa ist dabei, auszustarben – eine Aussage, die sich auf die Hochrechnung der derzeitigen Geburtenraten in Europa stützt.²⁰

Nun ist das die dunkle Rückseite einer Entwicklung, die auch eine lichtvolle andere Seite hat. Es gibt für die Sterbenden die Hospizbewegung, für die Behinderten engagierte Vereinigungen und schützende Gesetze, Überlegungen zur Langzeiterwerbslosigkeit werden angestellt, auch bildet sich eine Lobby für Kinder: nicht nur bei Frauen, sondern in Ansätzen auch bei so genannten „neuen Vätern“.

Der Freiheit Gerechtigkeit abringen

Als der französische Sozialphilosoph Jean Baptist Lacordaire am Beginn des 19. Jahrhunderts miterlebte, dass die neuen Freiheiten der Fabrikherren der Arbeiterschaft in den englischen Fabriken nichts nützte, formulierte er jenen Satz, der auch heute neue Aktualität gewinnt: „Man muss der Freiheit immer Gerechtigkeit abringen.“ Der Globalisierung der Freiheiten muss also eine Globalisierung der Gerechtigkeit folgen. Sonst droht eine weitere Globalisierung des Terrors. Der Friede auf Erden wird nämlich nicht durch Waffen gefährdet (deren Überproduktion nach wie vor ein Skandal bleibt) sondern durch das weltweite himmelschreiende Unrecht. Diesen Zusammenhang zu übersehen, heißt auch die Wurzeln des sich ausweitenden islamistischen Terrors misszuverstehen. Zwar bleibt ein Unterschied zwischen der Verführung und der Verführbarkeit von SelbstmordattentäterInnen aus einer no-future-Generation in Palästina und anderen Teilen der islamischen Welt: Aber ohne die Verführbarkeit hätten es die Verführer nicht so leicht.

Für viele aus den Armutregionen der Welt ist allerdings nicht der Terror ein verzweifelter Weg, sondern weit mehr entscheiden sich für die Migration. Die Möglichkeiten dazu wachsen, viele machen damit auch ein exzessives kriminelles Geschäft. Migration wird zunehmen. Ihr Gesicht und ihre Ursachen wandeln sich. Migrieren werden künftig immer mehr Frauen und Kinder. Die Ursachen verlagern sich von den wirtschaftlichen Gründen hin zu ökologischen oder politischen. Schon am Beginn der Neunzigerjahre vermerkten die Autoren des Berichts an den Club of Rom Alexander King und Bertram Schneider²¹:

„Es ist klar, daß keine Maßnahmen die Einwanderungsbewegung wirkungsvoll stoppen werden. Dies könnte zu einer deutlichen

²⁰ Es gibt freilich erste Anzeichen für eine Trendwende, vor allem in städtischen Kreisen. Hier nehmen die Kinderzahlen zu, manchmal – wegen der langen Zeit für die Karriere – nicht durch eigene Kinder sondern durch adoptierte.

²¹ Alexander King / Bertram Schneider, Die erste globale Revolution. Ein Bericht des Rates des Club of Rom, Frankfurt a. M. 1992.

Verschärfung des defensiven Rassismus in den Zielländern führen und bei allgemeinen Wahlen rechtsgerichteten Diktatoren zur Macht verhelfen. Dazu darf es nicht kommen. Deshalb kommt es nicht nur darauf an, die Entwicklungshilfe für die armen Länder zu erhöhen; ebenso wichtig ist es, die Bevölkerung der reichen Länder darauf vorzubereiten, diese Tatsache zu akzeptieren."

Die beiden Wissenschaftler plädieren nicht für eine Rüstung gegen die Migration. Das kann sprachlich geschehen, indem in unzulässiger Weise aus bedrängten Armuts- und Hoffnungsflüchtlingen schmarotzerartige Wirtschaftsflüchtlinge werden. Es kann aber durch Einsatz des Militärs gegen andrängende Einwanderer an den Außengrenzen der Wirtschaftsfestung Europa erfolgen. Natürlich hilft keine naive Migrationspolitik: Denn sie braucht auch eine Akzeptanz in der Bevölkerung. Auch ist das Problem nicht allein wirtschaftlicher sondern auch kultureller Art. Mit den Einwanderern vermischen sich nicht nur Bevölkerungen sondern auch Kulturen. Die dadurch entstehenden Konflikte sind in Ansätzen schon erkennbar. Eine dauerhafte Lösung wird nicht in einem Migrationsstop liegen, auch nicht in der kulturellen Unterwerfung der Immigranten, sondern in einer Begegnung zwischen fremden Kulturen, in denen beide Seiten bereit sind zu lernen. Viele europäische Kulturen verdanken dieser Bereitschaft und Fähigkeit ihren kulturellen Reichtum – ich denke nur an die Küche Wiens.

Ich breche hier meine bruchstückhaften Analysen zum Stichwort „Gerechtigkeit“ ab, wohl wissend, dass viele Themen noch nicht einmal genannt sind: die Gerechtigkeit zwischen den Generationen und nicht zuletzt jene zwischen den Geschlechtern.

Wahrheit

Europa war Jahrhunderte lang ein „christentümlicher Kontinent“: auch wenn es in seiner Geschichte ein wirtschaftlich starkes, kulturell brillantes und friedfertiges Judentum und einen ebensolchen Islam gab - in Spanien oder auf dem Balkan. Europa ist aber heute auch der Kontinent mit einem wirkmächtigen Atheismus. *Gaudium et spes* hat dem europäischen Atheismus breite und einfühlsame, vor allem auch selbstkritische Aufmerksamkeit gewidmet (GS 19-21). Der unvergessliche Kardinal Franz König hat seine Handschrift hinterlassen.

Atheismus

Dieser Atheismus ist ein Gutteil die Folge für ein epochales Versagen des Christentums. Christen haben nicht immer den wahren Gott verkündet, sondern ein Gottesbild, das moderne Wissenschaften nur ablehnen konnten. Vor allem: Vor die fatale Wahl „Gott oder die Freiheit des Menschen“ gestellt, haben sich gerade in Europas jüngerer Freiheitsgeschichte immer mehr für die Freiheit des Menschen entschieden. Das erklärt auch die unterschiedliche Entwicklung der Religion in Europa und Nord-

amerika. Während sich die amerikanische Freiheitskultur im Verbund mit der Religion der Auswanderer entfalten konnte, musste in Europa die Freiheit durch blutige Religionskriege hindurch der Religion abgerungen werden.

Der Atheismus in Europa hatte zudem „(sozial)politische Züge“²²: Begünstigt wurde er als Protest gegen eine Kirche, die vormoderne Verhältnisse legitimierte und zudem viele Menschen dadurch von der Entwicklung der Erde abhielt, indem sie diese opiat auf das Jenseits vertröstete.

Aus diesem Gemenge entwickelte sich am Beginn der europäischen Moderne das, was die Religionssoziologen einige Jahrzehnte mit der Theorie der Säkularisierung zu verstehen versuchten. Die Entwicklung vieler sozioreligiöser Indikatoren scheint der Theorie Recht zu geben. Die christlichen Kirchen zumal in Westeuropa stecken (wie viele andere Institutionen übrigen) in einer fundamentalen Krise. Es gelingt ihnen nur sehr begrenzt, trotz massiver Präsenz im Bildungssystem in vielen Ländern, die nächste Generation für eine engagierte Gläubigkeit in kirchlichen Netzwerken zu gewinnen.

Anders ist nach Auskunft religionssoziologischer Forschung die Lage in den postkommunistischen Kulturen. Während sich im Westen mehr Menschen unter 30 in den letzten Jahren vom Christentum abgewendet haben, haben sich in Ost(Mittel)Europa mehr diesem zugewendet. Und während die Prognosen über die Glaubensstärke der Menschen in Westeuropa eher negativ sind, gelten für Osteuropa positive Vorhersagen.

Europa war immer ein Kontinent des Ringens um die Wahrheit: Was ist der Mensch, wo kommt er her, wo geht er hin, welchen Sinn haben Leid und Tod, Liebe und Glück? Jahrhunderte lang hat es in Europa mehr oder minder nur eine gültige Antwort darauf gegeben. Heute ist die Antwort polyphon geworden. Europa ist kein christlicher (oder besser „christentümlischer“) Kontinent mehr, wenngleich sich nach wie vor zwei Drittel der Bevölkerung einer der christlichen Kirchen zuordnet.

Aber es gibt neben den Christen auch Angehörige des Islam, Juden, Buddhisten und Anhänger anderer aus Asien einströmender Religionen oder religiöser Gemeinschaften. Und es gibt die Atheisierenden.

Leben als letzte Gelegenheit

Quer zu dieser Vielfalt an organisierter Religion herrscht heute eine europaweite – latent atheisierende – Grundstimmung, welche die Pädagogin und Soziologin Marianne Gronemeyer mit dem Bild „Leben als letzte Gelegenheit“²³ eingefangen hat. Es ist jene Lebensgestalt, welche in der

²² Vgl. dazu die gewichtigen Analysen von Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Graz 1958.

²³ Marianne Gronemeyer, *Leben als letzte Gelegenheit. Zeitknappheit und Sicherheitsbedürfnisse*, Darmstadt 1993.

knappen Zeit von neunzig Jahren optimales und leidfreies Glück ermöglichen will: in der Liebe, in der Arbeit und im Amüsement. Es ist, in theologische Bilder übersetzt, der Versuch, den Himmel (der über einem verschlossen zu sein scheint) auf Erden zu erreichen. Oder in Abwandlung von Karl Marx: Aus der Vertröstung auf das Jenseits wurde eine Vertröstung auf das Diesseits.

Gronemeyer hat die logischen Symptome solchen Lebens herausgearbeitet. Solches Leben ist schnell und hastig, anfordernd und überfordernd, es ist bedrängt von der untergründigen Angst zu kurz zu kommen: was wiederum entsolidarisiert. Immer mehr Menschen ist es buchstäblich „zum Davonlaufen“, was fachwissenschaftlich unter dem Wort „Eskapismus“ erforscht wird. Fluchtbewegung gibt es zahlreiche: in das gespielte virtuelle Leben des Internets und der seiner „Chatrooms“, in die erlebnisbunte Welt des Alkohols und vieler anderer Süchte, in Kriminalität, in psychosomatische Krankheiten, in sektoiden Sonderwelten, in den Selbstmord. Die Enge der neunzig Jahre scheint für das menschliche Herz, das sich keinen Grenzen beugen will, eng und damit angstbesetzt zu sein: Eine bedrängende Erfahrung, die Erwin Ringel das „präsuizidale Syndrom“ nannte. Also doch, wie Johannes Paul II. klagte, keine „Zivilisation der Liebe“ (die immer die Angst besiegt) sondern eine (aus der Angst geborene²⁴) „Zivilisation des Todes“, in der es neben den Lebenszeichen viele Todeszeichen gibt? Eine weitere Variante der einleitenden Worte von *Gaudium et spes* also:

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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. (GS 1)

Respiritualisierung

Viele leben aus der unverbrüchlichen Hoffnung, dass am Ende die Sehnsucht des Menschen stärker ist als seine Verzweiflung. Immer mehr Menschen gerade in den am meisten säkularisierten städtischen Kulturen entscheiden sich nicht mehr für das Davonlaufen sondern für den Widerstand, den kulturellen Aufstand. Sie suchen nicht das Weite sondern die Weite. Sie brechen die Enge auf. Spirituelle Reisen mit vielfältigen Zielen kommen in Gang. Spiritualität wächst aus der Säkularität: Und diese bildet einen Megatrend seit den späten Neunzigerjahren, so Matthias Horx, einer der prominenten Trendforscher unseres Kulturraumes.²⁵

Die großen Trennlinien zumindest in Europa werden religionspolitisch morgen vielleicht nicht mehr zwischen den verschiedenen organisierten

²⁴ Frank Fured, *Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation*, London 2002. – Barry Glassner, *The culture of fear: why Americans are afraid of the wrong things*, New York 1999.

²⁵ Mathias Horx, *Megatrends der späten neunziger Jahre*, Düsseldorf 1995.

Religionen und christlichen Konfessionen verlaufen (auch wenn diese eine gesellschaftspolitische Mächtigkeit behalten werden) sondern zwischen den Säkularen und den Spirituellen, oder wie sie Gerhard Schmidtchen bei einer Studie an den politischen Parteien in Deutschland bezeichnet hatte: den Sterblichen und den Unsterblichen.²⁶ Individuelles und – darauf gestützt – gesellschaftliches Leben wird anders entworfen in der Enge der diesseitigen neunzigjährigen Welt als in einer Welt, deren Weite den Himmel umfasst. Dazwischen werden sich Menschen finden (2000 konnten 21% dieser Gruppe zugezählt werden), die ihr Leben auf eine europäisierte Reinkarnationsvorstellung setzen und hoffen, durch ständige Wiederkehr im begrenzten Kontext diesseitigen Lebens immer mehr von der unerfüllten Hoffnung zu stillen.

Interreligiöser Dialog

Weltweit freilich wird es in der nächsten Zeit zu einer verstärkten Auseinandersetzung und zugleich Annäherung der großen Religion der Welt kommen. Der interreligiöse Dialog ist nicht nur um der Wahrheit, sondern auch um des Friedens willen unverzichtbar. Es braucht nicht viel, und die derzeitigen kriegerischen Auseinandersetzungen um Freiheit und wirtschaftliche Interessen kippen in den von Samuel Huntington beschworenen „Clash of Civilizations“²⁷.

In einem Brief an die religiösen Führer der Welt schrieb im Jahre 1993 der Executive Director des Millennium Institut in Arlington Gerald O Barney:

We, the people of Earth, need the help and involvement of our spiritual leaders. It is from our respective faiths that we derive our sense of origins, of self, of purpose, of possibility. You are our source of inspiration for what we humans and Earth can become. Your dreams are our visions - and our destiny. We depend on you. So we come to you both with our perplexed sense that something is terribly wrong on Earth and with our question: What shall we do?

Hier kündigt sich die zweite Dimensionen des Themas Wahrheit an: die ethische. Es gibt heute kaum ein Krankenhaus, auch keine Regierung, die nicht eine „Ethikkommission“ hat. Auch die Europäische Union leistet sich eine solche. Der Ethikbedarf wird in den nächsten Jahren noch weiter zunehmen. Das ist eine Folge der rasch wachsenden wissenschaftlichen Möglichkeiten: in den Biowissenschaften vor allem, aber auch in der Naturwissenschaft insgesamt. Symbolisch stehen dafür die Zugriffe des menschlichen Geistes auf den Atomkern und auf den Zellkern. Beim Zugriff auf den Atomkern haben sich neben den Errungenschaften (etwa in der Beschaffung von Energie für die Zeit nach dem Öl) bereits die

²⁶ Gerhard Schmidtchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: Kirche – Politik – Parteien, hrsg. v. Anton Rauscher, Köln 1974, 57-104.

²⁷ Samuel P. Huntington, The clash of civilizations and the remaking of world order, London 1998.

Schattenseiten gezeigt. Das eingemottete Atomkraftwerk von Tschernobyl steht als mahnendes Denkmal: und mit ihm zahllose geschädigte Menschen und mit ihnen die auf lange Zeit hinaus kontaminierte Natur. Die Sorge, dass es neben dem atomaren Supergau auch einen genetischen geben könnte, ist nicht unbegründet. Dazu kommt, dass zurzeit enorme Mittel in die Biowissenschaften gesteckt werden, ohne zugleich auch die sozialen Nebenwirkungen der wissenschaftlichen Fortschritte zu eruieren. Eine kurzfristige Steigerung der menschlichen Lebenserwartung auf 120 Jahre würde unsere Sozialstaaten endgültig in den Ruin treiben. Eine Schlüsselfrage der Jahre vor uns wird daher lauten: Sollen / dürfen wir machen, was wir können? Wie aber kommt eine Gesellschaft zu Antworten, die auch vor den nächsten Generationen Bestand haben? Ökologisch, genetisch? Zu diesem Bereich wie auch zur bedrängenden Frage AIDS hat die pastorale Konstitution so gut wie nichts gesagt, genauer, noch gar nichts sagen können. Das Thema stand damals nicht auf der Tagesordnung einer fortschrittssicheren Welt mit einer boomenden Wirtschaft und einer expandierenden Naturwissenschaft. Es fehlt auch die folgenreiche Frage nach den Bildungschancen der Frauen, wie ich überhaupt die Genderfrage mehr im Rahmen einzelnen Themenfelder behandelt habe, obwohl sie einer eigenen Reflexion bedürfte. Spätestens hier wird klar, dass das Konzil einer „Fortschreibung“ bedarf.

Magisches Wertedreieck

Ich breche hier meine futurologischen Analysen ab, nicht ohne darauf hinzuweisen, wie sehr diese Wertedimensionen der Entwicklung der Welt ineinander verflochten sind. Freiheit ist sowohl mit Gerechtigkeit als auch mit der Wahrheit auszubalancieren, ebenso autonome Säkularität mit aus ihr aufsteigender Spiritualität. Erst in der Verflechtung verlieren die einzelnen Dimensionen ihre bedrohlichen Seiten und setzen ihre humanisierende Kraft frei. Frieden für die Welt hat eine Chance.

Es ist wohl auch in diesem Kreis nicht erforderlich, diese futurologischen Hauptthemen im Einzelnen einer zweiten theologischen Reflexion zu unterziehen und darauf gestützt konkrete Handlungsoptionen für die Entscheider in Kirche und Welt vorzulegen.

Pastoraltheologische Optionen

Folgerungen sollen allerdings für die künftige Arbeit unserer Pastoraltheologie gewagt werden. Einige herausragende zukünftige Aufgaben zeichnen sich deutlich ab. Auch hier erhebt meine Präsentation keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber auf Zukunftsfähigkeit. Es wird zugleich der Versuch sein anzudenken, welches heute, 40 Jahre nach der Verabschiedung von *Gaudium et spes*, unser fachwissenschaftlicher Beitrag zu einem ernst zu nehmenden „Fortschreiben“ dieser bahnbrechenden Pastoralconstitution sein könnte.

1. Haben wir in der scientific community der Pastoraltheologie heute genug Wissen, um in gleicher Augenhöhe mit den profanen Wissenschaften, die sich mit der Welt und den Menschen befassen, in einen ernst genommenen Dialog eintreten zu können? Wie steht es in unserer Zunft vor allem bei unseren NachwuchswissenschaftlerInnen mit profanwissenschaftlichen Zweitqualifikationen in den zukunftsrelevanten Disziplinen?

2. Welchen Stellenwert nimmt die multidisziplinäre Futurologie in unseren Arbeiten ein? Kennen wir die laufenden Entwicklungen und Trends? Sind wir die Ersten, welche die gewiss anfechtbaren Studien von Matthias Horx und anderen lesen? Beteiligen wir uns selbst an dieser Zukunftsforschung: etwa im Bereich der Gerechtigkeit, der Befreiung von Menschen zur Solidarität durch Heilung der entsolidarisierenden Angst, in der Männer- und Frauenforschung? Interessieren uns die Kinder – genauer die Kehrseite dieses Themas, nämlich das Aussterben von Bevölkerungen? Studieren wir, wie aus der Säkularität Spiritualität erwächst: und welche?

3. Ist unsere Pastoraltheologie eine von anderen theologischen Disziplinen klar unterscheidbare Disziplin? Sehen wir unsere Aufgabe darin, für die heilsgeschichtliche Zukunft kompetent zu sein – und das in enger Anbindung an die Kirche als „Instrument in der Hand des Christus-Orpheus“ zu Gunsten der Eurydike-Menschheit (Rolf Zerfaß²⁸)? Haben wir also eine Theologie der sich ins Morgen hinein entwickelnden Welt, die auch sprachlich vermittelbar ist? Sind wir in der Lage, mögliche, wahrscheinliche und wünschenswerte Zukünfte auszumachen?

4. Da die Entwicklung der Welt und der Kirche nicht auf den Schreibtischen entworfen wird sondern durch reale Praxis geschieht: Wie sieht unsere Zusammenarbeit mit jenen aus, welche die Entscheidungen faktisch zu treffen genötigt sind (und die auch dann über die Zukunft „entscheiden“, wenn sie nicht entscheiden)? Sind wir in der Lage, unsere geistreichen pastoraltheologischen Ideen auch sprachlich so zu formulieren, dass die einfachen Leute in der Kirche, die sich oft mehr im kirchlichen Leben engagieren als wir alle zusammen, uns auch verstehen können?

5. Haben wir die Kompetenz, jenen Entscheidern zuzuarbeiten, die an den Gestaltungsstellen der Welt und der Religionen sitzen, damit ihre Entscheidungen den Weg der Welt in eine gute Zukunft offen halten? Sitzen wir selbst in den einflussreichen Gremien? Arbeiten wir in Regierungskommissionen und in interdisziplinären Denktrüsten auf nationaler und europäischer Ebene mit? Reflektieren wir also auch theoretisch, wie Veränderungen in Gang gesetzt und in Gang gehalten werden – und zwar jene Veränderungen, die wir aus der Perspektive des Evangeliums auch gutheißen können? Mit Karl Rahner formuliert: Könnten wir als Pastoral-

²⁸ Rolf Zerfaß, Ein Lied vom Leben. Orpheus und das Evangelium, in: Miteinander sprechen und handeln. Festschrift für Hellmut Geissner, hrsg. v. E. Slembeck, Frankfurt a. M. 1986, 343-350.

theologInnen so etwas werden wie „Exerzitienmeister“ für die Entscheider in Kirche und Welt, die in futurologischen Exerzitien diesen bei einer geistlich fundierten Entscheidung Unterstützung geben? Haben wir eine taugliche Pastoraltheologie für solche Prozesse zukunftsorientierter Entscheidungsfindungen?

6. Wäre es nicht angemessen, sich solchen facheinschlägigen Detailfragen wenigstens europaweit zu stellen: Was eine stärkere Vernetzung der europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen erforderlich machte? Wäre es in diesem Rahmen nicht sinnvoll, ja geradezu unverzichtbar, ein Europäisches Pastoralinstitut einzurichten mit Schwerpunkt der pastoraltheologischen Arbeit an der Zukunft der Welt, aber natürlich auch einer der Welt dienenden Kirche?

Die Rezeption der Pastoralikonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie

Nicht nur ein schnelles Nachschlagen im Register der von evangelischen Autoren verfassten praktisch-theologischen Lehrbücher, sondern auch deren gründlicheres Studium führt zu einem eindeutigen Befund: Die Pastoralikonstitution des II. Vatikanum wurde und wird im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Praktischen Theologie nicht aufgegriffen; ich vermute sogar, sie wurde und wird hier nicht zur Kenntnis genommen.¹

Dies ist angesichts des Anspruchs des Konzils, dessen ökumenischer Rezeption und der speziellen Bedeutung der Pastoralikonstitution, die z. B. Otto-Hermann Pesch „trotzdem am Ende das gelungenste Dokument des Konzils“² nennt, bemerkenswert und erklärungsbedürftig.

Dazu will ich in einem ersten kurzen Durchgang knapp in Erinnerung rufen, warum der Pastoralikonstitution innerhalb der deutschen katholischen Theologie grundlegende Bedeutung zugeschrieben wird. Vor diesem Hintergrund versuche ich dann die Fragen und Problemstellungen zu skizzieren, die innerhalb der evangelischen Praktischen Theologie in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, also etwa parallel zum Konzil, diskutiert wurden. Eine Erweiterung dieser Perspektive auf die damalige religionssoziologische Forschung erscheint notwendig, insofern deren Befunde und Theorienbildung der praktisch-theologischen Arbeit wichtige Impulse gaben. Hierbei ergeben sich bemerkenswerte Ungleichzeitigkeiten und Differenzen sowohl hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Organisation als auch der materialen Ausarbeitungen der Praktischen Theologie zwischen römisch-katholischen und evangelischen Autoren. Erst so vorbereitet ist es möglich, in einem letzten Durchgang aus heuti-

¹ Die Perspektive der folgenden Ausführungen ist beschränkt auf die zukünftige evangelische Praktische Theologie. In der Diskussion wurden Erweiterungen angemahnt. Norbert Mette und Christoph Lienkamp wiesen darauf hin, dass es innerhalb der evangelischen Sozialethik zu einer stärkeren Rezeption von *Gaudium et spes* kam. Stefanie Klein berichtete von engen ökumenischen Kontakten in der Feministischen Theologie und der Praxis des Weltgebetstags der Frauen. Schließlich wurde das Ausblenden der orthodoxen Theologie moniert. Diese Hinweise zeigen zugleich eine gewisse Beschränktheit der von mir vorgetragenen Perspektive evangelischer Praktischer Theologie und erweisen damit die Notwendigkeit intensiveren Austausches mit der katholischen Pastoraltheologie.

² Otto-Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Antonio Auerio (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 37-79, 70.

ger Sicht nach einem möglichen Anregungspotential der Pastoralkonstitution zu fragen, und zwar in zweifacher Weise: hinsichtlich möglicher Impulse für heutige evangelische Praktische Theologie und zugleich hinsichtlich zu bearbeitender Hindernisse für gemeinsame praktisch-theologische Arbeit. Letzteres erscheint mir deshalb wichtig, da nach wie vor eine zumindest die Arbeit evangelischer Praktischer Theologie behindernde Differenz und Separierung zwischen der Arbeit evangelischer und katholischer Autoren besteht.

1 Die Pastoralkonstitution als „pastoraler“ Meilenstein

Die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die katholische Praktische Theologie (oder besser: Pastoraltheologie?) ist für den Außenstehenden nicht einfach zu erfassen:

1.1 Auf der einen Seite scheint ihr Gewicht für die akademische Konzeptionsentwicklung nicht sehr groß zu sein. Wichtige Impulse für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie wie die materiale Ausarbeitung der Praktischen Theologie durch das fünfbandige „Handbuch der Pastoraltheologie“ beginnen bereits vor der Abfassung der Pastoralkonstitution (1964). Auch die Anfang der sechziger Jahre entstehenden vielfältigen pastoraltheologischen Konzeptionen, wie die von Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Karl Rahner u. v. a.³ gehören zwar ins Umfeld von *Gaudium et spes*, können aber schon aus zeitlichen Gründen nicht als Folge bezeichnet werden. Interessanterweise kommt dann auch Norbert Mette bei seiner Vorstellung der katholischen Praktischen Theologie innerhalb eines von zwei evangelischen Herausgebern initiierten Überblickswerks zur Geschichte der Praktischen Theologie ohne materialen Verweis auf das Konzilsdokument aus. Ein ähnlicher Befund begegnet auch bei dem positionell ganz anders ausgerichteten Daniel Bourgeois. Zwar zitiert er in seinem Lehrbuch „Die Pastoral der Kirche“ vielfach die Pastoralkonstitution – interessanterweise aber nicht die wiederum für Mette zentralen Artikel 1 und 4⁴ –, doch ist für ihn *Lumen Gentium* der „wichtigste(...) Text des II. Vatikanischen Konzils“⁵. Von daher empfiehlt er auch – entsprechend der Kirchendefinition von *Lumen Gentium* 1 – „pastoral“ um „sakramental“ zu ergänzen bzw. dadurch zu präzisieren.⁶

1.2 Auf der anderen Seite ist bei Durchsicht von Literatur zur Rezeption des II. Vatikanum die herausgehobene Stellung der Pastoralkonstitution im allgemein theologischen Zusammenhang unübersehbar. Nach dem

³ S. die ausführliche Aufzählung bei Norbert Mette, *Praktische Theologie in der katholischen Theologie*, in: Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck (Hgg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 1999/2000, 531-563, 547f.

⁴ Norbert Mette, *Gaudium et spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*, in: *MThZ* 54 (2003), 114-126, 122-124.

⁵ Daniel Bourgeois, *Die Pastoral der Kirche*, Paderborn 2004, 36 (Lugano 1996).

⁶ A.a.O., 37.

bereits zitierten Pesch kommt in diesem Dokument das Konzil zum „eigentlichen Thema“⁷. Immer wieder wird die neue begriffliche Bestimmung von „pastoral“ hervorgehoben, die nicht mehr auf die an der Umsetzung dogmatischer Vorgaben ausgerichtete Berufsausübung der Kleiner beschränkt bleibt sondern umfassend den Auftrag der Kirche erfasst, „dort zu sein und zu wirken, wo Gott ist und wirkt, nämlich wo die Menschen sind und für sie da zu sein, und so Gott die Ehre zu geben“.⁸

Dies spiegelt sich inhaltlich in dem Bemühen wider, die früher lehramtlich betonte Kluft zwischen der „Welt“ und der Kirche zu überwinden. Vorbereitet war dies bereits in der Eröffnungsrede zum Konzil von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962, nach der es nicht – wie noch im Vatikanum I – primär um die Verurteilung von Irrtümern sondern um eine Zuwendung zur Welt („aggiornamento“) gehen sollte.

Die Brisanz dieser Ausrichtung ist nur vor den langwierigen und mit großer Schärfe verfochtenen Auseinandersetzungen des Papsttums mit der sog. „Moderne“ (Stichwort: Modernisteneid) und der schroffen Ablehnung der Ökumene (etwa in *Mortalium animos* oder *Humanae generis*)⁹ zu verstehen. Ein auch gattungsmäßiger Ausdruck der Innovation wurde durch die „Pastoralkonstitution“ selbst dokumentiert, eine neue Form konziliarer Verlautbarung, die durchaus Konsequenzen für spätere päpstliche Verlautbarungen hatte.¹⁰

1.3 Im Einzelnen werden als weiterführend dann vor allem die Hinweise zum Pazifismus genannt.

Allerdings sind die Ausführungen im materialen Problemen gewidmeten zweiten Teil nicht nur hinsichtlich ihrer mangelnden Verbindung zum grundlegenden ersten Teil teilweise problematisch, sondern auch das nicht geglückte Bemühen, „in Kombination von Schöpfungstheologie und Christologie eine theologische Anthropologie und Gesellschaftstheorie zu entwickeln“,¹¹ führt zu problematischen inhaltlichen Aussagen. Besonders die Äußerungen zu Familie und Ehe können als Auftakt zu späteren lehramtlichen Äußerungen zur Sexualethik verstanden werden, die nicht nur zu einer tiefen Entfremdung vieler Katholiken in West- und Mitteleuropa von ihrer Kirche geführt haben, sondern zugleich von keiner anderen christlichen Kirche mitgetragen werden.

Ein genauerer Einblick in die komplizierte und konfliktreiche Entstehungsgeschichte des Textes¹² erklärt manches hiervon.

⁷ Pesch, a.a.O., 69.

⁸ Mette, Gaudium, 115.

⁹ S. insgesamt den guten Überblick bei Peter Neuner, Das Konzil und die Ökumene, in: MThZ 54 (2003), 141-155.

¹⁰ Hierauf weist z. B. hin Karl Lehmann, Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio Auerio (Hrsg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 95-110, 109.

¹¹ Mette, Gaudium, 119.

¹² S. Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK.E III (1968), 242-278, bzw. 592.

1.4 Insgesamt fällt bei einer hier nur sehr oberflächlich und exemplarisch angedeuteten Durchsicht von Arbeiten zur späteren Rezeption auf, dass die grundsätzlichen ekklesiologischen und systematisch-theologischen Einsichten bei weitem stärker hervorgehoben werden als die praktisch-theologischen. So resümiert der bereits zitierte Mette: „Abschied nehmen von einer sich als Heilsinstitution exklusiv und selbstgenügsam verstehenden Kirche und einer nur mit ewigen Wahrheiten befassten Theologie, entschlossene Hinwendung zu der heutigen Welt und ihren Herausforderungen als der (sc. im Original unterstrichen, C.G.) Tagesordnung christlich-kirchlichen Handelns und theologischer Reflexion und damit auch Mut zum Risiko des Vorläufigen und Konkreten, so lässt sich die programmatische Stoßrichtung der Pastoralkonstitution umreißen.“¹³

1.5 Sehr viel größer war wohl die praktisch-theologische Wirkung des ersten auf dem Konzil beschlossenen Dokuments, von *Sacrosanctum Concilium*.¹⁴ Die hiervon ausgehenden Impulse vor allem hinsichtlich der Beteiligung der den Gottesdienst gemeinsam Feiernden reichen bis ins erste Kriterium des in den meisten deutschen evangelischen Gemeinden seit 1999 bzw. 2000 in sonntäglichem Gebrauch stehenden Evangelischen Gottesdienstbuchs: „Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.“¹⁵

Die ungleichmäßige Rezeption der beiden praktisch-theologisch wichtigen Konzilsdokumente in der evangelischen Praktischen Theologie ist nur von der unterschiedlichen Entwicklung der praktisch-theologischen Subdisziplinen zu verstehen.

2 Praktische Theologie in den sechziger Jahren

2.1 Die sechziger Jahre markieren gewichtige Einschnitte innerhalb der evangelischen Theologie. Schon äußerlich weisen einige Todesfälle hierauf hin:

Der wohl die deutschsprachige akademische Theologie in der Nachkriegszeit am nachhaltigsten – nicht zuletzt durch entsprechende Lehrstuhlbesetzungen – prägende Schweizer Theologe Karl Barth stirbt 1968.¹⁶ Erst kurz davor, 1967, war der die Position der evangelischen Kirche in der deutschen Öffentlichkeit bestimmende Berliner Bischof Otto Dibelius verstorben.

¹³ Mette, *Gaudium*, 122.

¹⁴ Vgl. Christian Grethlein, Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht. Eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche, in: *HID* 57 (2003), 297-303.

¹⁵ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hrsg. v. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rats von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999, 15.

¹⁶ Zu dessen Anteilnahme am II. Vatikanum s. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 497-503.

Damit begann bzw. ging zugleich der Abschied von den theologischen und kirchenpolitischen Positionen einher, die, im Kirchenkampf beginnend, die Position evangelischer Theologie und Kirche nachhaltig prägten. Vor allem allgemeine Entwicklungen, die anfangs tastend mit „Säkularisierung“ benannt wurden, in größerem Abstand wohl aber zutreffender als „Transformationsprozesse“ zu beschreiben sind, reduzierten die Plausibilität der Barth'schen Neo-Orthodoxie bzw. des Dibelius'schen Machtanspruchs von Kirche.

Ebenfalls verlor die bereits 1941 von Rudolf Bultmann ausgelöste Diskussion¹⁷ um die sog. „Entmythologisierung“ an Gewicht, ohne dass aber die hier thematisierten Fragen abschließend gelöst worden wären.

Versuche, durch neue hermeneutische Impulse, etwa aus der Kritischen Theorie, das dialektisch-theologische Anliegen zu retten, konnten sich langfristig nicht durchsetzen. Besonderes Aufsehen, vielleicht mehr in den USA als in Deutschland, erzielte hier die „Theologie der Hoffnung“ Jürgen Moltmanns (1964).

2.2 Unter der Ägide der Barth'schen Theologie, aber auch teilweise durch die starke Betonung der neutestamentlichen Exegese, deren Anspruch bis zur Predigt reichte, war es zu einer Art „Dornröschenschlaf“ der letztmalig am Ende der Weimarer Republik blühenden jüngsten theologischen Disziplin gekommen.¹⁸ Dies war durch die Orientierung der evangelischen Theologie am „Wort Gottes“ bedingt, die die programmatische Ausblendung der empirischen Dimension – bzw. eine existentialhermeneutisch festgestellten Anthropologie – nach sich zog.

Für die evangelische Praktische Theologie eröffnete der Rückzug der theologischen Großtheorien von Barth und Bultmann einen Freiraum und der Rückgang kirchlicher Einflussmöglichkeiten in der ersten Hälfte der sechziger Jahre gab wichtige Impulse, insofern bisher Selbstverständliches fraglich wurde und die Notwendigkeit einer kirchlichen Reaktion auf die gesellschaftlichen Veränderungen unabweisbar erschien.

Vor allem Impulse aus den USA brachen in den einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen dogmatische Verkrustungen auf und setzten mittelfristig die Aufgabe wissenschaftstheoretischer Verständigung über das Verhältnis der Praktischen Theologie zu den sog. „Handlungs- bzw. Erfahrungswissenschaften“ auf die Tagesordnung.

Allerdings benötigte dieser neue Aufschwung einige Zeit und ist, ohne dass direkte Verbindungen zur Pastoralkonstitution erkennbar wären, in seinen tastenden Anfängen durchaus deren programmatischen Forderungen etwa nach dem Erkennen der „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et spes* 4) vergleichbar, die ohne methodologische Fundierung blieben.

¹⁷ Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: ders., Offenbarung und Heilsgeschehen, Tübingen 1941, 27-69.

¹⁸ Einen ersten Überblick über die Entwicklung der Praktischen Theologie im allgemeinen kulturellen Kontext geben Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck, Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, in: dies., Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999/2000, 1-65.

2.2.1 So prägte Ernst Lange ab 1965 den schillernden Begriff der „homiletischen Situation“¹⁹, um die besonderen Herausforderungen der jeweiligen allgemeinen Situation für die Predigt auch didaktisch zu erfassen. Diese wesentlich auf Einsichten aus der Ökumenischen Bewegung, konkret auf Erfahrungen in der „East Harlem Protestant Parish“, zurückgehende Orientierung am Vorfindlichen findet sich auch in Langes Projekt einer „Theorie kirchlichen Handelns“²⁰, einer Praktischen Theologie in nuce.

2.2.2 Auch auf dem Gebiet des Religionsunterrichts wurden die Defizite einer exklusiv und deduktiv theologisch argumentierenden Konzeptionsbildung unübersehbar. Die durch die Göttinger Antrittsvorlesung Heinrich Roths eingeleitete „realistische Wende der Pädagogischen Forschung“²¹ erwies die seit Ende der fünfziger Jahre präsentierten Vorschläge einer hermeneutisch im Überlieferungsbegriff fundierten Begründung des Religionsunterrichts als unzureichend. Die Probleme der Heranwachsenden traten, befördert durch Impulse der aus den USA kommenden Curriculum-Theorie sowie handlungswissenschaftlicher Ansätze, in den Vordergrund und schienen jedenfalls teilweise die bisherige Mittelpunktstellung der Bibel abzulösen.²²

2.2.3 Am stärksten waren die Einflüsse aus den USA wohl in der Seelsorge. Deren Orientierung am Verkündigungsparadigma, wie sie etwa Eduard Thurneysen stringent ausgearbeitet hatte,²³ konnte weder den Ort der Psychologie zufriedenstellend klären noch Kriterien für den Umgang mit deren Methoden an die Hand geben.

Hier wirkten die Pastoral Counseling-Kurse befreiend.²⁴ Ausgehend von einem positiven Menschenbild wurde versucht, zur Befreiung der Menschen von ihren mannigfaltigen Fesseln beizutragen. Auch die klassischen psychoanalytischen Theorien fanden jetzt verstärkt Aufnahme und führten zu einer ausgeprägten psychologischen Fachlichkeit in der kirchlichen Seelsorge.

¹⁹ Gesammelt hat diese zwischen 1965 und 1968 meist im Zusammenhang der „Predigtstudien“ entstandenen Arbeiten Rüdiger Schloz in dem von ihm herausgegebenen Band: Ernst Lange, Predigen als Beruf, München 1976 u. ö.

²⁰ Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hrsg. v. Rüdiger Schloz, München.

²¹ Veröffentlicht in: Neue Sammlung 2 (1962), 481-490. Vgl. Klaus Wegenast, Die empirische Wende in der Religionspädagogik, in: EvErz 20 (1968), 111-125.

²² Einen grundlegenden, meist aber nur vergrößert aufgenommenen Impuls gab 1966 Hans-Bernhard Kaufmann, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? Thesen zur Diskussion um den problemorientierten Unterricht, abgedruckt in: ders. (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Unterricht, Frankfurt a. M. 1973, 23-27.

²³ Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946.

²⁴ Literarisch stellte dieses Konzept wirkungsvoll die Übersetzung von Howard Clinebell, Basic Types of Pastoral Counseling, Nashville 1966 vor: Modelle beratender Seelsorge, München 1971 u. ö.

2.2.4 Interessanterweise kann man für die Liturgik am wenigstens einen solchen Aufbruch feststellen. Die in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre in den deutschen Landeskirchen der VELKD und EKV eingeführte sog. „Agende 1“²⁵ (einschließlich des damit zusammenhängenden Evangelischen Kirchengesangbuchs) befand sich aber unübersehbar in mehrfacher Spannung zu den rituellen Bedürfnissen der Mehrheit der Evangelischen. Allein es fehlte an einem Konzept, um den Rückgang des sonntäglichen Kirchgangs nicht nur als Abbruch wahrzunehmen. Seit dem Ende der sechziger Jahre begannen in der ortsgemeindlichen und überparochialen (Kirchentag!) Praxis vielfältige liturgische Experimente um sich zu greifen, um die Attraktivität der evangelischen Gottesdienste zu steigern.

Erst das sog. „Strukturpapier“²⁶ der Lutherischen Liturgischen Konferenz gab mit dem Konzept einer Grundstruktur bei gleichzeitiger „Schmiegsamkeit“ der liturgischen Ausgestaltung einen konzeptionellen Rahmen in die Hand, der allerdings erst über zwanzig Jahre später agendarische Konsequenzen zeitigte.

Hier sind, ohne dass dies bisher – wegen der unbefriedigenden Archivsituation – belegt werden kann, am ehesten und umfassendsten Einflüsse des II. Vatikanum, nämlich von *Sacrosanctum Concilium*, zu vermuten.

2.5 1966 stellte dann die Gründung der Zeitschrift *Theologia Practica* (mittlerweile *Praktische Theologie*) durch den Mainzer Praktologen Gert Otto einen wichtigen Schritt zu einer wissenschaftstheoretischen Klärung des Selbstverständnisses von Praktischer Theologie nach der Dominanz der dialektischen Theologie dar. Die Frankfurter Kritische Theorie diente ihm als hermeneutisches Instrumentarium, um den vermissten Gegenwartsbezug zu erreichen. Nicht zuletzt die religionskritische Position Ottos und vor allem seines Schülers Bernd Päsche ließen engen Kontakt zur Soziologie, nicht aber zur Katholischen Theologie oder gar Kirche erkennen. Eine den Begriff „Religion“ in aufgeklärter Weise nur für ihre Spielart des Protestantismus in Anspruch nehmende Praktische Theologie nahm hier ihren Anfang.

2.6 Zusammenfassend wird deutlich, dass es zwar auch innerhalb der Evangelischen Theologie in den sechziger Jahren zu einem praktisch-theologischen Aufbruch kommt. War in der Pastoralkonstitution die Ausarbeitung eines Kirchenverständnisses zielführend, so trat in der evangelischen Praktischen Theologie (und in langsam wieder erstarkenden, an den Kulturprotestantismus anknüpfenden systematisch-theologischen Arbeiten) die Kirche in den Hintergrund. Während hier der Rückzug theologischer Großtheorien einen Raum für empirische und – nach einer

²⁵ S. als kurzen Überblick Christian Grethlein, *Abriss der Liturgik*, Gütersloh 1989, 114-147.

²⁶ Diese 1974 erstmals vorgestellte Denkschrift der Konferenz findet sich neben Anwendungsempfehlungen in: Herwarth v. Schade / Frieder Schulz (Hgg.): *Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe*, Hamburg 1979.

handlungswissenschaftlich orientierten Phase²⁷ – vornehmlich an der Wahrnehmung interessierte Forschung eröffnete, war in der katholischen Theologie die Öffnung des Lehramts für die „Welt“ (aggiornamento) ein Impuls für die Neubestimmung von „pastoral“, wozu unstrittig neben der Bedeutung empirischer Forschung die Orientierung an der kirchlichen Lehre gehörte. Das Thema war hier die mögliche Verbindung von kirchlicher Lehre und „Zeichen der Zeit“.

Von daher sind gewisse Parallelen zwischen evangelischer und katholischer Praktischer Theologie in den sechziger Jahren unübersehbar, zugleich aber in der Bedeutung von Kirche und ihrer Lehre erhebliche Unterschiede. Auf evangelischer Seite führte der Drang, sich von dialektisch-theologischen Verkündigungszwängen zu lösen, zu direkten Kontakten zu und hermeneutischen Übernahmen von außertheologischen Wissenschaften. Religionssoziologische Impulse weiteten – in Verbindung mit der offensichtlichen Marginalisierung von Kirche als Organisation bei gleichzeitig vermehrtem öffentlichen Interesse an „Religion“ – dabei den Forschungsgegenstand über die Grenzen der organisierten Kirchen hinaus, die Entwicklung zu einem kulturwissenschaftlichen Selbstverständnis Praktischer Theologie bahnte sich an.²⁸

3 Religionssoziologische Aufbrüche

Zumindest in der Rückschau erscheinen die seit dem Ende der fünfziger Jahre auftretenden religionssoziologischen Deutungsversuche der Veränderungen des Stellenwertes von Kirche in der bundesrepublikanischen Gesellschaft als wichtige Voraussetzungen für die eben skizzierte und im weiteren fortgeführte Entwicklung von evangelischer Praktischer Theologie und dann auch evangelischer Kirche.

3.1 Schon die ersten kirchensoziologischen Studien nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ergaben eine deutliche Diskrepanz zwischen kirchlichen Normen und tatsächlichem Verhalten der evangelischen Kirchenmitglieder. Reinhard Köster konstatierte darüber hinaus bereits 1959, dass die „Forcierung der Normen ... nicht zu deren Erfüllung durch einen größeren Kreis, sondern zur vollkommeneren Erfüllung in einem sich verengenden Kreis von Kirchentreuen“ führt.²⁹ Religionssoziologisch führte dann Joachim Matthes in seiner These von der „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ diese und andere Beobachtungen systematisch aus, wobei er vor allem die Milieu-Verengung der Ortsgemeinden anschaulich

²⁷ Grundlegend Karl-Fritz Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München 1977.

²⁸ S. exemplarisch Wilhelm Gräb, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998 (kritisch hierzu: Michael Meyer-Blanck, Religion ohne Kirche – religionslose Kirche? Zu Wilhelm Gräbs Praktischer Theologie, in: ThR 66 [2001], 131-135).

²⁹ Reinhard Köster, Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer großstädtischen evangelischen Kirchengemeinde, Stuttgart 1959, 107.

erklärte.³⁰ Hier beginnt – wieder – ins Bewusstsein zu treten, dass religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen auch soziale, psychologische und kulturelle Kontexte haben, die von deren theologisch deduktiver Beurteilung nicht erfasst werden.

Seitdem votiert der Hauptstrom evangelischer Praktischer Theologie für eine integrative Option hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und „Welt“, wobei diese meist unter dem Begriff „Kultur“ in den Blick kommt. Lediglich am Rand akademischer Praktischer Theologie begegnen in evangelikalen Kreisen Modelle einer Diastase.³¹

3.2 Einen wichtigen forschungsstrategisch bedeutsamen Schritt stellt Thomas Luckmanns Kritik an der von ihm als „kirchengemeindesoziologisch im engeren Sinn des Wortes“³² bezeichneten Forschung dar. Die hier festgestellte Marginalisierung der traditionellen Kirchlichkeit bedarf nach ihm einer soziologischen Aufklärung, die nach dem „Sinnzusammenhang der jetzt gültigen oder gültig werdenden symbolischen Realität“ fragt,³³ also über die Rezeption der traditionellen kirchlichen Normen hinausgeht und einer allgemein wissenssoziologischen Perspektive öffnet.

Die damit verbundene Funktionalisierung des Religionsverständnisses ermöglicht heuristisch eine erhebliche Horzonterweiterung über die kirchliche Organisation hinaus.

3.3 Diese Ansätze wurden in der Praktischen Theologie in den sechziger und darauf folgenden Jahren vielfältig aufgegriffen und führten – in Verbindung mit der Befreiung aus dem Verkündigungs-Korsett der dialektischen Theologie – dazu, dass das Thema Kirche zunehmend weniger Beachtung fand. Dass dadurch auch die Pastorkonstitution des II. Vatikanum, die sich gerade die Stellung der Kirche in der Welt heute zum Thema gemacht hatte, kein Interesse fand, ist leicht erklärbar.

Vielleicht lässt sich aus dieser Differenz zwischen evangelischer und katholischer Praktischer Theologie jedenfalls teilweise deren jeweils unterschiedliche Organisationsform erklären. Während sich auf katholischer Seite – fundiert durch Herkommen und auch konziliare Entscheidungen – mit dem kirchlichen Handeln unmittelbar verbundene (im evangelischen Verständnis) praktisch-theologische Disziplinen, nämlich vor allem Kirchenrecht und Liturgiewissenschaften, als eigenständig etablierten, blieben sie im Bereich evangelischer Theologie Subdisziplinen. Allerdings zeigen sich in beiden Formen der Praktischen Theologie zunehmend Bemü-

³⁰ Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

³¹ Z. B. Michael Herbst, *Gemeindeaufbau im 21. Jahrhundert*, in: Georg Lämmlin / Stefan Scholpp (Hgg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 2001, 369-387.

³² Thomas Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, in: *KZSS* 12 (1960), 315-326, 316.

³³ A.a.O., 326.

hungen, die herkömmliche sektorale Gliederung zugunsten perspektivischer Differenzierungen zu überwinden.³⁴

4 *Gaudium et spes* als Herausforderung und Problem für evangelische Praktische Theologie

Die Pastoralkonstitution wurde – wie eingangs erwähnt – faktisch in der evangelischen Praktischen Theologie nicht rezipiert. Dies ist – ich konnte das hoffentlich zeigen – weitgehend aus der damaligen Lage der Praktischen Theologie her zu erklären.

Diese Ignoranz muss aber nicht das letzte Wort sein. Die nach meiner Wahrnehmung keineswegs konfliktfreien Reflexionen der Dokumente des II. Vatikanum anlässlich ihres 40. Jahrestages bieten die Chance, sich heute auch auf evangelischer Seite Impulse geben zu lassen und damit Einseitigkeiten zu überwinden, wobei die dazwischen liegende Zeit manches an Anregungspotenzial wie auch an Problemen vielleicht schärfer erkennen lässt.

Zugleich kann aber nicht verschwiegen werden, dass auch die Pastoralkonstitution vor allem in ihrem ekklesiologischen Begründungszusammenhang Ansichten enthält, die ihre Rezeption als ganzem Text innerhalb evangelischer Theologie sehr schwierig machen.

4.1 Selbstkritisch muss man als evangelischer Praktischer Theologe im Rückblick auf die konfessionell unterschiedlichen Entwicklungen des Fachs seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mindestens zwei Defizite konstatieren:

Während die Pastoralkonstitution – und ihre gesamttheologische Rezeption zeigt dies deutlich – einen gesamttheologischen Horizont anspricht, sind Tendenzen zur Isolation der Praktischen Theologie von den anderen theologischen Disziplinen auf evangelischer Seite unübersehbar. Gerade die kulturhermeneutische Option nicht weniger evangelischer Praktischer Theologen hat als Preis ein – vorsichtig ausgedrückt – lehrmäßiges Defizit. Kontextualitätstheoretisch³⁵ formuliert: Die Gegenläufigkeit der Kommunikation des Evangeliums zu allgemein kulturellen Entwicklungen (Kontrakulturalität) droht in der Bemühung um Kontextualisierung im engeren Sinne aufzugehen. Die durch systematische und historische (einschließlich biblische) Theologie unabweisbare Differenz zwischen Evangelium und der jeweiligen kulturellen Formation gerät aus dem Blick. Dadurch

³⁴ S. vor allem Gert Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986, und – unter Bezug auf Seward Hiltner: Rolf Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: Ferdinand Klostermann / Rolf Zerfaß (Hgg.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, 164-177.

³⁵ Ich nehme hier die für die Praktische Theologie als ganze brauchbare Kontextualitätshermeneutik der Erklärung (des Lutherischen Weltbundes) von Nairobi über Gottesdienst und Kultur „Herausforderungen und Möglichkeiten unserer Zeit“ (1996) auf [abgedruckt in: Anita Stauffer (Hrsg.), *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt*, Genf 1996 / Hannover 1997, 29-35].

droht die Konstruktion bzw. Affirmation einer zwar zivilreligiös funktionalen Religion, deren kritisches Potenzial hinsichtlich sowohl der Biografiearbeit der Einzelnen als auch der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung neutralisiert ist.

Vor allem das weitgehende Fehlen der Option für die Armen bei gleichzeitiger unreflektierter Orientierung am bildungsbürgerlichen Mittelstand (und den hierzu gehörigen, manchmal zu Eskapismus neigenden Heranwachsenden) zeigt, dass dies zur Blickverengung führt. Die in der Pastoralkonstitution angelegte und in späteren lehramtlichen Schreiben teilweise noch verstärkte sozialetische Option stellt ein dringendes Desiderat heutiger evangelischer Praktischer Theologie dar. Konkret für die praktisch-theologische Arbeit bedeutet dies z. B., dass die bisher fast vollständig an Fachhochschulstudiengänge ausgelagerte praktisch-theologische Disziplin der Diakonie nicht nur in ihrer sektoralen Bedeutung sondern auch als Grunddimension jeder praktisch-theologischen Arbeit, auch an der Universität, entdeckt und profiliert werden muss.

Das hier bestehende, bedauerliche Defizit evangelischer Praktischer Theologie hängt auch mit der recht einseitigen Konzentration auf die in Deutschland gegebene besondere institutionelle Konstitution von Kirche und Diakonie bzw. der einseitigen Übernahme bestimmter Impulse vor allem aus den USA zusammen. Demgegenüber ist die Pastoralkonstitution das Dokument einer zumindest ansatzweise dem Weltganzen verpflichteten Kirche, die um die Grundoption des Evangeliums für die Armen weiß.

Die Pastoralkonstitution macht – und dies wird auch vielfach von katholischen Autoren angemerkt – auch bei beiden konfessionellen Spielarten der Praktischen Theologie auf Desiderate aufmerksam. Die Rede von den „Zeichen der Zeit“ wirft die immer noch nicht hinreichend bearbeitete Aufgabe einer praktisch-theologischen Hermeneutik auf. Der hier zu gehende Weg muss zwischen modischer Anpasstheit, subjektiver Beliebigkeit und deduktiver Doktrination gegenwartsbezogen, traditionsbewusst und zukunfts offen beschrritten werden. Vor allem auf methodologischem Gebiet ist hierbei schon vieles erprobt worden, eine dann nicht zuletzt auch in Aus- und Fortbildung lehrbare praktisch-theologische Hermeneutik ist aber immer noch ein Desiderat, an dem gemeinsame Arbeit die Aussicht auf Erfolg steigern könnte. Aus reformatorischer Sicht wird dabei der biblischen Perspektive besondere Bedeutung für die Wahrnehmung der Wirklichkeit zukommen; eine hermeneutisch reflektierte Kooperation von Praktischer und biblischer Theologie erscheint von daher ein wichtiges Forschungsgebiet.³⁶

4.2 Allerdings macht *Gaudium et spes* die Lektüre für evangelische Praktische Theologen nicht einfach. Und ich meine hier nicht zuerst die manchmal umständliche Sprache oder die literarkritisch erklärbaren Holprigkeiten, wie sie offensichtlich bei Konsenspapieren unvermeidlich sind.

³⁶ S. Helmuth Schwier, Praktische Theologie und Bibel, in: EvTh 61 (2001), 340-353.

Inhaltlich gravierender sind der immer wieder durchscheinende exklusive Anspruch des Konzils bzw. der durch es vertretenen Kirche sowie – eng damit zusammenhängend – die nicht thematisierte Selektivität der biblischen Bezüge. Gerade angesichts des Bemühens um einen weiten Horizont wirken ekklesiologische Unterscheidungen zwischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaften (Art. 40) biblisch-theologisch unterbestimmt – und dies von späteren Verlautbarungen wie *Dominus Iesus* aus gesehen in verstärkter Weise. Auch die statische Rede vom „göttlichen Gesetz“ (42) impliziert eine Ontologie, die weder dem pluriformen biblischen Befund entspricht noch einen Anschluss an die gegenwärtige Lebenswelt ermöglicht.

Der in den verschiedenen ekklesiologischen Bildern des Neuen Testaments zum Ausdruck kommende Pluralismus hinsichtlich der Möglichkeit, Mt. 28, 18f. zu entsprechen, wird nicht einmal ansatzweise eingeholt. Dies ist bedauerlich – und zeigt, soweit ich sehen kann, auch eine problematische Spaltung zwischen dem Gros zumindest der Katholiken in Deutschland sowie ihrer ökumenischen Praxis vor Ort und der Auffassung des römischen Lehramts.



Faded, illegible text in the upper section of the page.

Aus den Workshops

Faded, illegible text in the lower section of the page, likely containing workshop content.

1 Thesen

1. Auch wenn der **Begriff „Reich Gottes“** explizit nur wenig verwendet wird, bildet er von der Sache her den **hermeneutischen Schlüssel** zum Verständnis der Pastoralkonstitution. Wie durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt wird, hat das Konzil eine folgenreiche Veränderung in der Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs innerhalb der katholischen Theologie initiiert.

2. Als **wichtige Aspekte** für die Rede vom „Reich Gottes“ erweisen sich dem zentralen Abschnitt 39 („Die neue Erde und der neue Himmel“) zufolge:

- Gott bereitet „eine neue Wohnstätte und eine neue Erde..., auf der die Gerechtigkeit wohnt“.
- Die „ganze Schöpfung, die Gott um des Menschen willen schuf, wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit sein“.
- Die „Erwartung der neuen Erde“ darf „die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen“.
- „Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung.“
- Es ist, bzw. wird sein, „das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“.

3. „Dieses Reich ... leuchtet **im Wort, im Werk und in der Gegenwart** Christi den Menschen auf“ (LG 5). In Jesus Christus, dem „neuen Menschen“ (GS 22), ist dem christlichen Glauben entsprechend unüberbietbar offenbar geworden, wozu Gott den Menschen – und zwar alle Menschen – berufen hat.

4. Die göttliche Berufung des Menschen hat eine **individuelle (GS I, 1. Kap.) und eine soziale (GS I, 2. Kap.) Seite**. Zur letzteren heißt es: „Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden (Verweis auf Johannes XXIII, *Pacem in Terris*). Um dies zu verwirklichen, sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst notwendig“ (GS 26). Die Pastoralkonstitution postuliert eine **universale Solidarität**: „Heute ganz besonders sind wir dringend verpflicht-

tet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen." (GS 27; vgl. auch 30).

5. **Ziel** kirchlichen Strebens ist „die **Ankunft des Reiches Gottes**“ und die „Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“ (GS 45). Bei der Erfüllung ihrer Sendung, „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich“ zu offenbaren und zu verwirklichen (ebd.), muss die Kirche aufmerksam sein für die „**Zeichen der Zeit**“ (GS 4) und das **Wirken des Heiligen Geistes** in der Welt, so dass sie auch von dort aus immer neu zu lernen hat.

6. Die **Berufung** der Menschen zur je eigenen Vervollkommnung und zur Mehrung des Gemeinwohls **realisiert sich in den verschiedensten Bereichen** menschlichen Zusammenlebens, angefangen von Ehe und Familie, über Kultur, Wirtschaft und Politik, bis hin zu den globalen Zusammenhängen. Dabei gilt: „Wer immer im Gehorsam gegen Christus das Reich Gottes sucht, der stärkt und läutert dadurch seine Liebesgesinnung, um allen seinen Brüdern [s. und Schwestern] zu helfen und unter dem Antrieb der göttlichen Liebe das, was die Gerechtigkeit verlangt, zur vollen Verwirklichung zu führen“ (GS 72).

7. Der **Suche nach dem Reich Gottes** die **Priorität beizumessen** (vgl. Mt 6,33), impliziert (vgl. GS 92)

- innerkirchlich die Anerkennung und Ernstnahme der Verantwortung aller Christen und Christinnen für die Sendung der Kirche,
- ökumenisch das konsequente Anzielen der Einheit der Kirchen, um gemeinsam glaubwürdig der Menschheit dienen zu können,
- den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Angehörigen aller Religionen und
- den Dialog mit allen Menschen, „die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen“ (ebd.), selbst wenn sie „Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen“ (ebd.).

„Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3).

2 Anregungen zur Diskussion

1. Die Reich-Gottes-Perspektive von *Gaudium et spes* in ihrer evangeliumsgemäßen Doppelstruktur von Zuspruch („Wirken des Geistes“) und Anspruch („Zeichen der Zeit“) fordern Spiritualität und Diakonie/Koinonia gleichermaßen heraus.

Wie sieht eine *christliche (katholische) Identität im Horizont der Reich-Gottes-Perspektive* unter den Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft und Gegenwartskirche aus?

2. GS hat zur Konkretisierung der Berufung der Menschen im Horizont des Reiches Gottes verschiedene Bereiche menschlichen Zusammenlebens herausgestellt, so Ehe und Familie, Krieg und Frieden, Wirtschaft und Politik...
Sind das noch die entscheidenden Felder? Zeigen sie sich modifiziert oder sind seither andere Bereiche zugewachsen?
3. GS vertritt das *Verständnis einer tätigen Reich-Gottes-Erwartung* als angemessene, ekklesiologisch und eschatologisch folgenreiche Bestimmung des Glaubens im Horizont des kommenden Gottesreichs.
Wie stellt sich vor diesem Hintergrund der *Trend einer zunehmenden Spiritualisierung* gerade des Glaubens Jugendlicher (z.B. Weltjugendtage, neue religiöse Bewegungen etc.) dar?
4. Schließlich lohnt sich, die *großen praktisch-theologischen Entwürfe* handlungswissenschaftlicher und wahrnehmungswissenschaftlicher Ausrichtung auf ihre *Reichweite und Grenzen unter der Reich-Gottes-Perspektive* von *Gaudium et spes* hin zu befragen.

3 Diskussion

Nach einer kurzen Einführung in die vorbereiteten Thesen und die Anregungen zur Diskussion konzentrierte sich die Arbeit im Workshop zunächst auf die kritische Re-Konstruktion des Reich-Gottes-Begriffs von *Gaudium et spes* angesichts gegenwärtiger kirchlicher, gesellschaftlicher und globaler Herausforderungen. Anschließend waren Felder der Berufung der Menschen im Horizont des Reiches Gottes, die GS anspricht, vor allem Ehe und Familie, Thema.

Splitter der Diskussion werden abschließend vorgestellt:

- Das Thema „Reich Gottes“ muss zunehmend in Theologie und Kirche wieder „hoffähig“ werden, nachdem lange, vielerorts auch gegenwärtig, Kirche im Zentrum des Interesses gestanden hat, gelegentlich Kirche und Reich Gottes gar identifiziert wurden. Die Bezugsgröße für theologisches Denken und kirchliches Handeln muss mit *Gaudium et spes* das Reich Gottes sein.
- Die neue ekklesiologische Perspektive von GS sieht Kirche im Dienst des Reiches Gottes und Arme als seine „Bauleute“.
- Das Selbstverständnis von Gruppen als Begegnungs- und Solidaritätsräumen und Gemeinde als Lebensraum, wo punktuell und situativ (P. Hoffmann) Reich-Gottes-Erfahrungen gemacht werden können, folgen der Rezeption der Reich-Gottes-Theologie von *Gaudium et spes*.
- Reich Gottes ist nicht „lokal“ zu denken, vielmehr in Momenten des Sich-Ereignens.
- Rezeption der Reich-Gottes-Theologie in der neutestamentlichen Exegese leisten nachkonziliar besonders R. Schnackenburg und H. Merkley, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft.

- Reich-Gottes-Gleichnisse und die eschatologischen Bilder bei Jes 11,6 vom „Wolf und Lamm“ sind herausfordernd, ermutigend und tröstend, zeigen Reich Gottes als das „Letzte“.
- Zukunftswerkstätten: Visionen sind zur Motivation bedeutsam – es geht um ein Wachhalten der eschatologischen Dimension des Glaubens, während innerkirchliche Reformvisionen weithin gescheitert sind; Reich-Gottes-Träume statt „Kirchenträume“.
- Die Reich-Gottes-Botschaft ist Grundorientierung und Stütze der Theologie der Befreiung: Der Gruß von ChristInnen in Brasilien „Ich arbeite für das Reich Gottes“ und viele Reich-Gottes-Lieder symbolisieren dies.
- Die Reich-Gottes-Perspektive von GS zeitigt Konsequenzen für Wahrheitsbegriff und den Umgang mit Wahrheit: Sie ist ein Plädoyer für Verständnis von Wahrheit als „adventlicher“.
- Umgang mit „adventlicher Wahrheit“ im Blick auf den Bereich Ehe und Familie in *Gaudium et spes* hat folgende Aspekte:
 - Ermutigung, dass gelingende Beziehungen möglich sind;
 - von der „Option für die Armen“ her muss Kirche von Familie sprechen, besonders über den Zusammenhang von Familie und Armut;
 - das Scheitern von Beziehungen/Ehen muss als Realität anerkannt werden.
- Adventliche Wahrheit bedeutet ein Offenhalten und Aushalten gegen (kirchliche) Bedrohungsängste. Ängste lassen nach Klarheit und Sicherheit rufen; die Angst vor Beliebigkeit ist verbreitet.
- Reich Gottes in GS beschreibt Qualitäten, die gerade nicht angstifiziert sind: Gleichheit, Wechselseitigkeit und Gerechtigkeit.
- Für alle Bereiche in GS gilt: Nicht moralisch deklarieren, sondern die strukturellen Zusammenhänge sehen und sich dafür einsetzen, dass sie Reich-Gottes-gemäßer werden.
- Beispiel Familie: Kirche hätte sich als Solidargemeinschaft für eine Reich-Gottes-Pastoral zu konstituieren, die Professionalität und gemeindliche Solidarität verbindet. Statt nur Mängel wahrzunehmen, gilt es, Visionen zu entwickeln, die Menschen, besonders den Jungen unter ihnen, helfen, ihre Sehnsüchte nach gelingenden menschlichen Beziehungen wahr- und ernst zu nehmen und die sie dabei spirituell und diakonisch begleiten.
- Spiritualität und Diakonie gehören für *Gaudium et spes* untrennbar zusammen: Es geht um eine Spiritualität im Alltag als wechselseitige und solidarische Suche danach, was heute tragen kann.

Arnd Bünker, Sandra Lassak

Missionarische Kirche

Thesen und Beispiele zur Workshop-Diskussion

I

Henry Godin und Yves Daniel fragten schon 1943: „Ist Frankreich Missionsland geworden?“ Es ging ihnen um die Überwindung der Mauern zwischen Kirche und Proletariat. Ziel war es nicht, das Proletariat zurück zur parochial verfassten (bürgerlichen) Kirche zu führen, sondern Kirche neu, „proletarisch“, im Milieu der Arbeiter zu gründen. Von hier aus sollte das Proletariat christlich erobert werden. „Eroberung für Christus“ als Mission im Arbeitermilieu und durch das Arbeitermilieu: Missionarische Kirche veränderte ihren Ort.

II

Marie-Dominique Chenu stand der *Mission de Paris* nah. Er kann – weitergehend – als Theologe der sich auch aus den Erfahrungen der *Mission de Paris* entwickelnden Arbeiterpriester verstanden werden. Auch diese suchten den Grenzüberschritt ins Proletariat. Allerdings stellten sie bald das Ziel, dortige Gemeinden zu gründen, hinter die praktische Solidarität mit den ArbeiterInnen zurück. Nicht christliche Eroberung, sondern *Teilnahme* an den Kämpfen der Arbeiterbewegung stand im Vordergrund. Hierin sahen sie ihre Mission. Missionarische Kirche verändert mit dem Ort auch ihr Selbstverständnis.

III

Chenu hat diese neue Art der Mission theologisch und ekklesiologisch untermauert.

Theologisch kann er als „Erfinder“ des Gedankens der „*Zeichen der Zeit*“ gesehen werden. Er verstand die Zeichen der Zeit als Hinweise auf den sich in der Geschichte offenbarenden Gott (in evangelischer Terminologie: als Ausdruck der *Missio Dei*). Die Vorstellung Gottes, der sich in der Gegenwartsgeschichte selbst mitteilt, ist für Chenu der Anlass, nach entsprechenden Zeichen der Zeit zu suchen. Er fand sie in der Bewegung der proletarischen Massen.

Ekklesiologisch folgte aus dieser Wahrnehmung der Zeichen der Zeit die Forderung an die Kirche, eine Gestalt anzunehmen, die es ermöglicht, die Mission Gottes in der Geschichte darzustellen und zu bezeugen. Die „*église en état de mission*“, die „Kirche im Zustand der Mission“, sollte sich in immer neuen „Christenheiten“ „inkarnieren“, nicht nur äußerlich, um bessere Verkündigungschancen zu gewinnen, sondern umfassend, um selbst in ihrer Gestalt der vorgängigen Mission Gottes zu entsprechen. Chenu versteht die „*église en état de mission*“ als den Selbstvollzug der

Kirche, die in der Sendung zur Welt ihre eigenen „Christenheitsgrenzen“ immer wieder zu verlassen sucht. „So wird ‚Mission‘ als der fundamentale Auftrag, ja als Wesensbestimmung der Kirche, in einem ganz bestimmten Sinne zur Triebfeder ihrer je neuen Inkarnation und ihres geschichtlichen Wandels.“ (Heimbach-Steins: 2001, 47)

IV

Die *Mission de Paris*, das „Experiment der Arbeiterpriester“ und die Theologie Chenu sind vor dem Konzil entstanden – und vor allem Letztere wurden von der offiziellen Kirche bald heftig bekämpft. Das Konzil hat jedoch gerade deren Impulse in *Gaudium et spes* aufgegriffen. Der Begriff der Zeichen der Zeit wird zum markanten Orientierungspunkt für kirchliches Handeln bzw. für das Handeln von Christinnen und Christen.

V

Trotz der Einbindung des Konzepts der Zeichen der Zeit in *Gaudium et spes* bleibt ihre ekklesiologische Relevanz unklar: Gelten sie als Referenzpunkte der Kirche oder nur der *Jüngerinnen und Jünger Christi*? Wie ist die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt angesichts ihres *missionarischen Wesens* zu bestimmen? Das Konzil hat keine Antwort auf die Frage nach der „Kirche im Zustand der Mission“ gegeben. Bleibt Kirche gegenüber der Welt nur ein „unveränderliches Zeichen“, oder nimmt sie Gestalt an je nach den Erfordernissen der missionarischen Situation und der Zeichen der Zeit, oder bleibt die missionarische Umwandlung der Aufgabenbereich einzelner *Jünger und Jüngerinnen Christi*, die sich nach GS 1 in die existenzielle Solidarität mit den Mitmenschen gerufen wissen?

VI

Giuseppe Alberigo vertritt im Blick auf die umkämpfte Rezeption des Konzils die These, dass die europäischen Kirchen zu sehr in den Fesseln des „konstantinischen Systems“ gefangen seien, um eine echte Rezeption des Konzils hervorzubringen, und um selbst in der Zeit stets neu inkarniert zu sein. Dagegen sieht er in den Kirchen des Südens eher das Potenzial für eine lebendige Rezeption des Konzils. Er spricht von einer „*geospirituellen Verlagerung*“ (Alberigo 2000a:34) vom Norden in den Süden. Als Beispiel dafür, die missionarische Identität der Kirche gemäß der Mission Gottes zu begreifen, erinnert er an die ekklesiologische Bestimmung der Kirche als „Kirche der Armen“ in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Alberigo 2000b): Eine missionarische Kirche hat sich gemäß der Zeichen der Zeit und in ausdrücklichem Bezug auf das Konzil (so in Medellín) als Kirche der Armen begriffen.

VII

Wie kann unsere Ortskirche in Europa heute lernen, was die existenzielle Solidarität aller Menschen in Fragen ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst bedeutet? Die Fähigkeit zur Solidarisierung mit den Nächsten/Anderen muss gerade in einer Kirche neu erlernt werden, die erst zu erahnen begreift, dass sie in eine missionarische Situation gestellt ist. Mis-

missionarische Bewusstseinsbildung beginnt mit dem Erwerb der Fähigkeit, die Situation des Anderen wahrzunehmen und im Verhältnis zur eigenen Situation zu sehen. Erst dann kann ein Prozess der Umwandlung – der Umkehr – folgen.

VIII

Weltkirchliche Lernerfahrungen stehen daher im Mittelpunkt des von verschiedenen missionarischen Ordensgemeinschaften angebotenen Programms „MissionarIn auf Zeit“ (MaZ). Junge ChristInnen können für einen Zeitraum von 12 – 18 Monaten oder auch 3 – 5 Jahren in einer religiösen Lebensgemeinschaft in einer anderen Kultur mitleben, mitbeten und mitarbeiten. MaZ ist ein Weg, Menschen anderer Kulturen zu begegnen und ihre Lebensbedingungen und Hoffnungen zu teilen.

IX

In ihrem *Selbstverständnis* möchten sich MissionarInnen auf Zeit aus ihrem Glauben heraus für eine gerechte und geschwisterliche Welt einsetzen. Sie verstehen sich als Brücke zwischen den Menschen und erfahren, dass wir geschwisterlich weltweit voneinander lernen können. Sie setzen sich mit den Menschen anderer Kulturen für eine gerechtere Welt ein, vermitteln Erfahrungen und Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und machen eigene weltkirchliche Erfahrungen:

Botin und Bote sein
für die Weltkirche
und für die Armen
und Unterdrückten
in Deutschland
und in der Welt
(www.missionarin-auf-zeit.de)

X

Dies heißt *konkret*, dass junge Menschen sich bewusst dafür entscheiden, ein Jahr zusammen mit Missionaren und Missionarinnen zu leben und zu arbeiten und sensibel werden wollen für die Ungerechtigkeiten, die in der Welt herrschen. Sie möchten einen Beitrag leisten gegen Ungleichheit, Ausgrenzung, Armut und Elend und sich für soziale Gerechtigkeit und Solidarität einsetzen. Sie wollen über den Tellerrand hinausschauen und sich nicht mit Gewohntem zufrieden geben. Das Eintauchen in fremde Kulturen und Lebensweisen und das Kennenlernen prekärer Verhältnisse und Lebensbedingungen ermöglicht ihnen ein Infragestellen der eigenen bisher bekannten Lebenswelt und ihrer Plausibilitäten. Persönliche Begegnungen mit Menschen und ihren konkreten Lebensgeschichten geben Anstoß zur Auseinandersetzung mit ungerechten Strukturen und zu solidarischem Engagement.

MissionarInnen auf Zeit gewinnen aus ihrem Einsatz Impulse für ihren weiteren Lebensweg. Nach ihrer Rückkehr setzen sie ihre Erfahrungen in kirchlichem, gesellschaftlichem und politischem Engagement um.

MaZ ist ein Lern- und Begegnungsfeld zwischen Menschen verschiedener Länder, Kulturen, Lebens- und Glaubenspraktiken, welches einen wechselseitigen Austausch ermöglichen möchte. Das Kennen- und Verstehenlernen der Wirklichkeit der jeweils anderen kann nur durch konkrete Begegnungen geschehen. MaZ möchte eine Praxis dieser begegnenden Grenzüberschreitung ermöglichen.

XI

Missionarischer Dienst – auch der „auf Zeit“ – ist nicht einfach und kein bloßer Selbsterfahrungs- oder Abenteuertrip. *Schwierigkeiten und Konflikte* sind vorprogrammiert. So werden nicht nur positive Erfahrungen in einem Einsatz als MissionarIn auf Zeit gemacht, sondern es müssen auch Rückschläge, Enttäuschungen und konfliktreiche Situationen ausgehalten werden. Diese bedürfen oftmals schmerzlicher Verarbeitung.

Der konkrete Umgang mit Armen und Armut verändert bestehende Klischees und *Rollenerwartungen*. Erwartete Armutsbilder werden nicht angetroffen, manchmal wird Armut nicht einmal als solche wahrgenommen. *Armutswahrnehmung* verlangt Mut und muss gelernt werden.

Divergierende *Missionsverständnisse* sind ebenfalls ein Konfliktpunkt, der auch zwischen den unterschiedlichen weltkirchlichen Akteuren ausgetragen werden muss. Das Selbstverständnis von MissionarInnen auf Zeit steht unter hohem Belastungsdruck. Dies nicht nur im Blick auf das Verständnis „ihrer Mission“ sondern auch auf der Ebene praktischer Rollenerwartungen. Oft wird das Eingeständnis der eigenen *Machtlosigkeit* angesichts herrschender Unheilssituationen zur Herausforderung für die jungen und idealistischen MissionarInnen. Der Abbau von Voreingenommenheiten gegenüber Menschen und Kulturen stellt Gäste und GastgeberInnen vor große Aufgaben. Auch die relativ große Verfügbarkeit finanzieller Ressourcen seitens der MissionarInnen auf Zeit kann eine beiderseitige Verführbarkeit in „alte Machtverhältnisse“ bedeuten.

Angesichts solcher Krisenerfahrungen stößt die Motivation des „Helfen-Wollens“ an Grenzen: MissionarInnen auf Zeit fühlen sich nicht gebraucht und können nichts bringen. Missionarische Situation bedeutet auch die Erfahrung, *mit leeren Händen dazustehen* und dies auch gegenüber den Anderen auszuhalten.

XII

Nur so kann schließlich ein *„Dialog auf gleicher Augenhöhe“* begonnen werden. Die existenzielle Solidarität, die *Gaudium et spes* beschreibt, muss in der Gestaltung konkreter Machtverhältnisse bewährt werden. Dies betrifft auch wieder das Missionsverständnis. Schließlich darf Mission nicht mehr im Gestus pastoraler Überlegenheit ausgeübt werden. Die in Frage stehenden *Machtverhältnisse* betreffen sowohl einzelne MissionarInnen und ihre Gegenüber als auch die Kirche oder die Gemeinde, die sich missionarisch zur Welt verhält.

XIII

Konkret bedeutet dies die Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte PartnerInnen. Es gilt, gemeinsam die Zeichen der Zeit zu suchen und zu deuten. Die *Globalisierung* stellt hier eine zentrale Herausforderung dar. Es gilt wahrzunehmen, dass Lebenszusammenhänge von Menschen weltweit immer stärker miteinander in Beziehung treten. Dabei zeigt sich einerseits eine Annäherung der Erfahrungshorizonte, andererseits wird die Kluft zwischen Menschen immer größer – weltweit und innerhalb der einzelnen Gesellschaften.

XIV

Erst eine Wirklichkeitswahrnehmung im globalen Horizont kann der Kirche als Weltkirche ermöglichen, Zeichen für die Einheit aller Menschen und mit Gott zu sein. Erst in der selbstkritischen Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit können Sinnangebote des Evangeliums neu erschlossen, können Spiritualität und widerständige Praxis verbunden und kann eine *lokale Praxis der missionarischen Grenzüberschreitung* auch im Horizont globaler Verantwortung entwickelt werden.

XV

MissionarInnen auf Zeit können in unseren Kirchen und Gemeinden zu Motoren einer missionarischen Bewusstseinsbildung werden, die das *Pastoralverständnis von Gaudium et spes* ernst nimmt: Die Pastoral des Gottesvolkes nicht nur in der Welt oder für die Welt sondern mit der Welt, im gemeinsamen Ausgang von den Zeichen der Zeit, in denen sich Gericht und Zusage des Evangeliums in unseren Tagen anbahnen. MissionarInnen auf Zeit können anstecken, nach den Zeichen der Zeit zu suchen und sie können Kirchen und Gemeinden ermutigen, Formen, „Zustände“, zu entwickeln, in denen sie den Zeichen der Zeit entsprechen können.

Literatur:

- G. Alberigo (2000a), Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: A. Autiero (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento, Altenberge.
- G. Alberigo (2000b), „Die Kirche der Armen“, in: M. Delgado / O. Noti / H.-J. Venetz (Hrsg.), Blutende Hoffnung, Luzern, 76-88.
- A. Bünker (2004), Missionarisch Kirche sein? Münster, 253-274.
- M.-D. Chenu (1964), L'Évangile dans le temps, Paris.
- M. Heimbach-Steins (2001), Einmischung und Anwaltschaft, Ostfildern.
- S. Lassak (2005), Geht hinaus in die Welt!, in: A. Bünker / L. Weckel (Hgg.), „... ihr werdet meine Zeugen sein“, Freiburg, 9-23.

Krieg und Frieden -

Gaudium et spes in der Frieden stiftenden verbandlichen Arbeit der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands

Dieser Workshop-Beitrag öffnet den Blick auf konkrete Handlungsfelder zur Mitwirkung am Wachstum des Friedens.

1 Kirche ist Institution, die Orte der Solidarität und des Friedens bereitstellt (GS 11)

Verbände in der Kirche sind Gemeinschaften, die Menschen Räume öffnen für gemeinsame Lebens- und Glaubenserfahrungen. Sie greifen deren Erfahrungen von Anonymität und Vereinzelung auf, sie unterstützen sie in ihrer Suche nach Orientierung und stellen Orte der Solidarität bereit, in denen Menschen sich vernetzen/verbinden können und in dieser Stärke zu informiert Handelnden werden können. In diesem Sinn stellt die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) mit ca. 650.000 Mitgliedern ihre Arbeit auf allen Ebenen des Verbandes in einem Dreijahresrhythmus unter ein Schwerpunktthema, derzeit: *Fremdes achten – Frieden suchen*. Wertschätzung des/der Anderen wird als spirituelle Leistung verstanden, aus der Frieden erwächst – im Verband selbst, in Kirche und Gesellschaft.

2 Frieden ist nicht Besitz, sondern immer neu zu erfüllende Aufgabe (GS 77)

Diese immer neue Aufgabe ist nicht nur den Verantwortlichen in Politik und gesellschaftlichen Handlungsfeldern gestellt, sondern ist Aufgabe jedes einzelnen Menschen im je eigenen Lebensumfeld. Die konkrete verbandliche Arbeit leistet dazu einen unersetzlichen Beitrag, sowohl in der entsprechenden Bildungsarbeit wie auch in sich öffnenden Handlungsfeldern.

3 Ungerechtigkeit und Ungleichheit als zentrale Gründe des Unfriedens

Frauen erleben sich immer noch und immer wieder in kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen in Situationen der Ungleichheit: Sie empfinden sowohl Arbeitsmarkt- und Arbeitsplatzsituationen, Formen der Entlohnung oder kirchliche Beteiligungsmöglichkeiten als ungerechten

Zustand zwischen den Geschlechtern. Unsere Kirche als ganze wie auch kirchliche Teilbereiche legen Frauen auf Rollen und Zuständigkeiten fest, die von Frauen weniger als friedensfördernd sondern eher friedenshindernd erlebt werden.

4 Das konkrete Leben durch das Evangelium in neue Räume der Freiheit und des Friedens führen

Beispiele, aus der konkreten verbandlichen Arbeit, die als friedensfördernd zu sehen sind:

- Das bundesweite Projekt *Neue Wege in der Arbeit mit älteren Frauen in der kfd* führte dazu, Wert und Bedeutung von älteren Frauen, jeder einzelnen wie auch der Lebensphase „Alter“, für den Verband, aber auch für Kirche und Gesellschaft, schätzen zu lernen. Ein generationenübergreifender Dialog auf allen Ebenen des Verbandes, der in Wahrnehmung des je eigenen Standorts und in Achtung vor dem Anderssein der Anderen geschieht, wurde gestärkt und zu eröffnete neue Räume des Friedens.
- Ebenso trägt der gesamtverbandliche Prozess *Frauenleben sind vielfältig* (2002-2005) dazu bei, dass Frauen in der Wahrnehmung dessen, was sie trägt und was ihnen wichtig erscheint, das Andere, das ihnen Fremde – den anderen Lebenskontext, die anderen Lebenserfahrungen, die anderen Gewichtungen von Werten – kennen lernen und in deren jeweiliger Eigenheit achten. Dieser Prozess ist als ein Baustein zu verstehen, der das Zusammenleben von Frauen im Verband und darüber hinaus in Kirche und Gesellschaft stärkt und Schritte des Friedens ermöglicht. Beides fordert deshalb auch heraus, die Offenheit bzw. Geschlossenheit von verbandlichen Gruppen und Gemeinschaften zu reflektieren, die Ängste vor Anderem und Fremdem zu thematisieren, den Dialog zu suchen, Fremdes und Fremde kennen zu lernen und dadurch am Wachstum des Friedens mit zu bauen.
- Ein weiterer basisorientierter Prozess (2005-2008?) mit dem Titel *Charismen leben – Kirche sein* will durch Bewusstseinsbildung dazu beitragen, dass Frauen die eigenen Fähigkeiten und Begabungen als von Gott geschenkt annehmen und dass sie diese der Gemeinschaft zugute kommen lassen. Er will Anstöße dazu geben, dass die Gemeinschaft der Glaubenden, wo immer sie konkret handelnd ist, diese Begabungen erkennt und ihnen den nötigen Raum zur Entfaltung zukommen lässt. Auch für dieses Vorhaben verbandlichen Tuns gilt: Das Andere, das sich von den eigenen Fähigkeiten Unterscheidende, das dem eigenen Standpunkt, der eigenen Sichtweise fremd Erscheinende, hat seinen eigenen Wert. Ihn gilt es zu entdecken und zu achten. Vor allem aber gilt es, daran mitzuwirken, dass die Kirche selbst ein Ort des Friedens ist, der erfahrbar wird zwischen Berufsgruppen und denen, die aufgrund ihrer Berufung engagieren, zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten.

5 Im Geist der Armut und der Liebe die Leiden der Zeit lindern (GS 88)

Schließlich einige konkret friedentiftende Handlungsfelder verbandlicher Arbeit:

- a. Engagement in der Eine-Welt-Arbeit: trans-fair / fair spielt/ Weltgebetstag der Frauen / clean clothes campaign / Partnerschaften mit Gemeinden in Entwicklungsländern ...
- b. Nachbarschaftshilfen / Sorge um Frauen/Familien mit Migrationshintergrund / Generationen verbindende Arbeit ...
- c. Politische Arbeit zur Förderung des sozialen Friedens / Einsatz zur Verwirklichung der Menschenrechte ...

1 Der Zeitkontext

Gaudium et spes wurde geschrieben, als die Kubakrise noch in aller Erinnerung und Gedächtnis war und man die traumatische Erkenntnis zu verarbeiten hatte, dass sich die menschliche Zivilisation mit einem Schlag selbst vernichten kann und auch die reale Gefahr besteht, dass sie es tut.

Der Zweite Weltkrieg war gerade erst 20 Jahre vorbei, der Kalte Krieg auf seinem Höhepunkt. Die Entspannungspolitik war noch nicht einmal konzipiert, geschweige denn begonnen, der Vietnamkrieg noch vor seiner Eskalation, viele im Westen glaubten noch, den Kommunismus mit Bomben eindämmen zu können.

Es gab Atom- und Wasserstoffbomben in großer Zahl, und das Konzil, alles andere als blauäugig und optimistisch, spricht sehr realistisch davon, dass die Menschheit am Abgrund steht: „Täuschen wir uns nicht durch eine falsche Hoffnung! Wenn Feindschaft und Haß nicht aufgegeben werden, wenn es nicht zum Abschluß fester und ehrenhafter Verträge kommt, die für die Zukunft einen allgemeinen Frieden sichern, dann geht die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, trotz all ihrer bewundernswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen anderen Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes“ (GS 82).

Es war eine Zeit, in der ich, 40 Kilometer von der damals so genannten „Zonengrenze“ aufgewachsen, die Sonntagsspaziergänge mit meinen Eltern in einem kleinen Wäldchen machte, in dem, wie man erst viel später erfuhr, die Atomsprengköpfe der Amerikaner für ihre in Bayreuth stationierten Gefechtsfeldwaffen lagerten, und mich, in einer politisch sehr interessierten Familie aufgewachsen, während meiner ganzen Kindheit und Jugend der Gedanke begleitete, dass mit einem Blitz an einem Morgen alles vorbei sein könnte.

In diese Situation hinein schreibt das Konzil das fünfte und letzte Kapitel seines berühmten und bei der Konzilsminorität berüchtigten und als „Ad-nexa“ abgewerteten II. Hauptteils mit dem Titel „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft“.

2 Der neue Ansatz¹

Daran sind zunächst einmal zwei Dinge bemerkenswert: Zum einen, dass das Konzil in einer Pastoralkonstitution überhaupt etwas zu Krieg und Frieden sagt, und zum anderen, was es sagt.

Denn klassisch sind Krieg und Frieden keine Themen der Pastoral sondern der katholischen Soziallehre, die sich vorkonziliar als katholische Sozialmetaphysik entworfen hatte. Zudem war die Kirche der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts strikt anti-kommunistisch, deutlich demokratiekritisch und vertrat zudem ziemlich eindeutig die Lehre vom gerechten Krieg.

Alle drei Positionen kommen in Resten auch in GS 77-90 noch vor, aber sie bestimmen nicht dessen Grundperspektive. Diese hat grundlegend gewechselt und zwar gemäß dem fundamentalen Perspektivenwechsels, den GS generell vornimmt.

In GS verlässt die Kirche im Umgang mit der Welt die doktrinale Grammatik des Ausschlusses und wechselt in eine Grammatik der Solidarität. Das kann sie aber nur, wenn sie ihrer eigenen Tradition, der sie damit erst einmal ihre traditionelle Sprache raubt, einen neuen Ort gibt. Dieser Ort ist die Pastoral, verstanden als der Versuch, das konkrete Leben vom Evangelium her zu befreien und das Evangelium vom konkreten Leben her zu entdecken. Pastoral ist nicht mehr (nur) die heilsorientierte lebenslange Seelenführung von Laien durch Kleriker sondern das Wagnis des kreativen Kontrasts von Evangelium und heutiger Welt um des Heiles eben dieser Welt willen.

Die Pastoral wird in GS als jener Ort entdeckt, an dem Transzendenz und Immanenz, Diesseits und Jenseits, Absolutes und Relatives, Göttliches und Menschliches, Glaube und Geschichte verbunden sind. Dies nun aber zugleich grundsätzlich wie situativ: situativ, denn Pastoral geschieht immer hier und heute, ist orts- und zeitbezogen; grundsätzlich, denn die Welt von heute wird zum alles entscheidenden Ort, an dem die Kirche ihren Glauben in seinem Sinn darzustellen, in seiner Bedeutung zu erweitern und seine Handlungskonsequenzen zu entwerfen und zu verwirklichen hat.

¹ Siehe als Interpretation von GS 77-90, welche den fundamentalen Perspektivenwechsel der Pastoralkonstitution auch bei der Lektüre des Zweiten Hauptteils ernst nimmt, jetzt: H.-J. Sander, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg/Basel/Wien 2005, 802-819. Dort weitere Literatur. Lesenswert auch immer noch: W. Schuijt, Fünftes Kapitel des Zweiten Teiles. Die Geschichte des Textes, in: LThK.E. III, 533-543, und R. Costé, Fünftes Kapitel des Zweiten Teiles. Kommentar, in: LThK.E. III, 544-578, sowie die dortigen Exkurse von O. v. Nell-Breuning zu *Populorum progressio* (578f.) und von S. Swieżawski zum Artikel 90 und der Kommission *Justitia et pax*.

Damit ist aber das Außen der Kirche nicht mehr die relativistische Bodenlosigkeit, vor der die Kirche sich um ihrer ewigen Botschaft willen zu hüten hat, sondern der vielfältige Ort, an dem sich diese Botschaft bewähren muss. Das Konzil wechselt damit in seiner Wahrnehmung der Welt von einer Perspektive des Ausschlusses in eine Perspektive der Solidarität, in seiner Bestimmung der Kirche von einer Logik institutioneller Selbstbehauptung zu einer Logik institutioneller Selbstüberschreitung um der eigenen Botschaft willen und in der Darstellung des Glaubens von einer Grammatik doktrinaler Überlegenheit zu einer Grammatik existentieller Bewährung. Kirche wird von einer göttlichen Institution gegen die moderne Welt zu einer pastoralen Institution zum Heile der Welt. Sie muss daher um ihrer eigenen Botschaft willen lernen, von dieser Welt aus zu denken.

Dieses Programm wird nun auch auf die Themen Krieg und Frieden angewandt, übrigens auch schon formal, denn das Kapitel folgt dem damals in der kirchlichen Soziallehre durchaus noch unüblichen Dreischritt sehen – urteilen – handeln. Es dominieren nicht sozialetische oder gar sozialmetaphysische Wesensaussagen sondern konkrete Stellungnahmen zum Thema Krieg und Frieden aus der Perspektive der Betroffenen. Wenn auch bisweilen das Erschrecken über die Konsequenzen dieser Neuansätze sichtbar wird, so sind die Optionen des Konzils doch eindeutig. Mit einigen Unsicherheiten und zögernd noch, aber letztlich doch konsequent wird dieses Programm vom Konzil nun durchgeführt.

Auch hier gilt: Man darf nicht mit der vorkonziliaren Position im Kopf deren Reste in den Konzilstexten suchen, um dann die Innovationen für unerheblich zu erklären, sondern muss umgekehrt die erkämpften Innovationen zum Schlüssel nehmen, um die Tradition zu interpretieren. Denn Konzilien werden nicht gemacht, um Altes zu wiederholen, sondern um neue und unabweisliche Themenstellungen neu zu beantworten. Das II. Vatikanische Konzil tut das bekanntlich allein schon dadurch, dass es nicht, wie die Konzilien vorher, wegen innerkirchlicher Glaubenskonflikte zusammengerufen wurde sondern wegen der Repräsentanzdefizite der Kirche im Außen des Glaubens.

3 Krieg und Frieden in GS

Im Einzelnen möchte ich aus den einschlägigen Nr. 77-90 von GS drei zentrale Punkte hervorheben.

- 1.) Vielleicht am wichtigsten, weil formal und daher mit den weitreichendsten Konsequenzen: Das Konzil definiert die katholische Kirche nicht als unbeteiligten Spieler außerhalb oder gar oberhalb der Konflikte, sondern definiert sie als einen dem Frieden und der Gerechtigkeit verpflichteten Mitspieler in der Internationalen Gemeinschaft.

Getreu dem Eingangssatz von GS stellt sich die Kirche in diesem Kapitel mitten in die Probleme der Menschheit und bietet ihre Mitarbeit bei deren Lösung an. Sie sucht sich weder selbst vor der Welt zu retten, noch sich über sie zu stellen. Sie bietet deshalb auch nicht sich und ihre Moralverkündigung als Rettung vor den Kriegsproblemen an, sondern setzt ihre Hoffnungen in den Aufbau internationaler Organisationen und die Verwirklichung einer tatsächlichen Völkergemeinschaft. Damit verbindet das Konzil klare Optionen mit grundlegender Solidarität.

Wenn sich das Konzil auch in GS 89/1 noch einmal auf die „Kenntnis des göttlichen und natürlichen Gesetzes“ beruft, die eigentliche Basis ist nicht diese Kenntnisüberlegenheit sondern die Solidaritätspflicht der Kirche mit den Leidenden, wie sie etwa sehr eindrucksvoll in GS 88 zum Ausdruck kommt. Hier fordert die Kirche von sich, was sie bei den anderen einklagt: den „Geist der Armut und der Liebe“. Der aber verlangt etwa, dass das Volk Gottes, allen voran die Bischöfe „mit Wort und Beispiel vorangehen, die Leiden der Zeit nach Kräften zu lindern, und das ... nicht nur aus dem Überflüssigen, sondern auch aus der Substanz.“ (GS 88/2)

- 2.) Das Konzil entwickelt nicht die alte Lehre vom gerechten Krieg weiter, sondern entwickelt eine Menschenrechtsperspektive bei der Beurteilung des Krieges.

In diesem Punkt schwankt das Konzil sicherlich am sichtbarsten. Das hat seinen Grund im Kalten Krieg und bei den amerikanischen Bischöfen, die eine offene Verurteilung der Politik des atomaren „Gleichgewichts des Schreckens“ verhinderten.

So wird zwar der Rüstungswettlauf scharf verurteilt und Abrüstung gefordert, aber ausdrücklich keine „einseitige“. So wird zwar der Atomwaffeneinsatz eindrucksvoll in seinem Schrecken geschildert, aber der reine Atomwaffenbesitz, selbst ja schon ein Schreckenspotential, nicht ausdrücklich verworfen.

So tastet man sich zwar an eine totale Ächtung des Krieges heran (GS 81/1), arbeitet dann aber doch mit der im Atomzeitalter ziemlich obsolet gewordenen Unterscheidung von Angriffs- und Verteidigungskrieg.

So spricht man vom Recht auf Kriegsdienstverweigerung, aber doch eher als Ausnahme.

Dennoch: Bei allem Zögern, am grundlegenden Perspektivenwechsel von einer Logik der gerechten Kriegsgründe hin zu einer Logik der unbedingten Kriegsvermeidung ist nicht zu zweifeln.

- 3.) Das Konzil bleibt nicht bei einer moralischen Analyse der Kriegsursachen stehen, sondern nennt Ungerechtigkeit und wirtschaftliche Ungleichheit als zentrale Kriegsgründe.

Das überschreitet die rein moralische Verurteilung des Krieges hin zu einer analytisch-politischen Analyse seiner strukturellen Anlässe. Die Achtung der Menschen auf ein friedliches und menschenwürdiges Leben wird zum Kriterium für friedensbringende Gerechtigkeit. Die Kirche stellt sich in GS auf die Seite derer, die für diese Gerechtigkeit kämpfen, etwa die Bürgerrechtsbewegungen (GS 78/5).

Bekanntlich trifft GS keine Entscheidung für ein bestimmtes Wirtschaftssystem und nur indirekt eine Entscheidung für die Demokratie (GS 75). Der Grund: Nicht Regierungs- und Wirtschaftssysteme an sich sondern ihre humanen Folgen sind für das Konzil der Bewertungsmaßstab.

Solidarität mit den Menschen, die in den Konflikten und Kriegen der Gegenwart Hilfe brauchen, ein Menschenrechtsstandpunkt in der Beurteilung des Krieges und die Hoffnung auf globale soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen auf der Basis internationaler Organisationen und Abkommen: Das sind die zentralen Neuansätze der Lehre des Konzils zu Krieg und Frieden.

Vorkonziliar hat sich die Kirche über die Nationen gestellt und ihnen sozialmetaphysische Lehren über den gerechten Krieg und die gerechte Gesellschaftsordnung vorgetragen. Die katholische Kirche war hier mater et magistra des Weltfriedens, man wusste, wie es sein sollte, aber niemand hörte auf einen.

Ihre Lehre hatte außerhalb der Kirche keine großen Wirkungen, innerkirchlich dafür aber umso schlimmere, denn sie führte nicht zur Solidarisierung der Kirche etwa mit den verfolgten Juden und verhinderte überhaupt praktisch jeden Menschenrechtsstandpunkt in der Kirche.² Das offenkundige Scheitern dieser Konzeption in den Konflikten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint mir einer der zentralen Gründe für den konziliaren Neuanfang.

Konziliar hat sich die Kirche dann unter die Völker eingereiht und den Blick auf die Opfer von Krieg und Ungerechtigkeit gelenkt, Solidarität mit ihnen gefordert und eine internationale Weltordnung eingeklagt. Das machte die Kirche handlungsfähig im Kalten Krieg jenseits ihres Antikommunismus, optionsfähig in den Ungerechtigkeiten der Weltwirtschaft jenseits ihrer Verurteilung des Kommunismus und bündnisfähig mit Menschenrechtsbewegungen außerhalb von ihr.

² Vgl. dazu: R. Bucher, Kirchenbildung in der Moderne, Stuttgart 1998, 143-216.

Es ermöglichte die Unterstützung von *Solidarnosc* in Polen, ohne einfach als Parteigänger des Westens zu gelten, das interreligiöse Friedensgebet von Assisi, ohne alle Religionen für gleich zu erklären, und den päpstlichen Widerstand gegen den Irakkrieg, ohne in den Verdacht zu geraten, irgendwie mit Saddam Hussein zu sympathisieren.

Die Kirche wurde hier zu einer Institution, die Orte der Solidarität und des Friedens unterstützt und bereitstellt – auch gegen eine umgebende „Kultur des Krieges“ und bisweilen auch gegen alte Bündnispartner.

4 *Gaudium et spes* und die religionspolitische Situation der Gegenwart

Seit einiger Zeit ist die Kirche aber mit einer ganz neuen Situation in Sachen Krieg und Frieden konfrontiert:

- 1) Der Kalte Krieg und überhaupt die Konfrontation der Systeme ist vorbei. Die ihr folgende Globalisierung der Waren-, Daten- und Finanzströme hat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf allen möglichen Ebenen flüssig und prekär werden lassen und den alten Regelungsrahmen des Nationalstaates arg relativiert.
- 2) Religiös motivierter Terrorismus hat den Krieg in die Zentren des Westens getragen, die darauf, allen voran die USA, mit einem offenkundig recht unkundig geführten und selbst den eigenen Kriegszielen gegenüber dysfunktionalen Gegenkrieg antworteten und immer noch antworten.
- 3) Hinzu kommen Regionalkonflikte wie in Ruanda oder im Sudan, welche die Weltöffentlichkeit merkwürdig wenig berühren, aber unzählige Tote fordern und eine einzige Menschenrechtskatastrophe darstellen.

Aus diesen drei Markierungen der aktuellen Lage von Krieg und Frieden ergeben sich spezifische Gefahren.

1. Das Ende der Konfrontation der Systeme könnte zur geradezu geschichtstheologischen Glorifizierung des tatsächlich zur Zeit mehr oder weniger alternativlosen siegreichen kapitalistischen Wirtschaftsystems führen. Das würde über seine unbestreitbaren Wohlstands- und Freiheitserfolge seine ebenso enormen Ungerechtigkeitseffekte und Menschenrechtsdefizite übersehen.
2. Der religiös motivierte Terrorismus etwa von Teilen des Islam könnte dazu verführen, die eigene Religion in Reaktion auf Militarisierungstendenzen anderer Religionen zu remilitarisieren, mindestens für den Abwehrkampf zu instrumentalisieren. Als die CSU mit Verweis auf die

islamistische Bedrohung in Bayern wieder das verpflichtende christliche Schulgebet einführen wollte, hat sich Gott sei Dank das Kommissariat der Bayerischen Bischöfe gegen solch eine Verzweckung religiöser Praktiken gewandt.

3. Die weltpolitisch übersehenen Regionalkonflikte dieser Erde bergen drittens die Gefahr, sie auch kirchlich zu ignorieren, was den eigenen Menschenrechtsstandpunkt beschädigt oder, wie in Ruanda, vor Ort sogar korrumpiert.

Was bleibt vom Konzil? Man muss feststellen: Seine Grundoptionen bewähren sich auch heute und sind aktueller denn je. Das gilt für seine Solidaritätsperspektive, seine Menschenrechtsoption, seine Analyse der Ungerechtigkeit als Hauptkriegsgrund und selbst für seine Hoffnungen auf internationale Institutionen. Das gilt also für seine pastorale Grundgrammatik. Sie allein kann vor den geschilderten Gefahren schützen.

Nichts, worauf die katholische Kirche nach dem II. Vatikanum stolz sein kann, hätte es ohne das II. Vatikanum und speziell GS gegeben. In unserem Felde heißt das: Die Kirche kann stolz sein auf die große Friedensautorität der nachkonziliaren Päpste in den religionspolitischen Konflikten der Gegenwart. Ohne die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht aller – und nicht nur als Minderheitenrecht der Katholiken in nicht-katholischen Staaten – wäre das auch nicht im Ansatz denkbar gewesen.

Die Kirche kann stolz sein auf ihre Autorität als Kämpferin für die Menschenrechte, als Schützerin des Lebensrechts und der Würde aller, ganz unabhängig von ihrem gesellschaftlichen und ökonomischen Status. Ohne die Anerkennung der Menschenrechte als von Gott geschenkter und daher nicht revidierbarer Gabe – und nicht als Konkurrenz zur Souveränität Gottes – wäre das nicht möglich gewesen.

Und die Kirche kann stolz sein, ihre eigene Gewaltgeschichte, sozusagen gerade rechtzeitig, hinter sich gelassen zu haben, um dem reaktualisierten Gewaltpotential anderer Religionen inklusive der Gefahr einer reaktiven Reaktivierung ihres eigenen Gewaltpotentials entgegentreten zu können.

Das alles freilich nur unter einer Voraussetzung: Die konziliaren Optionen für Menschenrechte, Solidarität und kollektiv garantierte Gerechtigkeit müssen auch wirklich vertreten werden. Denn wer den Schritt von der Sozialmetaphysik zur Pastoral geht, kann an seinem Tun gemessen werden. Das ist einer der vielen Vorteile dieses Schritts.

Hans Pock, Anna Findl-Ludescher

Volkskirche – Entscheidungskirche || Kirchenwege nach Gaudium et spes

Den Ausgangspunkt des Workshops bildete die Überlegung, was jeder und jede einzelne mit den beiden im Titel genannten Begriffen verbindet. Der Befund allein dieser kleinen Gruppe von zehn PastoraltheologInnen war überraschend: Denn mit dem Begriff der „Volkskirche“ verbanden die meisten sehr positive Assoziationen und Erinnerungen bzw. benannten biographische Erfahrungen und Zugänge. Der Begriff der „Entscheidungskirche“ hingegen blieb farbloser.

Zwischen dem „Ende der Volkskirche“ und der entscheidungsintensiven „Kleinen Herde“

Ein Blick auf die Begriffe selbst zeigt, dass sie in letzter Zeit vermehrt undifferenziert verwendet werden, um eine Entwicklung zu beschreiben: Die Entwicklung weg von der flächendeckenden, „versorgenden“ Pfarr-Seelsorge hin zu einer „Gemeinschaften“-orientierten Seelsorge (mit den Begriffen „Katechumenat“, „Neuevangelisierung“, „Glaubensmission“ u. a.).

Vor allem die These vom „Abschied von der Volkskirche“ wird in den letzten Jahren in unterschiedlichen Kontexten kontrovers diskutiert. Allein der Blick auf die Hintergründe dieser Fragestellung zeigt schon die Vielschichtigkeit des Problems: Was ist hier mit der Volkskirche gemeint? Wer sagt diesen Abschied an – und aus welchen Gründen? Ist es die Feststellung eines bereits Realität seienden Zustands oder ist es der Appell, doch endlich neuen Strukturen der Kirche Raum zu geben? Natürlich ist klar, dass nicht alles so bleiben kann, wie es ist. Pointiert formuliert dies Medard Kehl im Blick auf die nötigen Änderungen in der Kirche: „Muß nicht vieles heute an ihr gleichsam soziologisch sterben, damit Neues werden kann, damit Gottes Geist sich in einer Gestalt von Kirche verkörpern kann, die viel sensibler auf die ‚Zeichen der Zeit‘ reagiert? Sind wir bereit und fähig, vieles an gewohnter, aber eben doch zeitbedingter Kirchlichkeit sterben zu lassen, loszulassen?“¹ Was Kehl hier als „soziologisches“ Sterben beschreibt, sehen viele als das „Ende der Volkskirche“ an. Die Volkskirche dient dabei einerseits als Bezeichnung für die alte, vergangene Form der Kirche, die es so nicht mehr gibt – und drückt doch eigentlich wiederum das aus, was vom II. Vatikanum her die Kirche aus-

¹ M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg/Br. u. a. 1986, 145.

macht: nämlich das Volk Gottes, ohne das es keine Kirche gibt.² Daher kann sie „gar nicht Abschied von der Volkskirche nehmen, weil es ihr aufgetragen ist, sich für das ganze Volk im Sinne des Reiches Gottes einzusetzen“.³

Eigentlich hatte bereits die starke Gemeindeftheologie der 70er und 80er Jahre vom Konzept der Volkskirche Abschied genommen und die Chance der Erneuerung des Christentums in intensiven Gemeinden gesehen. So plädiert Klostermann für eine dienende, diakonische Kirche, „die nicht traurig ist, wenn sie aufhört, Staats- und Volkskirche zu sein, wenn sie nur mehr vom Glauben und von der Liebe der Glaubenden getragen wird“.⁴ Im Hintergrund steht in allen diesen Überlegungen ein Begriff von Volkskirche, der vor allem seine negativen Ausformungen im Blick hat: Priesterzentrierung, binnenkirchliches Milieu, unreflektierter Glaube, Verflachung christlicher Lebensvollzüge und religiöse Sprachlosigkeit.

Von Entscheidungskirche wird hingegen meist dort gesprochen, wo Kirche in eine Diasporasituation gerät und vor allem durch das bewusste Zusammenhalten überleben kann. Eine in diesem Zusammenhang häufig gebrauchte Metapher ist jene der „Kleinen Herde“. Gerade durch den Mitgliederschwund in Deutschland und Österreich wird hier eine Entwicklung von einer Volkskirche hin zu einer Entscheidungskirche gesehen. Die ständige Herausforderung der Christen durch die Minderheiten-Situation kann das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer persönlichen Glaubenshaltung und eines bewussten Glaubensvollzugs sicherlich vertiefen. Dennoch gibt es auch keinen Grund, „geringschätzig von ‚Auswahlchristen‘, ‚Taufscheinchristen‘ oder ‚Karteileichen‘ zu sprechen und aus der Volkskirche eine Entscheidungskirche machen bzw. an ihrer Stelle Kerngemeinden rekrutieren zu wollen“.⁵

Weder eine Konzentration auf „Volkskirche“ noch auf „Entscheidungskirche“ führt in der Frage der Seelsorge für die Menschen heute weiter. Vielmehr geht es darum, den größeren Horizont herauszustreichen, in welchem sich beide angesichts postmoderner gesellschaftlicher Bedingungen (und vieler konfessionsloser Menschen in unseren Ländern) befinden. Der Begriff des „**Reiches Gottes**“ ist ein solcher horizonteröffnender Begriff, der aus dem Dilemma herausführt. Dies aber bedeutet, dass einem Strukturwandel ein Perspektivenwandel vorauszugehen hat. Es

² So mit O. Fuchs, Abschied von der Volkskirche?, 6: „Die Kirche kann also gar nicht Abschied von der Volkskirche nehmen, weil es ihr aufgetragen ist, sich für das ganze Volk im Sinne des Reiches Gottes einzusetzen.“ Wovon die Kirche Abschied nehmen muss, das sind die „bisherigen Bezugsformen zum Volk“.

³ O. Fuchs, Abschied von der Volkskirche? Was tun, wenn die Kirchen leerer werden?, in: Das Prisma 9 (1997) 5-12, hier: 6.

⁴ Ebd., 17.

⁵ C. Böttigheimer, Europa und die Neuevangelisierung, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) 683-695, hier 693.

sollte nicht dabei angesetzt werden, aufgrund diverser Umstände (wie z.B. Priestermangel, finanzielle Engpässe etc.) strukturelle Entscheidungen zu treffen, ohne zuerst zu fragen, was die Herausforderung der Seelsorge gerade in dieser Zeit ist. Als Beispiel eines evangeliumsorientierten Umgangs mit dieser Situation kann das Vorgehen der französischen Kirche gelten.

Kirche-werden in neuen Zeiten – am Beispiel der französischen Kirche

Die Grundzüge des Textes von *Gaudium et spes* sind geprägt von französischen Theologen. Der selbstverständliche Kontext ihrer Kirchenerfahrung war der laizistische Staat, nicht eine christentümliche Gesellschaft wie in den meisten Gebieten der deutschsprachigen Kirchen. In der gesamten Konstitution kommen die beiden Begriffe „Volkskirche – Entscheidungskirche“ nicht vor. Versteht man diese beiden Begriffe im Sinne einer Gegenüberstellung zweier Sozialformen von Kirche, sucht man auch inhaltlich vergebens nach Reflexionen und Anregungen.

Zukunftsträchtige Kirchenwege werden sich nicht in einem Entweder-Oder finden. Es lohnt sich, der französischen Kirche auf der Spur zu bleiben, nach-zu-schauen, wie sie – nach *Gaudium et spes* – dem je neuen Kirche-Werden Gestalt gibt. Dazu werden einige pastoraltheologische Überlegungen zum Thema „Mission“ vorgestellt, die sich zum einen im Brief der Bischöfe an die Katholiken in Frankreich *Proposer la foi* (1996) finden und zum anderen Überlegungen, die gegenwärtig diskutiert werden.

- ... Bekenntnis zum Missionsauftrag der Kirche ...

Der Brief *Proposer la foi*⁶ ist ein „an das ganze Volk der Getauften gerichteter Aufruf, einander in größerem Umfang an dem uns belebenden Glauben teilhaben zu lassen und ihn mit Überzeugung zu verkünden.“⁷ Im Hintergrund dieser Aufforderung und der darauf folgenden Überlegungen zum Missionsauftrag steht eine Analyse der Kirchenentwicklung des vergangenen Jahrhunderts⁸.

⁶ Textgrundlage ist die deutsche Übersetzung „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft“. Brief an die Katholiken in Frankreich, in: H. Müller / N. Schwab / W. Tzscheetzsch (Hgg.), *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Ostfildern 2001, 19-74.

⁷ Ebd., 20.

⁸ 1905 wurde Frankreich in seiner Verfassung ein laizistischer Staat, d.h. eine Gesellschaft, die in Sachen Religion strikt neutral ist. Staatlich geförderte Privilegien und Sonderstellungen für die Kirche gibt es damit keine mehr.

- ... Mission – gestern und heute ...

Die Bischöfe diagnostizieren für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Phase der Rückeroberung. Wider besseres Wissen und wider die gesellschaftlich-politische Realität herrschte eine Stimmung der Rückeroberung, dass doch die Stellung der Kirche, ihr Einfluss und ihre Macht wieder so sei wie früher. Darauf folgte eine Phase, in welcher die Bedeutung der schlichten Präsenz der Glaubenden in den Vordergrund rückte. Evangelisation durch „verborgene Anwesenheit“ wurde als primär wichtig empfunden. Exemplarisch zu nennen ist die Bewegung der Arbeiterpriester. Für die Gegenwart diagnostizieren die Bischöfe eine neue Phase: Evangelisierung wird heute verstanden als Vorschlagen des Glaubens – Menschen, die heute der Kirche begegnen, signalisieren, dass sie etwas von ihr erwarten. Die schlichte Präsenz ist nicht genug, darüber hinaus stellen Menschen Fragen, haben Wünsche, Ansprüche, etc. Diese gegenwärtigen Erfahrungen stellen die in uns eingeschriebene Logik von Mission in Frage.

- ... Heraustreten aus der Logik von Angebot und Nachfrage ...

„Denn wir haben uns in einer mehr oder minder geschäftsmäßigen oder zumindest ausschließlich funktionalen Logik vorgestellt, dass die Kirche, um zu evangelisieren, eine Art Gesetz von Angebot und Nachfrage ins Spiel bringt, bei dem die Kirche auf der Seite des Angebots, die anderen aber mit ihrer Erwartungshaltung auf der Seite der Nachfrage stehen würden.“⁹ Diese Menschen, die eben nicht diese Kundenmentalität haben, bereit sind, das zu konsumieren, was die Kirche vorschlägt, diese Menschen sind „ein Beweis für die Freiheit Gottes [...] und für die Arbeit des Heiligen Geistes, der in jedem Menschen das Verlangen wecken kann, über das, was er im Augenblick lebt, hinauszugehen.“¹⁰ Die Konsequenz daraus ist nicht eine Mission, die sich damit begnügt, auf unmittelbare Anfragen zu antworten, sondern eine Mission, die Wege zu Christus aufzeigt und öffnet.¹¹

- ... eine Mission, die Wege zu Christus aufzeigt und öffnet ...

Über die absichtslose Offenheit und Aufnahmebereitschaft (1) hinaus braucht es eine aktive Wachsamkeit (2): Wo verlangt beispielsweise eine Anfrage nach einer „verlängerten Initiation in das Geheimnis Christi“? Aber auch die aktive Wachsamkeit ist noch nicht genug, darüber hinaus muss sie, so ausdrücklich als möglich, den Ruf des Evangeliums zur Umkehr (3) zu Gehör bringen. Die Kirche kann und muss somit auch zum Zeichen des Widerspruchs werden, das Vorschlagen des Glaubens enthält immer eine prophetische Dimension.

⁹ Ebd., 55f.

¹⁰ Ebd., 56.

¹¹ Vgl. ebd., 55-57.

- ... „décentrement“ – ein neues Wort für Mission ...

Franzosen verwenden gegenwärtig immer seltener den Begriff „Mission“ sondern gehen dazu über, von „décentrement“¹² zu sprechen. Mit diesem Wort ist die Bewegung angezeigt, dass das Subjekt (Kirche) von sich selbst als Mitte und Ziel des eigenen Handelns weggeht. Dieser Akzent gibt dem Wort „Mission“ eine eindeutige Ausrichtung. „Décentrement“ bedeutet, nicht mehr die Frage zu stellen: Wie kann die Kirche neue Christen wecken?, sondern vielmehr: Was geschieht zwischen Gott und diesen Frauen und Männern, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts leben? Die Verantwortlichen der Pastoral sind aufmerksam für die Beziehung, die Gott zu den Menschen herstellt, die sich an ihn wenden. Hadwig Müller spricht von einer notwendigen Wende „von der Aufmerksamkeit für die Kontexte der Hörer des Wortes um ihrer erfolgreichen Belehrung willen hin zu einer Aufmerksamkeit, die bereit ist, in vielfältigen alltäglichen Begegnungen das Wirken des Evangeliums zu entdecken“¹³.

Der Auftrag Jesu an Petrus, der von Papst Johannes Paul II. als zentraler Seelsorgeauftrag der Kirche des 21. Jahrhunderts aufgegriffen worden ist, lautet: „Duc in altum!“ Dies aber kann sowohl die Konzentration auf die Tiefe wie auf die Weite bedeuten. Die Kirche braucht beide Ausrichtungen: Eine Sammlung und Vertiefung – und eine Öffnung auch für jene, die nur einen punktuellen Bezug zur Kirche wollen.

¹² H. Müller, Seelsorge im säkularisierten Frankreich. Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium, in: ThPQ 3 (2005) 256.

¹³ Ebd., 258.

Gaudium et spes in Siebenbürgen

Ein persönliches Neulesen der Pastoralkonstitution

1 Grundgefühle

Wenn ich an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und die Erzdiözese Alba Iulia (Siebenbürgen, Rumänien)¹ denke, fallen mir die vier Grundgefühle, die auch die ersten Worte des Dokuments sind, auf: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst... Ja, sie charakterisieren die Stimmung in der Erzdiözese, deren Auslöser das Konzil war.

Freude, weil die Verwirklichung des Konzils bei uns ein *Anfang* ist. Aufbrechen und etwas Neues planen schenkt immer Begeisterung und Freude.

Trauer, weil jeder Anfang und jedes Weitergehen einen Abschied benötigt. Abschied von den „Gläubigenmassen“, von fertigen Antworten, von alten Gewohnheiten. **Und Angst** vor dem mit dem Abschied zusammenhängenden Verlust.

Und **Hoffnung**, weil – trotz aller Unzufriedenheiten und trotz der Ungeduld, die auch in dieser Gefühlsmischung gegenwärtig sind – das schon Erfahrene, das Verwirklichte, Quelle der Hoffnung ist. Es ist eine Tatsache in unserer Lokalkirche, dass sie während des Kommunismus das Konzil kaum bekannt machen und verwirklichen konnte, aber es ist jetzt auch eine Chance, dass wir noch keine Generation haben, die *auf dem Boden der dem Konzil verdankten Selbstverständlichkeiten* steht, wie die Jüngeren im Westen, „die sich heute so oft an der Kirche wundreiben“ und das Konzil verraten wännen².

Die konziliaren Ereignisse können nur für die ganz Jungen als Selbstverständlichkeit gelten, weil die Generation der über 30-jährigen den Großteil des Prozesses mitgemacht hat. Bis zu 24 Jahre nach dem Konzil (bis zur politischen Wende im Dezember 1989) durfte man von den weltkirch-

¹ Siebenbürgen ist der nord-westliche Teil Rumäniens, der – unter anderen – eine zahlreiche (fast 2 Millionen starke) ungarische Minderheit hat. (Die Mehrheit sind rumänischsprachige Orthodoxe). Die Erzdiözese Alba-Iulia ist das größte katholische Bistum im Land, mit fast 500.000 Gläubigen (das Gebiet der Diözese ist fast so groß wie Österreich).

² Vgl. Otto H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Antonio Auerio (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 37-79.

lichen Ereignissen nicht einmal wissen. Das einzige Dokument, das schon in dieser Zeit Veränderungen bewirkt hat, war die liturgische Konstitution *Sacrosanctum Concilium*. Die Dokumente des Konzils wurden illegal und geheim aus Ungarn ins Land gebracht. In den 70er Jahren haben auch einige Professoren des Priesterseminars selber Dokumente übersetzt, sie geheim an Priester weitergegeben und sogar mit ihnen gearbeitet. Langsam ist etwas Neues gewachsen, aber ohne dass die meisten über den Geist des Konzils etwas gewusst hätten. Und noch weniger konnte die Pastoral Konstitution *Gaudium et spes* etwas bewirken, da die Kirche nur überleben konnte, indem sie sich abgegrenzt hat. Nach der Wende haben sich neue Möglichkeiten und Herausforderungen gezeigt. 1990 durften zum ersten Mal Laien Theologie studieren. Das Konzil wurde auch durch die 1990 gegründete Kirchenzeitung *Vasárnap* und später durch die katholisch-kulturelle Zeitschrift *Keresztény Szó*, durch Vorträge und Veranstaltungen bekannt gemacht. Es gab eine Zeit lang auch eine Bewegung *Aggiornamento*, die dieses Ziel gehabt hat. Die Erzdiözese hat sich drei Jahre lang auf ihre Synode vorbereitet, die im September 2000 stattgefunden hat. 2004 hat das Team des diözesanen Pastoralbüros den ersten Pastoralplan *Lebendige Hoffnung* ausgearbeitet³.

2 Besonders aktuelle Gedanken in GS

Der in Amerika lebende, ungarische Kirchenrechtler Órsy László SJ schrieb im Jahre 2000: „Das Konzil war kein wirkendes, sondern ein **suchendes** und **verstehendes** Konzil. (...) Das Konzil war die Zeit der Erkenntnisse. Zur Verwirklichung, für das Handeln braucht man immer viel Zeit. (...) Wir leben in einer interessanten Kirche, in der wir die Möglichkeit haben, diese Erkenntnisse in uns aufzunehmen. Das ist der Anfang. Die Verwirklichung dieser Erkenntnisse braucht lange Zeit. (...) Es ist natürlich, dass es in solchen Situationen Schatten und Dunkelheiten gibt. Die Wirklichkeit ist aber, dass der Heilige Geist lebt, und er lässt Energie in die Kirche fließen, und die Energie macht lebendig.“⁴ Das Neulesen des Konzils in Siebenbürgen ist auch ein Anfang, der Zeit braucht, der auch Schatten und Dunkelheiten mit sich bringt, der aber – ich glaube fest daran – in der Gegenwart des Heiligen Geistes geschieht, der Energie, Lebendigkeit und Hoffnung schenkt die Botschaft des Konzils hier und jetzt zu verstehen und die Handlungsmöglichkeiten zu suchen. Und wie die Frucht des Konzils damals kein festes Ergebnis sondern eine **Sendung** war⁵, so ist die Umsetzung auch eine Sendung.

Verständnis (Erkenntnis), Suche, Sendung – eine Spirale im (kirchlichen) Leben: Das (Neu)Lesen des Konzils und die Interpretation der gesell-

³ Das Pastoralbüro wurde 2003 in Targu-Mures eröffnet und es wird von einer Pastoralreferentin geleitet, die mit einem kleinen Team und der Pastoralkommission der Erzdiözese zusammenarbeitet.

⁴ Órsy László, *Az egyház az ezredfordulón*, Budapest 2000, 51–52.

⁵ Edward Schillebeeckx, *A zsinat mérlege* (Die Bilanz des Konzils), Rom 1968, 53.

schaftlichen Prozesse führen zu Erkenntnissen, die aber eine weitere Suche nach konkreten Wegen und Möglichkeiten benötigen und sie werden nur durch die erfüllte Sendung verwirklicht. Verstehen, suchen, handeln und sich wieder für eine weitere Erkenntnis zu öffnen: Das ist auch meines Erachtens der Weg der Erneuerung der Erzdiözese Alba Iulia. Die drei Stufen sind immer gleichzeitig präsent, und doch versuche ich die für Siebenbürgen sehr aktuellen Prinzipien der Pastoralkonstitution in drei Gruppen einzuordnen: 1. Was noch (tiefer) zu verstehen ist, 2. Wo die Suche nach konkreten Möglichkeiten im Vordergrund steht, und 3. Was (nur mehr) den Aufbruch oder sogar das Weitergehen benötigt.

2.1 Was noch (tiefer) zu verstehen ist

- Rumänien ist ein Land der „zweiten Welt“: zwischen Ost und West, im Aufbruch zur **Modernisierung**. Es steht unter den zehn, von Projekt AUFBRUCH⁶ analysierten Ländern (die ehemalige DDR, Tschechien, Slowenien, Ungarn, die Slowakei, Kroatien, Polen, Litauen, Rumänien, die Ukraine) auf dem vorletzten Platz, was die Entwicklung betrifft⁷. So ist es eine Herausforderung, die mit dem Übergang von der traditionellen zu der modernen Gesellschaft zusammenhängenden Prozesse zu verstehen, ihnen nachzukommen und die Menschen auf diesem Weg der Modernisierung zu begleiten. Die Kirche soll mitgehen, wo immer sich Widersprüche zwischen Armut und Reichtum, Freiheit und Knechtschaft, Einheit und in „wechselseitiger Abhängigkeit voneinander widerstrebenden Kräften“ (GS4) zeigen; oder wo es sich um gesellschaftliche Mobilität, Sozialisation manchmal ohne Personalisation, neue Werte gegen traditionelle Werte (GS 6) handelt. Die Kirche sollte die Globalisierung mit dem Recht auf eine menschenwürdigere Welt verbinden können, aber dazu soll sie selber mit der Globalisierung zurechtkommen können. In der Welt der wirtschaftlichen Widersprüche soll sie den Gläubigen helfen, die Güter im Geist der Armut und in der Freiheit des Geistes zu nützen und zu genießen, wie einer, der nichts hat und doch alles hat (GS 37).
- Die gesellschaftlichen Veränderungen haben Auswirkungen auch im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch in den Familien. Eine **Krise der Ehe** (viele Scheidungen, die „freie Liebe“ und das Zusammenleben der Paare ohne zu heiraten) ist immer spürbar

⁶ Das Projekt hat die Religiosität und das kirchliche Leben und deren Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Veränderungen in zehn postkommunistischen Ländern analysiert. Die Daten nehme ich aus Miklós Tomka / Paul M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Wien 2000, und Ferenc Gereben / Miklós Tomka, Valóság és nemzettudat – Vizsgálódások Erdélyben, Budapest 2000.

⁷ Es stand nach den Daten des Human Development Report 1997 am letzten Platz in Mittel-Osteuropa in folgenden Bereichen: Pro-Kopf-Stromverbrauch, Ausgaben für öffentliche und akademische Bildung, Versorgung mit Fernsehapparaten, und am vorletzten Platz, was die Beschäftigten außerhalb der Landwirtschaft, die Buchproduktion und die Internetanschlüsse betrifft. Vgl. Ferenc Gereben / Miklós Tomka, s. o., 45.

rer. Die Kirche soll die neue Situation wahrnehmen und Wege der Pastoral für die davon betroffenen Menschen suchen und finden.

- In Rumänien ist die **traditionelle Religiosität** noch stark⁸, aber man spürt schon, dass sie immer mehr entweder von einem persönlichen Glauben oder von Gleichgültigkeit ersetzt wird (GS 7). Während des Kommunismus gab es einen nicht oder sehr selten ernst genommenen theoretischen Atheismus, jetzt aber nimmt die Gleichgültigkeit, der Aberglaube oder die falsche Spiritualität zu (GS 19).
- Das totalitäre Regime wurde als Feind der Menschen gesehen und man war der Meinung, gegen den kommunistischen Staat etwas Böses zu tun sei gottgefällig und die Gesetze auszuspielen sei etwas ganz normales. Jetzt müssen wir aber lernen, dass wir eine **gemeinsame Verantwortung** für das Gemeinwohl tragen (GS 26) und die Christen zum Abbau der Strukturen der Sünde beitragen, die sozialen Gesetze beachten, die Steuern zahlen, den Umweltschutz und die Verkehrsgesetze (u. a.) auch beachten sollen (GS 30).
- In einem Land, in dem man vor kurzem nicht einmal denken durfte, ist es besonders wichtig, die Würde des Individuums gegenüber einer totalitären Sicht (GS 16) zu betonen und darauf zu achten, dass der Übergang von der „Gesetzeskirche“ zu einer Kirche, deren Mitglieder selber entscheiden und Verantwortung tragen, geschehen kann. D.h. aber, dass die Kirche folgende Aufgaben hat: Die Würde des **Gewissens** als die letzte Instanz, Heiligtum des Menschen und gleichzeitig auch als Brücke zu allen Menschen und Ausgangspunkt zu den gemeinsamen Lösungen (GS 16) zu achten. Den Menschen zu helfen, eigene Wege zu Gott, zum Guten zu finden, die unterschiedlichen Möglichkeiten in Ehrfurcht anzunehmen (GS 43). Diese Entwicklung beansprucht eine höhere geistige und spirituelle Bildung (GS 31): eine solche Erziehung des Geistes, dass er fähig wird das Wesentliche zu sehen, zu staunen, zu meditieren, selbständig zu entscheiden, das religiöse, sittliche und soziale Gespür zu entwickeln (GS 59).
- Die Kirche musste sich während des Kommunismus schützen und dies hat eine Entfernung von der Gesellschaft und von allen Außenstehenden verursacht. In der neuen Situation soll sie jedoch die Hilfe anderer Kirchen aber auch der Welt schätzen und annehmen (GS 40), weil die Kirche und die Gesellschaft viel voneinander lernen können (GS 41–42). Sie muss **Mut und Demut zum Dialog** haben. *Mut, um zu zeigen, dass sie das Wort Gottes vor Verfälschung schützt und sich bemüht, das Licht der Offenbarung mit dem Wissen des Menschen zu vereinen (GS 33) – und so hat sie der Gesellschaft etwas Wertvolles zu*

⁸ Nach den Untersuchungen der Religiosität der Bevölkerung nimmt Rumänien den 2. bis 3. Platz in Europa und den 10. bis 12. Platz in der Reihe von 43 Staaten aus aller Welt. ein. Vgl. M. Tomka, Jelentés a vallásosságáról – Erdély, az Úr 2000. évében, in: Gereben Ferenc / Tomka Miklós, s. o., 12–14.

geben. Und *Demut*, zu bekennen, dass sie keine fertigen Antworten hat, aber offen ist, mit Engagement, Ehrfurcht und Liebe (GS 3) mit den anderen zu suchen. Die Chance des Dialogs ist noch da. Die Kirche braucht Mut und Demut, auch zu bekennen, dass selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger für sie nützlich war (GS 44), die *Feindbilder* aufzugeben und statt *gegen etwas* jetzt *für etwas* zu kämpfen. Mut und Demut, das Bild der triumphalistischen Kirche, aber auch der Kirche, die sich immer wieder als Opfer empfindet, aufzugeben und bewusst zu machen, dass die Kirche gleichzeitig eine sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft ist (GD 40), die auch Sünden hat (GS 27). Sie soll auch den Abstand zwischen der von der Kirche verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseeligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist, bekennen (GS 43). Das alles kann nur Ausgangspunkt für eine neue Haltung werden, die heißt: Etwas für die Beachtung des ganzen Menschen, nicht nur für die „Seele“ zu tun, Heil zu vermitteln statt zu verurteilen, zu dienen statt sich dienen zu lassen (GS 3). Eine so mutige und demütige Kirche hilft auch ihren Mitgliedern, sie ganzheitlicher, auch mit ihren Schattenseiten kennen zu lernen und ihr *doch* treu zu bleiben.

2.2 Suche nach konkreten Wegen

- Wie wir schon bis jetzt gesehen haben, ist die Kirche Siebenbürgens dabei zu erkennen, dass sie auch eine Sendung nach außen, auch ein irdisches Ziel hat: die Familie der Kinder Gottes zu bilden (Sauerartig zu sein und gemeinsam mit der Welt unterwegs zu sein) und die menschliche Gesellschaft in die Familie Gottes umzugestalten (GS 40). Sie soll also **keine „Ghettokirche“** sein.
- Wenn sie die **Zeichen der Zeit** zu erkennen und zu unterscheiden (GS 4) versucht, soll sie auch die Zeichen der Präsenz und der Absichten Gottes in den Ereignissen, Ansprüchen und Sehnsüchten der Zeitgenossen suchen (GS 11).
- Diese Sicht, die im Gebet auch Orientierung für den Alltag sucht, ist der Ausgangspunkt des Weges der zum **Gleichgewicht zwischen den irdischen Aufgaben/Pflichten und dem geistlichen Leben** und zu einer lebendigen Synthese zwischen den irdischen und religiösen Werte führt (GS 43). Die Aufgabe der Kirche ist, die Menschen auch in ihrem Alltag zu begleiten und mit ihnen das irdische Leben zu teilen: ihnen „bei allem Guten helfen“ – wie die Selige Maria von der Vorsehung schon im 19. Jahrhundert betont hat.
- Damit die Christen ihre Aufgabe in der Welt erfüllen können, nämlich dass sie Sauerartig, Salz und Licht für ihre Umgebung sein können, ist es notwendig, dass sie in der Kirche auch mit all ihren weltlichen Sorgen und Fragen da sein dürfen. Nur wenn sie **in der Kirche Menschen** sein dürfen, können sie auch **ChristInnen in der Welt** sein. Laut des

Konzils sollen die Laien mit Entschlossenheit auch in der Kirche Neues planen und ausführen (GS 43), und wissen, dass sie ein Recht zu forschen, mitzudenken und bescheiden aber mutig ihre Meinungen zu äußern haben (GS 62). Es gibt schon Laien, die als engagierte Christen in der Welt und in der Kirche Verantwortung übernehmen, aber sie sind noch wenige und sie suchen erst ihren Weg. In der katholischen Kirche Siebenbürgens sind überhaupt wenige Intellektuelle, weil sie während des Kommunismus die Kirche verlassen mussten und praktizierende Christen lange Zeit kaum weiterstudieren durften. Andererseits braucht die Kooperation und der Dialog zwischen den Priestern und den Laien (GS 43) und die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau noch viel Mut und Freiheit. Hier könnten Ordensleute (besonders die Ordensfrauen) eine Brückenfunktion zwischen Klerus und Laien übernehmen.

- Nachdem Siebenbürgen auch ziemlich viel Hilfe (an materiellen Gütern, aber auch im Bereich der Methoden) bekommen hat, soll es seine **eigenen Kraftquellen** entdecken und nützen (GS 86), aber dafür braucht man die Fähigkeiten, das Wissen und die Erfahrung jedes Menschen. Das Problem der Auswanderung führt oft in die entgegengesetzte Richtung. Die Kirche darf das Recht ihrer Gläubigen auf Auswanderung nicht total in Frage stellen (GS 65–66), aber sie kann sie ermutigen, ihren Platz, ihren Lebensunterhalt und ihre Sendung im eigenen Land zu suchen oder mit ihrer ausländischen Erfahrung zurückzukehren.
- Die römisch-katholische Kirche Siebenbürgens stellt eine religiöse und auch nationale Minderheit dar, aber die ungarischsprachigen Katholiken bilden in ihr eine Mehrheit⁹. Andererseits war die Kirche vor der politischen Wende eine sehr starke Burg des nationalen Überlebens. Jetzt aber soll sie darauf achten, dass sie als Teil der universalen Kirche **nicht nationalitäts- und kulturgebunden** bleibt und dass sie sich über die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Nationalitäten und Kulturen erheben (GS 42) lernt. Die Frage des Konzils wird so hoch aktuell: Was soll man tun, dass die Begegnung der Kulturen zu einem ehrlichen und fruchtbaren Dialog führt und das Charakteristische nicht stört, und wie kann man die neuen Kulturen fördern, ohne die Tradition zu zerstören? (GS 56)

2.3 Der Plan der Sendung

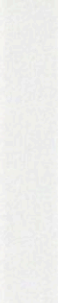
Ausgehend von der jetzigen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation Siebenbürgens hat das Team des erzdiozesanen Pastoralbüros erkannt, dass die Gläubigen vor allem eine le-

⁹ Nach den Daten der Volkszählung 2002 sind 4,7 % der Bevölkerung Rumäniens römisch-katholisch und 6,7 % ungarischsprachig. Die meisten Gläubigen der Erzdiözese Alba Iulia sind Ungarn.

bendige, transzendente Hoffnung brauchen, eine neue Perspektive und auch Kraft, jetzt und hier etwas zu verändern (GS 21). Auch die Pastoralkonstitution GS betont: Die Zukunft der Menschheit ist in den Händen derer, die den kommenden Generationen die Quellen des Lebens und der Hoffnung eröffnen können (31). Aus dieser Erkenntnis ist der erste Pastoralplan *Lebendige Hoffnung* gewachsen, der in fünf Stufen Wege und Möglichkeiten sucht, dem Ziel näher zu kommen.

1. Der Ausgangspunkt ist: *Die Fundamente unseres (persönlichen, familiären und gemeinschaftlichen) Lebens in Gott* zu entdecken. Dazu gehört eine positive Definition des Menschen als Abbild Gottes (*imago Dei*) (GS 12) und die Betonung der Entwicklung der Persönlichkeit, der Würde und der Freiheit des Menschen (GS 41) sowie ein gesundes Gottesbild. In GS wird auch gesagt: Die Verantwortung der Gläubigen ist es, das wahre Antlitz Gottes aufzuzeigen statt ihn zu verbergen (GS 19).
2. Aufgrund dieser positiven Sicht des Menschen, der Welt und der Beziehung zwischen Mensch und Gott wird es möglich, *die Schattenseiten unseres Lebens im Licht der Liebe Gottes* anzuschauen und sie von Gott verwandeln zu lassen. (In GS gibt es kein eigenes Kapitel über die Sünde, sie wird immer nur im Zusammenhang mit der Würde, der Freiheit und der Verantwortung des Menschen behandelt.)
3. 5. „Wer Christus als dem vollkommenen Menschen folgt, wird mehr Mensch“ – sagt die Pastoralkonstitution (GS 41). Nach der Vorbereitung wird der Akzent ganz darauf gesetzt: Christus als den Weg anzuerkennen und anzubieten. Im Pastoralplan gibt es dazu drei Stufen: *Das Leben als Antwort auf den Ruf Christi* (die Entscheidung); *Das Leben mit dem leidenden Christus* (Treue und Ausharren) und *Das Leben mit dem auferstandenen Christus* (Sendung, Zeugnis).

Erkenntnis, Suche und Sendung bilden einen manchmal abenteuerlichen Weg, den die Kirche Siebenbürgens zu gehen versucht. Einen Weg mit Sackgassen, unsicheren Stellen usw., die oft auch zu Meinungsverschiedenheiten führen. Die Pastoralkonstitution gibt aber auch für solche Fälle eine wichtige Anweisung: *Einheit im Notwendigen, Freiheit im Zweifel und Liebe in allem* (GS 92). So kann man Schritt für Schritt vorangehen. Diese Pilgerschaft braucht aber auch viel Geduld, denn eine gezwungene Verwirklichung des Konzils wäre gegen dessen Geist. Sie kann nur in Freiheit geschehen.



Faded text at the top of the page, likely a title or subtitle.

Podium

Faded text in the main body of the page, appearing as a list or series of paragraphs.

Was ist Pastoral?

Auf der Suche nach der pastoralen Dimension
von Lehramt und Theologie

1 Der Begriff „Pastoral“

Die Sprache verrät uns: Ich möchte zunächst drei Beispiele nennen für den Gebrauch des Wortes „Pastoral“:

- Dem ehemaligen Trainer von Bayern München und jetzigen Trainer des VfB Stuttgart, Giovanni Trapattoni, wurde der Vorwurf gemacht, sein Führungs- und Trainingsstil sei zu „pastoral“. Man meinte damit wohl, er greife zu wenig hart durch, mit ihm könne man alles machen, die Disziplin der Spieler lasse zu wünschen übrig, manche Stars würden ihm auf der Nase herumtanzen. Wie Trapattoni diesem Vorwurf begegnete, ist mittlerweile in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. In einer Pressekonferenz wollte er sein hartes Durchgreifen dokumentieren. Seine Rede endete mit den Worten: „Spieler sind wie Flaschen leer. Ich habe fertig.“
- Die Päpstliche Kommission für Kulturgüter der Kirche gab am 2. Februar 1997 ein Schreiben heraus mit dem Titel „Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive“. Darin heißt es: „Im Hinblick auf den Anbruch des dritten christlichen Jahrtausends ist es äußerst nützlich, die vielgestaltige Inkulturation des Evangeliums wieder zu entdecken, die in den vergangenen Jahrhunderten vollbracht worden ist... Deshalb können die Archive mit ihrem bekannten und bekannt gemachten dokumentarischen Erbe zu nützlichen Instrumenten für eine aufgeklärte Pastoralität werden, da die Erinnerung an das tatsächliche Geschehen der Tradition Konkretheit verleiht.“¹ Pastoral wird hier zur Verlängerung kirchlicher Archivpolitik herabgewürdigt!
- Der Karlsruher Philosoph Peter Sloterdijk hat in seiner heftig diskutierten Elmauer Rede „Regeln für den Menschenpark“ – die als geschickte Inszenierung zur Erledigung der Kritischen Theorie mit genau angebbarem Todesdatum geplant war – von Heidegger als „Pastoralphilosophen“ gesprochen.² Angesichts der von ihm angezielten

¹ Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive (= Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz 142), Bonn 1998, 17f.

² Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit vom 16. September 1999, 15-21. Der Vortrag ist mittlerweile im

Anthropotechnik nimmt sich die Heidegger'sche Vorstufe als harmlose Variante einer eigentlich notwendigen Philosophie aus, die er nun anzustoßen gedenke. Pastoral wird hier konnotiert mit „harmlos“ und „gestrig“.

Diese drei kleinen Beispiele, die leicht vermehrt werden könnten, zeigen: Dem Wort „Pastoral“ haftet nach wie vor der Verdacht von individueller Gutmütigkeit, Nachsicht und Barmherzigkeit (oft im Gegensatz zum Kirchenrecht!), von Verhübschung (eine Kirchenpolitik, die Transparenz eher verweigert als fördert, schmückt sich mit der pastoralen Funktion der kirchlichen Archive) und von Harmlosigkeit an.

Dabei wird die Neuentdeckung dessen, was Pastoral heißt, die auf dem II. Vatikanischen Konzil geschehen ist, ausgeblendet und semantisch verunklärt.

2 Pastoral seit *Gaudium et spes* – Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*

Der Haftpunkt für die Neuentdeckung des Wortes „Pastoral“ ist die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.³

Darin wird der dualistischen Versuchung, die reine Lehre jenseits von individueller Glaubensgeschichte und gesellschaftlicher Praxis zu bestimmen, widerstanden. Ein Dualismus von Lehre und Leben, Dogma und Praxis ist ausgeschlossen. Auch hat sich der Titel „Pastoralkonstitution“ durchgesetzt. Es handelt sich um ein Verfassungsdokument, eine Konstitution der Pastoral, nicht um pastorale Instruktionen aus einer feststehenden Kirchengdogmatik. Der soziologische Annex, der zunächst ausgegliedert wurde, ist zum Nexus der Konstitution geworden: Die zunächst ausgeschiedene Fremdperspektive wird zum Schlüsselthema im Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche versteht sich dann am besten, wenn sie den Menschen versteht. Hans-Joachim Sander hat den Wechsel der Grundperspektive in *Gaudium et spes* so umschrieben: „Die anderen in der eigenen Zeit werden zum Fundament des Begriffs von Glauben. *Gaudium et spes* arbeitet anstelle des Gegensatzes von Kirche und Welt mit dem Kontrast von Glaube und Zeit; es begreift die Kirche, das Volk Gottes, aus der Perspektive der anderen, weil sie selbst zu ihnen gehört...“

Suhrkamp-Verlag in Buchform erschienen. Vgl. dazu auch Thomas Laubach, Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte“, in: StZ 125 (2000) 18-28.

³ Vgl. dazu Erich Garhammer, Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlagen, Mainz 1999, 304-317, sowie Guiseppe Ruggieri, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Concilium 35 (1999) 4-17.

Die eigene Botschaft in eine Perspektive von außen zu stellen, stiftet Identität.“⁴

Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* hat zwei Kriterien für die praktisch-theologische Theorie festgehalten: „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (*signa temporis perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi*, GS 4,1). Dabei wird zum Ausdruck gebracht, dass der Kirche die Pflicht zukommt, die Zeichen der Zeit ernst zu nehmen. Der Begriff „*officium*“ bringt die Nähe zum Stundengebet zum Ausdruck. Gebet und Zeitgenossenschaft sind siamesische Zwillinge. Die Pastoralconstitution fordert ein neues Skrutinium, nämlich die Erforschung der Zeichen der Zeit unter dem Licht des Evangeliums.

H.-J. Sander verknüpft die Zeichen der Zeit mit einem Semiotik-Ansatz und sieht die Gefahr einer a-signierten Theologie und Ekklesiologie folgendermaßen: „Es steht nicht in der Macht der Kirche, die Zeichen der Zeit willkürlich herzustellen oder sich ihrer Signifikanz zu verweigern. Sie sind das Schicksal der Kirche. Wenn diese vor ihnen davonläuft, wird es ihr ergehen wie einst Jona – das Schicksal holt sie ein.“ Er verknüpft diesen Perspektivenwechsel in *Gaudium et spes* mit dem Begriff der Zeichen der Zeit: „Im Zeichen der anderen zu glauben, führt die Kirche zur Existenz im Zeichen der Zeit. Das macht sie letztlich selbst zum Zeichen. Kirche-Sein ist eine semiotische Existenz. Erst als Zeichen in der Zeit ist Kirche auf dem Weg, von Gott zu sprechen.“⁵ Dies hat Konsequenzen für die Kirche und ihr Selbstverständnis: Zum einen verwickelt die Erforschung der Zeichen der Zeit die Kirche in die Konflikte der Zeit, zum anderen wird jede Äußerung optional, es gibt keine trans-historische Objektivität. Somit ist eine genaue Situationsanalyse kein Verrat des Theologischen sondern sein genuiner Auftrag. Weiterhin gilt: Wer nicht bei den Nöten der Menschen von heute in die Lehre geht, kann sie auch nicht den Glauben lehren. Die Zeichen der Zeit sind das Fundierungsprinzip einer neuen Apologetik in der Welt von heute. „Solcher Art ‚Ortswechsel‘ hilft Christen und Kirchen, sich den tatsächlichen Fragen der Zeitgenossen nach der lebenspraktischen Bedeutung des Glaubens, nach der Existenzberechtigung der Kirchen, nach den Chancen einer gerechten Weltordnung, also nach dem Grund unserer Hoffnung (1Petr 3,15f) auszusetzen; so lernen sie (...) das eigene pastorale Handeln in der Würde und Berufung aller Menschen durch Gott, besonders der Armen, zu begründen und

⁴ Vgl. dazu Hans-Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: G. Fuchs / A. Lienkamp (Hgg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 85-102, hier 87f. sowie 96. Vgl. jetzt auch Hans-Joachim Sander, *Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität*, in: LS 56 (2005) 190-194: „Pastoral kann es nur geben, wenn die Kirche mit ihrer Botschaft am Leben ist und am Leben bleibt“ (192).

⁵ Hans-Joachim Sander, 98 und 100.

von dorthier die eigene Botschaft ‚bescheiden, ehrfürchtig und mit gutem Gewissen‘ (1Petr 3,16) zu erschließen.“⁶

Das II. Vatikanum ist ein Wendepunkt in der Kirche. Der Ort, an dem dieser Perspektivenwechsel durchgeführt wird, ist die Pastoralkonstitution. Sie ist das Summarium des II. Vatikanum und sein Höhepunkt. Sie ist das ureigenste Ergebnis und die Quintessenz des Konzils. Es geht ihm um den einen und ganzen Menschen.

„Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totius nostrae explanationis cardo erit.“ (3,1)

Die autorisierte Übersetzung lautet folgendermaßen: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.“ Das ist eine geradezu verharmlosende Übersetzung: Es geht nicht um Ausführungen oder um einen rhetorischen Überblick, bei dem ausgeführt wird, was im Mittelpunkt steht, sondern es geht um die zentrale Aussage des Textes, es geht um den Angelpunkt der ganzen Erklärung (totius nostrae explanationis cardo). Die neue Übersetzung im Kommentar von Peter Hünermann ist hier genauer. Damit wird noch einmal deutlich, wie wichtig eine angemessene Übersetzung von *Gaudium et spes* ist.

Ferner geht es in der Pastoralkonstitution um die Berufung des Menschen: Er ist Ebenbild Gottes – *vocatio hominis ultima revera una sit, salicet divina*“ (22,5) Wenn heute von „Berufungspastoral“ gesprochen wird, müsste also zuerst von dieser Berufung des Menschen die Rede sein. Berufung ist ein säkularer Begriff. Er betrifft alle Menschen und er betrifft sie in ihrer ganzen Existenz.

Die Einschätzung der Pastoralkonstitution schwankt nach wie vor zwischen den Polen von vergangenheitsverhaftet (ein modernistischer „Anti-Syllabus“, so die Position von Joseph Ratzinger) und zukunftsweisend („ein dogmatischer Fortschritt“, so die Position von Elmar Klinger)⁷. Der Würzburger Fundamentaltheologe Elmar Klinger hat die unhintergehbare Bedeutung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* immer wieder angemahnt. Es gibt nach Klinger drei falsche Einschätzungen des Konzils:

⁶ Vgl. dazu Rolf Zerfaß, *Apologetik*, in: *LThK*³, I, 844f., hier 845.

⁷ Joseph Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrhundert*, in: Andreas Buch u.a. (Hgg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976, 36-53, sowie Elmar Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 103. Vgl. zur Interpretation von Ratzinger jetzt Klaus Müller, *Gaudium et spes* zweimal gelesen. Über eine Konvergenz diametraler Interpretationen, in: *LS 56* (2005) 195-199. Müller sieht es als eine besondere Pointe an, „dass ausweislich der heute bekannten und erforschten Textgeschichte von *Gaudium et spes* die modernen kritischen Züge gerade auf Betreiben deutscher Konzilstheologen in den Text fanden, denen die ersten, primär von französischen Kollegen stammenden Vorlagen zu optimistisch erschienen waren“ (197).

1. Der konservative Standpunkt: Er behauptet, das Konzil sei lediglich ein Pastorkonzil gewesen und es sei daher für die Lehre ohne jeden Belang.

2. Der progressive Standpunkt: Er sieht im Konzil einen Fortschritt, der aber hinter den wünschenswerten Fortschritten zurückgeblieben sei. Man sieht das Konzil nur als ein Konzil des Übergangs.

3. Der kompromisslerische Standpunkt: Er behauptet, der Widerspruch von Altem und Neuem, Dogmatischem und Pastoralem sei für das Konzil prägend gewesen. Es gäbe zwei Ekklesiologien, die unvereinbar seien.

Diese Missverständnisse haben alle einen einzigen Grund, nämlich die totale Vernachlässigung der Stellung der Pastorkonstitution.

Das Konzil hat seinen Rang durch diese Konstitution. Sie ist jenes Dokument, in dem es zu sich selbst gefunden hat und die Prinzipien erörtert, die für die anderen Dokumente gelten. Sie ist das Neue des Konzils, sein ureigener Beitrag zur Dogmengeschichte.

Die Pastorkonstitution ist ein Wendepunkt in der Kirche. Der Vergleich mit Nicäa ist hier keine Übertreibung. Das II. Vatikanum lehrt die Gleichheit von Gott und Mensch im Menschen. Nicäa lehrte die Gleichheit von Gott und Mensch in Gott. Hieronymus kommentierte die Rezeption des Nicänums so: „Der Erdkreis erwachte und erschrak, weil er arianisch war“. Das gleich gilt für das II. Vatikanum: Die Kirche weltweit erschrak, weil man innewurde, dass man pastoral „arianisch“ dachte.⁸ Man sah Dogmatik und Pastoral als etwas Verschiedenes. Pastoral war lediglich die Anwendung von Dogmatik.

Hans-Joachim Sander hat in seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift „Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie“ (Würzburg 1996) diese Sicht von Klinger vertieft. *Gaudium et spes* war historisch der letzte vom Konzil verabschiedete Text, aber er ist systematisch ein Grundlagendokument. Mit ihm hat sich das Konzil selbst ein Zeichen gesetzt und die Kirche in der Welt von heute konstituiert. Die von ihm erarbeitete Basis hat methodologische Bedeutung; sie ist die Grundlage für die Theologie nach dem Konzil.“

„Es kann in der theologischen Rezeption der Pastorkonstitution nicht nur um die Einzelexegese ihrer Aussagen gehen; das ginge vielmehr an ihrer konstitutionellen Bedeutung vorbei. Es wäre unergiebig und geriete in ein offensichtliches Dilemma. Denn die Welt der Lebensumstände, die für das Konzil 1962-1965 ‚die Welt von heute‘ waren, ist für uns heute eine

⁸ Vgl. dazu Elmar Klinger, Das Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie, in: Wolfgang Weiss (Hrsg.), Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1996, 307-322.

Welt von damals. Ein Text wie die Pastoralkonstitution, der sich ausdrücklich auf die Gegenwart bezieht, kann diese Aktualität nicht über Jahrzehnte halten. Er kann in den materialen Aussagen der damaligen, nicht auch in jeder Hinsicht zur heutigen Zeit, Standpunkt bildend sein." (378)

Das Spezifische und Bedeutende der Pastoralkonstitution ist also nicht der Kommentar zur damaligen Welt sondern die Unhintergebarkeit des Kommentars zur jeweils eigenen Welt, zur Aktualität. Und genau das muss Pastoraltheologie und muss das Lehramt in je ihrer Zeit leisten.

3 Relativierungen der Bedeutung von *Gaudium et spes*

Die ausführlichste Kritik an *Gaudium et spes* hat Joseph Ratzinger zehn Jahre nach Konzilsende in einem Vortrag geübt, den er an der Katholischen Universität in Eichstätt gehalten hat⁹. Darin bezeichnet er *Gaudium et spes* als eine Art von Gegensyllabus. Damit habe das Konzil eine Versöhnung mit der seit 1789 neu gewordenen Zeit vorgenommen. Evident ist hier das Zusammensehen von 1789, also der Französischen Revolution und der Pastoralkonstitution. Damit wird dieser Konstitution natürlich all das Destruktive, das man mit der Französischen Revolution konnotiert, zugeschrieben. Ratzinger sieht drei Phasen der Wirkungsgeschichte.

1. Die Euphorie des Aufbruchs. Es habe darin geradezu einen Rausch der Anpassung gegeben. Zeichen dafür ist für ihn die Gründung der Zeitschrift „Concilium“ als permanentes Konzil der Theologen, als eine Art Gegenlehramt.

2. Eine zweite Phase sei die Phase der Ernüchterung und der Krise gewesen. Er verbindet sie mit der Studentenrevolte, ein Beispiel die „Interkommunion in einer ökumenischen Messe auf den Barrikaden von Paris.“ Auch hier ist das Ineinandersich der Pariser Studentenunruhen und der Pastoralkonstitution evident, um sie letztlich mit dieser Attitüde der Zerstörung in Verbindung zu bringen.

3. Die Standortbestimmung heute. „Eine Auslegung des Konzils, die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht und das Ganze lediglich als Weg zu ‚Gaudium et spes‘ ansieht (...) eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten (...) Nicht die Pastoralkonstitution ist die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.“ (48f.)

⁹ Joseph Ratzinger, Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von *Gaudium et spes* im letzten Jahrzehnt, in: A. Bauch u. a. (Hgg.), Zehn Jahre Vaticanum II, Regensburg 1976, 36-53.

„Es ist törichte Romantik, die konstantinische Wende zu beklagen, während man selbst der Welt, von der man angeblich die Kirche befreien will, zu Füßen fällt.“ (49f.)

Damit ist die Position von Joseph Ratzinger wohl am besten umschrieben. Er wirft der Pastoralconstitution vor, dass sie ein unkritisches Verhältnis zur Welt aufgebaut und ein zu optimistisches Bild von Welt gezeichnet habe. Welt sei aber immer in sich ambivalent und nicht nur etwas Fortschrittliches.

Interessant ist nun, dass sich auch Kardinal Lehmann – wenn auch viel differenzierter – dieser Kritik angeschlossen hat und zwar in einem Festvortrag in Linz vom 25. Januar 2005. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Text identisch ist mit einem Vortrag von Lehmann an der Katholischen Akademie Freiburg vom 28. November 1982, den er in den Freiburger Akademiearbeiten von 1989 dann abgedruckt hat mit dem Hinweis in einer Fußnote: „Die Analyse scheint dem Verfasser auch heute noch uneingeschränkt richtig zu sein.“ In der ThPQ fehlt jeder Hinweis auf diese Zusammenhänge.¹⁰ Man kann davon ausgehen, dass Lehmann auch heute noch derselben Meinung ist, dass seine Einschätzung und Analyse von damals uneingeschränkt gültig ist.

Interessant ist dabei die Kritik an *Gaudium et spes*, die Lehmann hier vorträgt. Er nennt im Wesentlichen vier Hauptmängel dieses Textes. Zum einen spricht Lehmann von einer Ermüdung der Konzilsväter, die zu vielen Mängeln geführt habe. Ferner bemängelt er den Zeitdruck unter dem der Text zustande gekommen sei, sowie den zu großen Umfang des Textes, der nicht mehr habe durchdrungen werden können. Ferner kritisiert er die zu geringe Verzahnung der Pastoralconstitution mit den anderen Dokumenten des Konzils, vor allem mit der Offenbarungskonstitution (DV) und dem Ökumentismusdekret (UR). Weiterhin kritisiert Lehmann die zu wenig reflektierte Begeisterung für die Theologie von Teilhard de Chardin und den damit inhärenten Optimismus des Textes.

Eine weitere Abschwächung der Bedeutung der Pastoralconstitution steht in einem jüngsten Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz, nämlich dem Aufruf der deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl am 18. September 2005:

„Liebe Brüder und Schwestern, ‚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.‘ So hat uns das Zweite Vatikanische Konzil vor vierzig Jahren in dem Pastoral Schreiben über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘

¹⁰ Karl Lehmann, Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. 40 Jahre Pastoralconstitution „Gaudium et spes“, in: ThPQ 153 (2005) 297-310. Vgl. zur ersten Veröffentlichung Dietmar Bader (Hrsg.), Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989, München/Zürich 1989, 153-170, die Fußnote: 170.

gleich im ersten Satz deutlich gemacht, dass wir Gläubigen aufgefordert sind, uns an der Gestaltung dieser Welt zu beteiligen."

Die deutschen Bischöfe bezeichnen hier die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* als ein Pastoral Schreiben. Damit depotenzieren sie – gewollt oder ungewollt – die Bedeutung dieses Textes.

4 Aufgaben für die Zukunft

Was ist nun angesichts dieser von mir beschriebenen Situation zu tun in Anbetracht der unterschiedlichen Einschätzung der Pastoralconstitution *Gaudium et spes*. Zum einen ist es wichtig, das Dokument wach zu halten, es zu interpretieren. Das ist notwendig sowohl im Lehrbetrieb, als auch in anderen Kontexten. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf das Heft 4/2005 der „Lebendigen Seelsorge“ hinweisen, „Pastoral im Visier“, in dem das Streitgespräch zwischen Hans-Joachim Sander und Klaus Müller abgedruckt ist, über die Bedeutung von *Gaudium et spes*. Ferner wird an der Universität Würzburg im November 2005 ein Studientag veranstaltet zu *Gaudium et spes*.

Zweitens ist es wichtig, Aspekte dieses Textes in Forschung und Lehre zu akzentuieren. Ich bin der Auffassung, dass die unterschiedlichen Ansätze in der Pastoraltheologie in der Gegenwart damit zu tun haben, dass jeder/jede von uns Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen unterschiedliche Punkte und Aspekte dieses Textes zu realisieren sucht. Bei mir ist es vor allem das Gespräch mit den Literaten und der Literatur der Gegenwart, weil ich der Auffassung bin, dass dadurch etwas vom Grundanliegen der Pastoralconstitution zum Ausdruck kommt, nämlich das Gespräch mit der Kultur der Gegenwart.¹¹

Drittens: In der Pastoralconstitution ist auch ein Anforderungsprofil an das Lehramt entworfen, vor allem an die Bischöfe. Es heißt in 43,5 „*Studiis assiduis se ita aptos reddant, ut in dialogo cum mundo et hominibus cuiuscumque opinionis instituendo partes suas agere possint.*“ Die Übersetzung dazu: „Durch beharrliche Studien sollen sie sich so fähig machen, dass sie bei der Eröffnung des Dialogs mit der Welt und mit den Menschen jedweder Anschauung ihre Rolle spielen können.“

Von den Bischöfen wird also die Kompetenz verlangt, das Gespräch mit der Welt von heute in angemessener Weise führen zu können. Auf diese Kompetenz ist von unserer Seite immer wieder neu aufmerksam zu machen.

¹¹ Vgl. dazu Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hgg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005.

Stephanie Klein

Was ist Pastoral?

Auf der Suche nach der pastoralen Dimension
von Lehramt und Theologie

In Bezug auf die hier zur Debatte stehende Frage nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Kirche möchte ich exemplarisch ausgehen von der programmatischen Präambel von *Gaudium et spes*: „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.“

An dieser Aussage möchte ich in drei Schritten aufzeigen, wie die pastorale Dimension von Theologie und Lehramt in der Pastoralkonstitution grundgelegt ist.

1 Das Dasein bei den Bedrängten

Es geht in diesem Text nicht als erstes darum, zu den Menschen zu sprechen, ihnen eine Botschaft zu bringen, sondern es geht **zuerst** darum, die Menschen in ihrer Befindlichkeit, in ihren unterschiedlichen Situationen wahrzunehmen, auf sie zu hören und Anteil an ihrem Schicksal zu nehmen.

Dieser Ansatz der Anteilnahme der Kirche am Geschick der Menschen prägt die gesamte Pastoralkonstitution. Das Konzil führt eine Vielzahl theologischer Begründungen an. Ich möchte hier auf drei theologische Begründungsstränge eingehen:

(1) Eine schöpfungs- und gnadentheologische Begründung

Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes. Sie sind von Gott geschaffen, von seinem Heilswillen umfassen und durch Jesus Christus aus der Macht der Sünde erlöst. Sie haben deshalb die gleiche Würde (vgl. LG 32). Sie haben die gleiche göttliche Berufung und Sendung (*vocatio propria*, vgl. GS 29; LG 31; AA 18; GS 22). Da „etwas wie ein göttlicher Same in ihn (den Menschen) eingesenkt ist“ (GS 3), ist Gott längst bei den Menschen, bevor die Kirche mit ihrer Botschaft zu ihnen kommt. Die Kirche muss sich selbst als ein Teil der Menschheit begreifen (GS 1) und den Menschen deshalb mit einer hohen Achtung begegnen.

(2) Eine bibeltheologische Begründung

Der Gott Jahwe ist der Gott, der das Schreien des Volkes Israel gehört hat. Er hat zwar einen Bund mit dem Volk Israel geschlossen und offenbart sich diesem Volk in besonderer Weise, aber er bleibt derjenige, der auf der Seite der Schreienden und Unterdrückten steht. Er offenbart sich als der Gott der Armen und Bedrückten, und dies wird in Botschaft, Leben und Tod Jesu Christi noch einmal explizit zur Geltung gebracht. Wo sich das Volk Gottes auf seine Erwählung verlässt und Jahwe nur noch im Kult verehrt, aber die Armen, Fremden, Witwen und Waisen missachtet, fällt es von Gott ab (Am 5,21-25, Jes 7 u. a.). Die Propheten rufen diese Erkenntnis warnend in Erinnerung. Sie muss auch der heutigen Theologie und Kirche zu denken geben: Trotz Gottes Zusage und Treue besitzen sie weder eine privilegierte Nähe zu Gott noch die Wahrheit über ihn. Sie werden Gott und seine Wahrheit immer neu suchen müssen und werden gerade bei den Bedrückten und Ausgeschlossenen auf die Erfahrung und Erkenntnis Gottes stoßen. Dies ist ein unauflösbares kritisches Selbstkorrektiv: Kirche muss damit rechnen, Gott gerade auch bei denen finden, die sie nicht beachtet oder die sie selbst ausschließt. Wenn sie zu Gott schreien, wird Gott sie hören und sich ihnen kundtun.

(3) Eine inkarnationstheologische Begründung

Gott ist Mensch geworden, um alle Menschen zu erlösen. In dem Weg der Kenosis, der Selbstentäußerung von der göttlichen Macht und in der Entäußerung weltlicher Macht, hat Jesus Christus den Weg zum Heil gezeigt (Phil 2,5-11). Dieses Paradox des Heilsweges durch das Unheil hindurch ist richtungweisend für Kirche und Theologie. Der Weg der Kirche und der theologischen Reflexion kann deshalb nur einer sein, der von der Sicherheit der eigenen, von Gott offenbarten Wahrheiten absieht und der sich einlässt auf das unheilvolle Schicksal der Menschen.

Die pastorale Dimension von Lehramt und Theologie besteht dann nicht in der Machtergreifung für andere oder gegenüber den anderen, sondern in dem Dasein bei den Ohnmächtigen und Bedeutungslosen, ohne auf die eigene Wahrheit, Macht und Bedeutung zu schielen. Oder, mit den Worten der Pastoralkonstitution: „Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um von der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“ (GS 3)

2 Der Bezug auf die Bibel und die Narration

Neu in der lehramtlichen Darstellungsweise der Pastoralkonstitution ist der Bezug auf die Bibel und die erzählende Sprache. Die Aussagen werden primär in einen biblischen Begründungszusammenhang gestellt und weniger aus der philosophisch-theologischen oder lehramtlichen Tradition hergeleitet. Der Text hat häufig eine narrative Gestalt, er ist erzählend

und beschreibend. Anders als die dogmatische und die wissenschaftliche Sprache definiert er nicht, er grenzt nicht ein oder ab. Das Konzil hat auf eine Dogmatisierung und eine normative Sprache weitgehend verzichtet. Die narrative Sprache weitet aus, lädt ein und wirbt und verändert, sie hat einen Bedeutungsüberschuss, der nicht festlegt, sondern der auf etwas anderes verweist.

Wenn nun dieser Text in seiner höchsten lehramtlichen und dogmatischen Funktion so narrativ und pastoral formuliert werden konnte, dann könnte diese Sprache auch wegweisend für künftige lehramtliche und theologische Texte sein: Statt normativ, abgrenzend oder verurteilend könnten sie gewinnend, ermutigend, erzählend und bibelbezogen sein.

Johann Baptist Metz hat die theologische Bedeutung der narrativ-theologischen Rede herausgearbeitet. Gerade angesichts des Leidens versagt theologische Reflexionssprache, hier kann der Grund der Hoffnung nur erzählend erinnert, kann das Neue und noch nie Dagewesene nur erzählend vergegenwärtigt werden. „Angesichts dieser Leiden muss sich das theologische Argument unterbrechen lassen. Hier kann Theologie die Heilsgeschichte nur praktisch weitererzählen, d.h. indem sie gleichzeitig bereit ist, heilend zu wirken.“¹

3 Wissenschaftlich-theologische Kategorien aus der Lebenspraxis gerade der Bedrängten

Wenn nun die pastorale Dimension zunächst im Wahrnehmen, Hinhören, in der Anteilnahme, in der Narration und der heilenden Praxis besteht, wie lässt sich das mit dem Wissenschaftsanspruch der Theologie vereinbaren?

Die Humanwissenschaften haben fundierte Methoden der wissenschaftlich reflektierten Wahrnehmung und kontrollierten Deutung der Praxis und der sozialen Wirklichkeit entwickelt. Hinter diesen Diskurs darf die Theologie als Wissenschaft nicht zurückfallen. Sie kann die Erkenntnisse der Humanwissenschaften aber auch nicht fraglos übernehmen, etwa um sie als eine neutrale „Wahrheit“ über die soziale Wirklichkeit zu begreifen, um sie theologisch zu bewerten oder theologisch zu interpretieren. Vielmehr hat Theologie einen bestimmten schiefen Blick in den Diskurs einzubringen und selbst Sozialwissenschaft aus einem theologischen Horizont und aus einer eigenen Option heraus zu betreiben. Sie hat auf die Bedrängten, die Unbedeutenden und Ausgegrenzten zu hören. Aus der Erfahrungsweise der Armen und Bedrängten heraus müssen die Kategorien der heutigen Rede von Gott entwickelt werden: Denn sie wissen, was heute Unheil ist, was Sünde, Schuld und Vergebung ist, was Hoffnung und Heil ist.

¹ Johann Baptist Metz, *Theologie in Glaube und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 134.

Wenn es der Pastoraltheologie gelingt, die theologischen Kategorien aus der Lebenspraxis gerade der Bedrängten heraus neu zu entdecken und zu bestimmen, kann sie einen fundierten Beitrag zur Entfaltung der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie leisten.

1 Zwei unterschiedliche Rezeptionen des Konzils

1.1 Bei der theologischen und pastoralen Konzilsrezeption im hiesigen Kontext stand (und steht) die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (LG) im Vordergrund. Die darin enthaltene Volk-Gottes-Ekklesiologie – die später bekanntlich vom Lehramt auf die Communio-Ekklesiologie verengt wurde – drängte auf eine veränderte Gestaltung der innerkirchlichen Struktur und des pastoralen Wirkens. Die Verantwortung aller Gläubigen für die Heilssendung der Kirche sollte in einer entsprechenden Kirchenordnung ihren Ausdruck finden. Unter „pastoral“ wird in der Orientierung an LG das Gesamt der Bemühungen um den rechten Selbstvollzug der Kirche verstanden.

1.2 In den Ortskirchen in der sog. „Dritten Welt“, vorab auf dem lateinamerikanischen Kontinent wurden die maßgeblichen und nachhaltigen Anstöße von der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* (GS) her bezogen. Die vornehmliche kirchliche Sorge bezog sich angesichts der Konfrontation mit einer himmelschreienden Ungerechtigkeit auf die Befreiung und Förderung der menschlichen Person und auf die gesellschaftliche Entwicklung. Es wurde von den in diesem Sinne pastoral Tätigen ein Ortswechsel (Bekehrung) vom gesellschaftlichen Zentrum an die gesellschaftliche Peripherie vollzogen. Im Mitleben mit den Armen wurde das Evangelium als befreiende Botschaft neu gelesen. Was unter „pastoral“ verstanden wurde und wird, fasst prägnant das Motto zusammen, auf das ich in einer Pfarrei in Lima (die ein pueblo joven von 70.000 Einwohnern umfasste) traf: den hier lebenden Menschen die Erfahrung ihrer Würde zukommen lassen und mit allen daran beteiligten Initiativen dem Stadtteil dazu zu verhelfen, dass man in ihm menschenwürdig leben kann.

2 Bestimmung von „pastoral“ im Anschluss an GS

Nach GS generiert sich die Pastoral, also das kirchliche Tun, aus dem jeweiligen In-Beziehung-Setzen (Korrelation) von der Botschaft des Evangeliums und den Zeichen der Zeit. Der vorrangige Ort dieses Tuns ist die Welt im Sinne der Mitwirkung der Gläubigen und ihrer Gemeinschaften an der Erbauung des Reiches Gottes.

Solches pastorale Handeln ist eingebettet in das christlich-kirchliche Handeln generell, für das sich folgende Kennzeichen anführen lassen:¹

- Christliches Handeln ist nicht herstellende Praxis. Sondern es bezeugt Gottes offenbares und zugleich verborgenes Handeln in der Geschichte und stellt seine Liebe zur Schöpfung dar, wie sie in Jesus Christus ihre unwiderrufliche geschichtliche Vermittlung gefunden hat.
- Christliches Handeln realisiert sich in der Spannung zwischen der (erzählenden) Erinnerung an Jesus Christus und der Antizipation der in ihm angebrochenen Vollendung. In ihm hat es seinen Grund; an ihm bleibt zu lernen, wie es auszusehen hat.
- Für Reden und Handeln Jesu gilt, dass der Inhalt des von ihm mitgeteilten Glaubens und die Weise, wie er ihn mitteilt, sich gegenseitig bedingen. Christliches Handeln ist darum ebenfalls an die Strukturform intersubjektiv-kommunikativen Handelns gebunden, das aus der Erfahrung unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins heraus Subjektwerdung in gegenseitiger Anerkennung ermöglicht – bis hin zu einer universalen Solidarität.
- Zeichenhaft dokumentiert sich das in der Gemeinde als dem lebendigen Raum der von Jesus eröffneten Sozialbeziehungen. Ihre Auf-
bauung geschieht in den Grundvollzügen Martyria (Verkündigung), Liturgia (Feier der Frohen Botschaft), Koinonia (Stiftung beziehungsreicher geschwisterlicher Gemeinschaft) und Diakona (Zuwendung zur und Befreiung aus Not).
- Die Darstellung der Liebe Gottes unter den Menschen erfolgt somit in geschichtlicher, symbolisch-sakramentaler Vermittlung. Christliches Handeln bezieht sich auf die realen Verhältnisse der Menschen; es verwirklicht sich in der Aufmerksamkeit für andere und in der Wahrnehmung ihrer Situation – „angefangen von der Zeichen verlässlicher Verbundenheit, der Ermutigung und des Trostes bis hin zur prophetisch-ungeduldigen und sachlich-geduldigen Arbeit für die Aufklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Humanisierung“ (Th. Pröpfer). Es zielt auf Heil als ganzheitliche Befreiung aus jeglicher Macht des Todes zu den Möglichkeiten des österlichen neuen Lebens. Solidarisch mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) engagiert es sich beim Aufbau einer gemeinsamen Welt in Friede, Gerechtigkeit und Freiheit – als Ausdruck der Hoffnung und Zuversicht, dass das Reich Gottes herankommt.

¹ Das Folgende ist übernommen aus: Norbert Mette, Praktische Theologie, in: Gottfried Bitter / Gabriele Miller (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1986, 552-560, hier: 555f.

Nur im Rahmen eines solchen umfassenden Verständnisses christlichen Handelns haben folgende Unterscheidungen ihren Platz: Seelsorglich-pastorales Handeln vollzieht sich überall dort, wo zu christlichem Handeln ermutigt, befähigt und es begleitet wird; es ist Einladung und Hilfestellung zur Nachfolge Jesu. Die besondere Funktion des kirchlich-amtlichen Handelns im Tradierungsprozess des christlichen Glaubens besteht darin, den Rückbezug der Glaubensgemeinschaft auf Jesus Christus institutionell zu sichern und als ‚Dienst an den Diensten‘ zu fingieren. Beide Handlungsformen, die ineinander übergehen können, stehen im Dienst des christlichen Handelns und bleiben ihrerseits an seine Kennzeichnung gebunden.“

3 Die Kirche als Pastoralgemeinschaft

Hans-Joachim Sander hat die Unterscheidung von Kirche als Religionsgemeinschaft und als Pastoralgemeinschaft eingeführt.² Entsprechend der auf dem Konzil getroffenen Unterscheidung zwischen Kirche „ad intra“ und „ad extra“ entspricht nach Sander die Religionsgemeinschaft der Innensicht von Kirche und die Pastoralgemeinschaft ihrer Außensicht. Ohne deswegen aufhören zu müssen bzw. zu können, religiös zu sein, so argumentiert Sander weiter, ist vom Evangelium her eindeutig dem Pastoralen gegenüber dem Religiösen eine Priorität einzuräumen. „In dieser Weise“, so führt er aus, „ist die eigene Pastoralgemeinschaft der Kirche vorgegeben, und zwar von zwei Mächten, über die die Kirche nicht verfügen kann, die aber ihrerseits über sie verfügen: Gott und die Situation der Menschen von heute. Für beide hat sie da zu sein (...) In der Pastoral kann sie sich weder die Menschen aussuchen, mit denen sie in Kontakt treten will, weil sie alle von Gott berufen sind, Menschen zu werden und nicht einfach Unmensen zu sein. Entsprechend kann diese Pastoralgemeinschaft nicht den Themen ausweichen, mit denen die humane oder inhumane Lage der jeweiligen heutigen Zeit zu bestimmen ist. Vor Gott und den Menschen ist die Kirche nicht das Subjekt ihrer selbst. Sie ist dem unterworfen, was Gott ist und was die Lage der Menschen ist. Das ist ihre pastorale Konstitution, und daraus baut sich die Pastoralgemeinschaft der Kirche auf.“ (ebd., 15)

In diesem Zusammenhang erfahren die Laien mit ihrem vorrangigen Ort in der „Welt“ eine enorme Aufwertung; der Laie „ist gewissermaßen der ‚Ernstfall‘ des Christen in der Welt“³. Die pastoral Tätigen, das Amt in der Kirche steht im Dienst an dieser Sendung.

² Hans-Joachim Sander, Das katholische ich jenseits von Aporie und Apologie. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: zur debatte 1/2003, 13-15.

³ Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta“ für die Ordentliche Bischofssynode 1987, in: Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987 (Arbeitshilfe 45), Bonn 1986, 5-29, hier: 11.

Was die Kirche „nach außen“ praktiziert, kann für sie „nach innen“ hin nicht ohne Rückwirkungen bleiben. Mehr noch: Letztlich lässt sich eine solche Aufteilung – nach innen und nach außen – gar nicht aufrechterhalten. Denn Kirche ist wesentlich das, was ihre Berufung ausmacht, nämlich den Menschen die sie frei machende Botschaft von der Liebe Gottes zu ihnen nahe zu bringen. Das muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen; sie ist zu nichts anderem da, als der Kirche zur Erfüllung ihrer Berufung zu verhelfen, und muss, um dies glaubwürdig tun zu können, sich selbst nach den Prinzipien gestalten, die sie „nach außen“ hin verkündigt. Ausdrücklich fordert GS dieses in ihrem Schlusswort ein, das als bleibendes Vermächtnis des Konzils an die Kirche gelesen werden darf: „Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe.“ (GS 92)

4 Ein neues Verhältnis von Kirche und Gesellschaft

Bis heute versteht sich die Kirche entsprechend dem traditionellen Kirche-Staat-Modell gern als eine eigenständige Korporation, die anderen gesellschaftlichen Korporationen, vorab dem Staat, gegenüber steht; die Beziehungen zwischen diesen Korporationen laufen nach untereinander jeweils vereinbarten Verfahren. Die Kirche spricht und handelt – mehr oder weniger geschlossen – gewissermaßen in die übrige Gesellschaft hinein.

Gänzlich anders gestaltet sich das Modell einer Kirche in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, wie es sich von GS her nahe legt. Ohne hier im Einzelnen darlegen zu können, was mit Zivilgesellschaft gemeint ist⁴, hebt es ab auf ein Verständnis von Kirche als einer intermediären Organisation, d.h. als vermittelnden Instanz zwischen dem Bereich des Privaten und dem des Staatlichen. Intermediäre Organisationen vollziehen ihr gesellschaftliches Engagement nicht nach Art einer „Lobbytätigkeit“ ihrer Leitungen sondern durch ihre Mitglieder an der Basis und im Austausch und in Zusammenarbeit mit anderen gleich gesinnten gesellschaftlichen Gruppen und Initiativen. Die maßgeblichen Akteure sind also die Christinnen und Christen, die zugleich Mitglieder der Gesellschaft

⁴ Vgl. Norbert Mette / Michael Schäfers, Dialog im Kontext radikalierter Modernität – Christliche und kirchliche Praxis in der Zivilgesellschaft, in: Norbert Mette, Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998, 97-114.

sind; sie beteiligen sich aktiv am zivilgesellschaftlichen Diskurs über Fragen der Gestaltung der Gesellschaft und bringen dabei ihre christliche Perspektive ein. „Das bedeutet,“, so schreibt Judith Könemann, „weil die Kirchen als intermediäre Organisationen im gesellschaftlichen Bereich durch Akteure und Akteurinnen, die ihnen angehören, agieren, werden bzw. sind die Kirchen selbst Akteure innerhalb der Gesellschaft und am Prozess der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit beteiligt; sie sind also Akteur, weil sie selbst Akteurinnen und Akteure haben. Dies impliziert, dass die Kirchen auch ihrem Auftrag, die Botschaft, die ihnen zur Weitergabe aufgetragen ist, zu verkündigen und in den öffentlichen Diskurs einzubringen, gerecht werden können und ferner der Zivilgesellschaft vor allem über christlich motivierte Akteurinnen und Akteure Deutungsmuster und Kriterien christlicher Provenienz für den politischen Diskurs zur Verfügung stellen.“⁵

Welche Aufgaben sich damit für die Praktische Theologie ergeben, umreißt Judith Könemann im Anschluss an Karl Gabriel wie folgt: „Erstens hat die Theologie die Vermittelbarkeit individueller religiöser Erfahrung in die öffentliche Kommunikation hinein zu reflektieren (...) Und zweitens hat die Praktische Theologie zu klären, wie kirchliche Praxis im Bereich der Zivilgesellschaft sich gestalten könnte und wie durch sie die Grundmotive christlicher Botschaft in den Deutungshorizont der Zivilgesellschaft eingeschrieben werden können.“⁶

⁵ Judith Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich“. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 389.

⁶ Ebd., 390.

Was ist Pastoral?

Herausforderungen für Theologie und Praxis

Das Konzil stellt mit seiner pastoralen Ausrichtung einen Paradigmenwechsel dar: von einer Kirche als *societas perfecta* zu einer Kirche als „Volk Gottes unterwegs“. Weil dieses Volk Gottes in seiner gesellschaftlichen Realität in den Blick kommt, ist mit pluralen Formen der Pastoral zu rechnen. Ihnen korrespondieren unterschiedliche diözesane Pastoralentwicklungen und verschiedene theologische Verständnisse von Pastoraltheologie / Praktischer Theologie¹.

1 Ansätze in der Differenz heterogener Deutungsmuster

Unter den Bedingungen der beginnenden Postmoderne² wird nun sichtbar, dass es sich bei der beobachteten Vielfalt der Ansätze gleichwohl immer um *moderne* Ansätze handelt. Daneben gibt es auch traditionale Verständnisse, die sich weniger im wissenschaftlichen Diskurs, denn in praktischen Konflikten über den Kirchenkurs zeigen. Und schließlich gibt es zumindest das Desiderat postmoderner Zugänge, denkt man das Phänomen leerer werdender Kirchen mit dem eines Weltjugendtags zusammen. Analytisch verweisen diese Beobachtungen auf zueinander differente, sich jedoch gleichermaßen kirchlich manifestierende heterogene Deutungsmuster:³

- Gemäß einem *modernem* Verständnis zielt alle Pastoral auf ein gemeindliches *Volk-Gottes-Sein* in aktiver Beteiligung und Verantwortung der Laien oder auf eine kritische Befreiungspraxis in einer Option für die Armen und Marginalisierten.⁴ Praktische Theologie ist dann die *kritische Reflexion* auf die stattfindende kirchliche Praxis mit dem Ziel ihrer Meliorisierung.⁵

¹ Wie es sich in der Vielfalt praktisch-theologischer Konzeptionen beim PT-Symposium zeigte; vgl. PThl 20 (2/2000).

² Zur Auseinandersetzung mit Begriff und Phänomen vgl. Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral* (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart 2000.

³ Vgl. Rudolf Englert, *Religiöse Erwachsenenbildung. Situation - Probleme - Handlungsorientierung* (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992; Maria Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997.

⁴ Vgl. den PT-Kongress gemeinsam mit den Seelsorgeamtsleitern in Augsburg-Leitershofen 1993, dokumentiert in: *Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge*, in: PThl 14 (1-2/94).

⁵ Vgl. *Handbuch Praktische Theologie*, hrsg. v. Herbert Haslinger u. a., 2 Bd., Mainz 1999f.

- Das *traditionale* Verständnis von Pastoral denkt diese aus der Perspektive des *Priesters* und seines sakramentalen Handelns am Volk Gottes. Alle Seelsorge zielt darauf hin und soll vom Volk Gottes subsidiär unterstützt werden. Eine entsprechende Pastoraltheologie vermeidet allzu viel Analyse und Kritik und konzentriert sich auf die *strukturelle Kompetenz* und die motivierende Auferbauung der Amtsträger.⁶
- Ein *postmodernes* Verständnis von Pastoral zielt auf ein *Netzwerk* in sich homogener und in den Interessen ganzheitlicher Knoten kleiner Gemeinschaften, die zueinander different sind. Ihre Einheit ist nicht durch Einheitlichkeit sondern durch ihren Christusbezug im Kontext katholischer Tradition erwiesen. Ihr Fokus liegt in Diakonie, Prophetie und Spiritualität. Eine entsprechende Pastoraltheologie ist *Evangelisierungswissenschaft*. Sie reflektiert die unterschiedlichen Welten, in denen Menschen inmitten unserer Kultur ihr Leben entwerfen und verstehen und erschließt Theologie und kirchliche Praxis sich selbst evangelisierend in ihrer Mitte neu.⁷

Die Herausforderung der Praxis besteht darin, diese Differenz als Stärke und katholische Breite und nicht als Konfliktquelle mit Vernichtungssehnüchten des je anderen zu gestalten. Insofern könnten die gegenwärtig überall mit vielen Geburtswehen durchgeführten diözesanen Strukturmaßnahmen durchaus als eine Chance gesehen werden, eine Vielfalt heterogener kirchlicher Gemeinschaftsformen in Vernetzung anzustreben, statt weiterhin flächendeckende Pfarrei- und Versorgungspastoral mit immer weniger Mitteln und Nachfrage zu organisieren.

2 Herausforderungen für das Lehr- und Hirtenamt der Kirche

Eine solche Situation stellt das Lehr- und Leitungsamt der Kirche vor neue praktische Herausforderungen und an die Amtsträger neue Anforderungen. Die dafür nötigen Kompetenzen müssen erworben und nicht bloß zugesprochen werden.⁸ Speziell muss dabei neu in den Blick kommen, dass die katholische *Ortskirche* nicht die Pfarrei, sondern die *Diözese* ist. Insofern könnte aus der gegebenen Situation von Seiten des Leitungsamtes die Ermutigung folgen, nicht in jeder Pfarrei alles machen zu

⁶ Eine solche Pastoraltheologie wird heute in der Regel nur mündlich vertreten.

⁷ Vgl. Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie*, in: PThI 20 (2/2000), 108f.

⁸ Einen entsprechenden Kurs „Führen und Leiten in der Kirche“, der Managementausbildung, die Entwicklung der Führungspersönlichkeit und ihrer praktisch-theologischen Wahrnehmung schult, hat P. M. Zulehner vor 15 Jahren initiiert. Er bildet in einem zweijährigen Programm mit Kurswochen und Supervisionseinheiten jeweils eine Gruppe von 12 kirchlichen Führungskräften der obersten Ebene aus dem ganzen deutschsprachigen Raum aus und ist bei der Theologisch-Pastoralen Fortbildung in München-Freising angesiedelt.

wollen oder zu müssen, sondern eine verstärkte Kooperation unter den Gemeinden anzustreben. Diese müssten dann ihr Selbstbewusstsein nicht mehr aus der Konkurrenz mit den Nachbargemeinden beziehen.

Im Gegenteil kann jede Ortsgemeinde jene spezifischen Stärken ausbilden, die die Personen vor Ort mit ihren Charismen tragen. Da die herkömmlichen Pfarreien schon längst nicht mehr „Kirche für alle am Ort“ sind, wie es der Gemeindeftheologie nach dem Konzil entsprach, sondern meist nur spezifische und schmale Zielgruppen erreichen, könnte ihre Dominanz zugunsten einer *größeren Vielfalt von Gemeindeformen* schrittweise zurückgestuft werden. Ziel unter postmodernen Verhältnissen sollte sein, dass jede legitime Ausdrucksform katholischen Glaubens, die in einer Ortskirche gesucht würde, auch tatsächlich gefunden werden kann.

Zielt pastorale Veränderung in diesem Sinn auf eine Vielfalt nach Deutungsmustern verschiedener und damit heterogener kirchlicher Gemeinschaften, verschärft das die Leitungsanforderungen. Gegenwärtig äußert sich die Heterogenität der Lage häufig in Denunziantentum und Mobbing, das manchen Generalvikar an die Belastungsgrenzen führt und ein der Kirche unwürdiges Schauspiel darstellt.

Nötig wäre wahrzunehmen, dass sich das gesamte kirchliche Leitungssamt, egal auf welcher Ebene, vom Bischof ableitet. Dieser ist nun klassisch doppelt definiert: als *episkopus* und als *pontifex*. In ihrer Überwachungsaufgabe hat kirchliche Leitung unter postmodernen Voraussetzungen dafür zu sorgen, dass jede legitime Spielart des Katholischen ihren angemessenen Platz finden kann. Das bedingt auf Seiten der Amtsträger ein Doppeltes: Einerseits die Weisheit und Demut, das legitim Katholische nicht allein nach der Maßgabe des eigenen Deutungsmusters zu bemessen; andererseits den Mut und die Autorität, die unterschiedlichen katholischen Gemeindegestalten vor Angriffen und Übergriffen aus den eigenen Reihen zu schützen und für eine große Breite des Katholischen offensiv zu sorgen.

Dazu sind die *Verantwortliche aller Ebenen gleichermaßen und subsidiär* in die Pflicht zu nehmen; es gibt nicht nur eine Leitungsverantwortung von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben – und gerade letztere ist im Sinne des Volk-Gottes-Ansatzes des Konzils deutlicher auszugestalten. Damit ist die zweite Seite der bischöflichen Leitungsverantwortung angesprochen: Brückenbauer zu sein zwischen allen, die am Ort – wenn auch auf unbequeme, ja anstößig Weise verschieden – ihren katholischen Glauben leben und bekennen.

3 Konsequenzen für die Praktische Theologie

Für die Praktische Theologie ergibt sich aus den Herausforderungen der Postmoderne die Notwendigkeit, sich als Evangelisierungswissenschaft auszugestalten. Dieser entsprechen drei grundlegende Spielregeln:

- *Inkarnation*: Jesus Christus ist als wahrer Gott ganz Mensch. Das Menschliche ist daher in seiner Realität voll und ganz ernst zu nehmen. Dem entspricht das Konzil in GS und fordert auf, die „Freuden und Hoffnungen, Trauer und Sorgen der Menschen“ uns zueigen zu machen. Für die Praktische Theologie bedeutet das zuerst, die eigenen Aporien von Pastoral und Theologie wahr- und ernst zu nehmen. Ohne das hier ausführen zu können, als Beispiel: Wir haben in jenem pastoralen Bereich, der den Menschen naturgegeben am nächsten liegt, nämlich Ehe/Familie/Sexualität, nur Probleme, weil wir faktisch pastoral machen und zulassen, was wir theologisch nicht dürften, weil wir keine andere Möglichkeit sehen. Die Postmoderne fordert von uns die Übereinstimmung von Theologie, Verkündigung und Praxis. Wenn wir pastoral nicht anders können (und so ist es), dann müssen wir theologisch neu denken. Vielleicht sollten wir die Ehetheologie nicht mehr alttestamentlich-bundestheologisch sondern neutestamentlich-trinitarisch neu begründen?
- *Prophetie*: Um in diesem Sinne die Pastoral *theologisch* neu zu denken, ist ein 5er-Schritt hilfreich:⁹

Apologetik: den legitimen Ärger über das anstößige Andere (im Beispiel: die kirchliche Lehre; die gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten der Leute) artikulieren

Korrelation: die sympathischen und anschlussfähigen Aspekte aufsuchen (die Theologie der Liebe und der Treue; die verantwortliche Suche nach einem guten Leben für alle Beteiligten)

Fremdprophetie / Selbstevangelisierung: sich mit der anstößigen Seite des Anderen unter das Evangelium stellen und die eigenen blinden Flecke ausloten (im Beispiel: jeweils wechselseitig die andere Seite, je nach eigenem Standpunkt)

Prophetie / Evangelisierung: dem Anderen die eigenen Stärken als in seinem Horizont legitime Bereicherungsmöglichkeiten erschließen, eventuell auf der Basis eines neuen theologischen Ansatzes (vielleicht trinitätstheologisch)

⁹ Vgl. Maria Widl, Den Aufbruch wagen. Ordensleben in der Postmoderne, in: OK 1/2004.

Katholizität: prüfen (eventuell nochmals in denselben Schritten), ob die theologisch neu gefundenen Lösungen an die Tradition der Kirche anschlussfähig sind (Falle: eine neue und angemessene Theologie, die sich jedoch katholisch nicht legitimieren kann oder will)¹⁰

- *Weltentheologie*: Evangelium und Glaubensinhalte neu in den Argumentationslinien der Lebenswelten als relevant erschließen. Zentrale Herausforderung wird die Beobachtung, dass wir unsere Theologie zum einen immer nur systemimmanent begründen (also sie nur für schon Gläubige erschließen – wir überzeugen damit bloß im Spiegel der anderen nochmals uns selbst; dagegen: Der Wurm muss dem Fisch schmecken, nicht dem Fischer). Zum anderen argumentieren wir Theologie weitgehend in philosophischen Kategorien. Die Philosophie ist jedoch nicht mehr das Denkmedium der Gesellschaft sondern die Human-, Sozial-, Natur-, Technik- und Wirtschaftswissenschaften. Inkarnation des Evangeliums fordert dann, das Evangelium in diesen Sprachspielen zu formulieren (jedoch nicht: es an sie und ihre Weltbilder zu verraten¹¹). Eine solche Theologie wird häufig in Differenzen formulieren – die neu geforderte Form von Apologetik. Sie wird jedoch nicht ausgrenzend sondern werbend sein müssen.

¹⁰ Wie etwa geschehen – thematisch ganz anders gelagert – im Fall Willigis Jäger.

¹¹ Eine Gefahr, in die die moderne Theologie im Namen der Wissenschaftlichkeit leicht geraten kann. Hier wäre oft mehr kritische Grundlagensichtung übernommener Denkvorsetzungen und Methoden wünschenswert.

Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese!

Was kommt jetzt?

Liebe Kolleginnen und Kollegen, Ihre – zu Recht – manchmal mit freundlichem Spott bekundete Anteilnahme an der mit diesem Programmpunkt verbundenen Unsicherheit hat mir geholfen, das Lachen wieder zu finden, zusammen mit der klaren Einsicht: Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese! Nichts von alledem!

Ich werde versuchen, drei Stichworte aus der Programmformulierung aufzugreifen. Das erste Stichwort:

„Was mir aufgefallen ist“

Ich beginne einfach mit mir selber, mit einem Prozess, der sich in mir abgespielt hat und der mit diesem Programmpunkt zusammenhängt.

Ich merkte, dass ich anders an diesem Kongress beteiligt war als sonst. Neugier und Freude an den Begegnungen waren da, Lust am Entdecken neuer Zusammenhänge, auch Fragen und Kritik, alles war da, aber irgendwie halb. Ich war im Kongress und neben dem Kongress.

Gründe für mein Gefühl einer halben Lähmung versuchte ich zuerst in der Tagung zu finden. Am Montagabend stellte ich mir Fragen: War unter uns zuviel Einigkeit? Hatten wir uns zu wenig um eine Vertiefung der Unterschiede bemüht, die in den Personen des ersten Podiums präsent und zu Wort gekommen waren? Nur eine lustvolle Aufmerksamkeit für Unterschiede würde einen Prozess in Gang bringen – woher sollte Bewegung kommen, wenn wir allzu sehr übereinstimmten in richtigen, aber folgenlosen Analysen?

Mit diesen vielleicht berechtigten Fragen kam ich jedoch nicht zum Grund meines Unbehagens.

Aufbrechen – und doch lieber nicht aufbrechen? Beim Grübeln darüber, was eigentlich einen „halbierten Aufbruch“ ausmacht, kam ich auf den Namen für mein schlechtes Gefühl: „halbierte Teilnahme“. Teilnehmen *und* beobachten.

Als mir dann ein Satz am Dienstagmorgen dazu verhalf, über diese Verbindung oder Nicht-Verbindung von Teilnehmen und Beobachten nachzudenken, konnte ich wieder ganz teilnehmen.

Im Zusammenhang mit der Freiheitsdebatte benannte Magnus Striet einen Wendepunkt mit dem Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive. Dieser Schlüssel hat mir geholfen, zu diagnostizieren, was mir

in mir selber aufgefallen war, und er hat mir auch geholfen, auf den Punkt zu bringen, was mir bei unserer Tagung aufgefallen war:

Dass wir Theologinnen und Theologen in unseren öffentlichen Diskursen nämlich gern die Beobachterperspektive einnehmen und nur in Gesprächen im kleinen Kreis die Teilnehmerperspektive zu Wort kommen lassen.

Ein Vergleich: Die Beobachterperspektive ist der Sicht vergleichbar, die Hermann Stenger auf der Spitze des Ulmer Münsters hatte; so wie man aus der Höhe das Muster der Straßen einer Stadt erkennt und die – verführerische – Idee haben kann, das Leben dieser Stadt als ganzes zu schauen und zu begreifen, so erkennt man aus einer gewissen Entfernung der Geschichte größere Zusammenhänge, Muster und Strukturen oder vielleicht sogar „Megatrends“.

Man liest einen Text und man versteht einen Text. Aber man vergisst, dass man selber Bestandteil dieses Textes ist, dass man den Text ja gleichzeitig immer noch weiter schreibt. Wer auf dem Turm steht, ist herausgehoben aus dem Gewimmel da unten. Er hat einen Überblick über die Bewegungen, die im Übrigen aus der Höhe betrachtet still zu stehen scheinen. Unten aber gibt es keinen Überblick, dafür gibt es Bewegung, viel unübersichtliche Bewegung. Ja, die Unübersichtlichkeit scheint mir geradezu der Preis lebendiger Bewegung zu sein: Ein gutes Beispiel dafür ist vielleicht das Weltsozialforum in Porto Alegre.

Und hier der Vergleich, der mir Worte gegeben hat für den Abstand von Beobachter- und Teilnehmerperspektive: Michel de Certeau hatte noch Gelegenheit, von einem der Türme des World Trade Center auf New York hinunterzublicken und analysiert in einem nachdenklichen Text sein Erleben als Beschauer von oben, das nichts gemeinsam zu haben scheint mit dem erlebten Alltag der Menschen unten in der Stadt.¹ Er spricht in diesem Text vom Fußgänger und vom Voyeur. Der Fußgänger schreibt einen Text mit seinen Füßen, den er selber nicht entziffern kann. Der Voyeur liest einen Text, aber es ist ein unwirklicher Text, einer, den ihm die Entfernung vorgaukelt. Wenn er die Welt, die ihm zu Füßen liegt, zu lesen und zu verstehen meint, gibt er sich einer Illusion hin. Es sei denn – meine ich – der Voyeur erinnert sich in irgendeiner Weise noch an sein Fußgängersein und lässt zu, dass dieses Fußgängersein seinen Überblick stört.

Ich frage mich seitdem, wer wir sind, wir Theologinnen und Theologen: Voyeure oder Fußgänger, bzw. wie wir als Voyeure – in unserer wissenschaftlichen Tätigkeit! – es schaffen, in uns das Fußgängersein störend wach zu halten.

Die Teilnehmerperspektive darf in der Beobachterperspektive nicht vergessen werden!

Wir vergessen sie sicherlich nicht; nur nehmen wir in unserer theologischen Arbeit vielleicht doch eine gewisse Aufteilung vor.

Das jedenfalls ist mir bei unserer Tagung aufgefallen.

In den eher öffentlichen Äußerungen im Plenum haben wir uns bemüht, Strukturen und Trends aufzudecken, wir haben „Texte“ gelesen – wir ha-

¹ Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 179ff.

ben gesellschaftliche, kirchliche Zusammenhänge zu verstehen gesucht. Wir haben Erkenntnisse vorgetragen und uns an treffenden Worten, an „theologischer Reflexionssprache“ gefreut. Wir haben auch Worte für das gefunden, was zu tun ist. Nur blieben diese Forderungen oder Optionen eigentümlich in der Luft hängen, mir scheint, weil die Anknüpfung fehlte – eben die Teilnehmerperspektive.

Zugleich haben wir uns danach gesehnt und die Zeiten ausgedehnt so weit es ging, wo wir im Gespräch zu zweit oder zu dritt, persönlich also, anders sprechen konnten, nämlich ohne einen zu lesenden Text, ohne die Vorstellung, ein Wissen mitzuteilen, ohne schon zu verstehen was wir da eigentlich leben ... Wir haben in unseren vielen Flur- und Tisch- und Abendgesprächen zögernd, vorsichtig den einen und den anderen Faden verknüpfend, unscheinbare, vergängliche Texte geschrieben. Wir haben dabei wahrscheinlich auch interessante Anknüpfungen gefunden. Aber wir haben sie selten in der Öffentlichkeit des Plenums vorgebracht. Wir haben mit Lust die Teilnehmerperspektive praktiziert.

Teilnehmerperspektive bei den Begegnungen auf den Fluren, den endlosen Wanderungen durch die Gänge, Teilnehmerperspektive am Abend und zwischendurch – jedenfalls in Gesprächen von Angesicht zu Angesicht. Beobachterperspektive im öffentlichen Diskurs im Plenum: Diese Trennung ist mir aufgefallen.

„Der blinde Fleck“?

Unsere Freuden und unsere Hoffnungen, unsere Trauer und unsere Ängste! Unsere eigenen und die Freuden und Hoffnungen, die Trauer und Ängste der Kollegin, des Kollegen an unserer Seite.

Vielleicht hätten wir daraus lernen können, vielleicht hätten wir uns auch schwer damit getan, unsere Freuden und Ängste zu „verstehen“, weil das Verstehen aus der Ferne leichter ist.

Unsere Lust an der Beobachtung und der Analyse und die Lust am Wort hat uns, denke ich, gar nicht merken lassen, dass wir in den Vorträgen und Äußerungen im Plenum uns meistens etwas von dem Überblick mitgeteilt haben, den man aus der Ferne hat. Die Nähe im Sinne unseres eigenen Lebens und Erlebens kam nicht vor. Wir haben über GS gesprochen – aber wir hätten es auch praktizieren können.

Ich selber beispielsweise habe in mir eine Trauer gespürt, eine Hilflosigkeit und Ohnmacht, angesichts von so viel ausgesprochenem und nicht ausgesprochenem klugen und kritischen Wissen und so wenig sichtbar gewordenen Punkten, wo dieses Wissen verändernd wirkt. Ich habe auch von der Freude einer fertigen wissenschaftlichen Arbeit, von den Ängsten einer ewig unsicheren Stelle gehört. Sie werden von vielen Hoffnungen und Ängsten untereinander gehört haben. Sagen uns unsere Freuden und Hoffnungen nichts für unsere praktische Theologie?

Wir haben in unserer Vortragsarbeit der Theologie als hermeneutischer Wissenschaft alle Ehre gemacht und uns ums Verstehen bemüht, aber wir haben die Teilnehmerperspektive, uns selber, dabei weitgehend ausgeblendet.

„Unser Prozess“

Eine Bewegung kommt nur durch ein „nicht-gleich“, einen Unterschied in Gang. Haben wir genügend Aufmerksamkeit und Erkenntniskraft auf Unterschiede verwandt? Unterschiede unter uns, Unterschiede der Kulturen, der Sprachen, der Herkünfte und Prioritäten? Unterschiede, die man erst mit der Zeit und in größerer Nähe wahrnimmt und die zu beschreiben man Geduld und Bereitschaft zu einem vorläufigen und immer noch zu korrigierenden Erkennen mitbringen muss?

Sind uns solche Unterschiede wichtig? Ich weiß es nicht. Die Beobachterperspektive aus der Ferne, die uns große Strukturen erkennen lässt, macht uns ja zugleich blind für unendlich viele feine Unterschiede gelebten Lebens. Vielleicht ist es daher auch diese Beobachterperspektive selber, mit der ihr eigenen Verführung, die es nicht zu einem wirklichen Aufbruch kommen lässt.

Zum Aufbruch gehören Störungen, der Aufbruch ist eine Störung. Von einer brillanten Analyse geht eher so etwas wie eine Lähmung aus. Es ist zu schwer, einen Widerspruch zu formulieren. Der Widerspruch jedoch könnte es gerade sein, der uns in Bewegung bringt. Der Widerspruch wohnt aber eher in all den Unvereinbarkeiten und überraschenden Unterschieden, derer wir erst in der Nähe gewahr werden. Die Störung erreicht uns nur in der Nähe. Aufbruch ist aber Störung!

Zufällig hatte mir ein Kollege dieser Tage ein Programmheft gegeben, in dem ich den folgenden kleinen Text von Franz Kafka fand: „Der Aufbruch“ – die Geschichte von einem irritierend „ganzen“ Aufbruch, dafür aber auch eine Geschichte voller Fragen und Brüche.

„Ich befahl, mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich ging selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was das bedeutete. Er wußte nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: „Wohin reitest du, Herr?“ „Ich weiß es nicht“, sagte ich, „nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen.“ „Du kennst also dein Ziel?“ fragte er. „Ja“, antwortete ich, „ich sagte es doch: ‚Weg-von-hier‘, das ist mein Ziel.“ „Du hast keinen Essvorrat mit“, sagte er. „Ich brauche keinen“, sagte ich, „die Reise ist so lang, dass ich verhungern muß, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Essvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheurere Reise.“

Wortwechsel

Jörg Seip, Jochen Schmidt

Predigt und Theorie Eine homiletische Begriffskunde

Einführung in die Beiträge des Forums

In den letzten Jahrzehnten hat die Homiletik auf breiter Ebene kultur- und zeichentheoretische Erkenntnisse rezipiert. Das folgende Forum sucht unter Einbezug ausgewählter homiletischer Ansätze Schneisen aufzuzeigen für einen möglichen weiteren Weg homiletischer Theoriebildung. Die Beiträge weisen dieselbe Gliederung auf und zwar nach den Stichworten „Intertextualität“, „Kritik“ und „Dekonstruktion“. Bewusst nähern sie sich auf verschiedene Weise diesen Leitbegriffen und ergänzen sich derart, insofern sie sowohl Präliminarien (erster Beitrag) als auch homiletische Theorien (zweiter Beitrag) bereithalten.

Der Beitrag von Jörg Seip geht hierbei von den *Begriffen* aus und klärt einleitend, was Intertextualität, Kritik und Dekonstruktion in homiletischem Kontext bedeuten und wie sie auf eine mögliche homiletische Relevanz hin weitergetrieben werden könnten. Aufgegriffen werden unter dem Stichwort „Kontinuitäten“ die intertextuellen Theorien nach Kristeva und Broich/Pfister, unter dem Stichwort „Brüche“ die diskursanalytische Kritik Foucaults und unter dem Stichwort „Verschiebungen“, eher knapp gestreift, die Dekonstruktion nach Derrida. Dreierlei Möglichkeiten homiletischen Textverstehens werden so markiert, diese zugleich aber auch auf ihre Reichweite sowie ihren Nutzen hin befragt.

Jochen Schmidt geht jeweils von einem *Beispiel* stattgehabter Rezeption von Theorie in der Homiletik aus, anhanddessen Vorschläge – mitunter kritisch, jedoch stets mit konstruktiver Ausrichtung – zur Weiterentwicklung formuliert werden. So werden ausgehend von einigen Bemerkungen zu maßgeblichen Texten von Martin Nicol, Melanie Köhlmoos, Karl-Heinrich Bieritz, Wilfried Engemann und Henning Luther Beobachtungen zu „Intertextualität“ (A), „Kritik“ (B) und „Dekonstruktion“ (C) formuliert. Die „postmoderne“ Kritik des Subjekts ist ein konstantes Motiv dieser Überlegungen.

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Diskursanalyse – Dekonstruktion

Der folgende Beitrag versteht sich als *Co-Beitrag* zu den von Jochen B. Schmidt vorgetragenen Gedanken und zwar aus *katholischer* Perspektive, was immer das heißen mag, wenn etwa – wie folgt – die Möglichkeit von Autorschaft relativiert wird. Etwaige Überschneidungen zum Schmidt-Beitrag sind absichtlich nicht getilgt, weil so eine Fläche entsteht, die nicht im Vorhinein begrifflich begradigt wurde. Denn dies ist eines der folgenden Anliegen: eine nachmoderne Praktik zu suchen.

Dieser Beitrag sucht vornehmlich literaturwissenschaftliche Begriffe bzw. Methoden heuristisch und formal auf ihre mögliche homiletische Relevanz zu befragen. Nicht die sich in einem Modell manifestierende Applikation steht an erster Stelle, gleichwohl sie vorgeschlagen wird, sondern weit eher die Skrutinierung neuer und bisheriger Methoden, also eine Art Suche nach blinden Flecken und dies unter der Prämisse: „Methoden sind wichtiger als Resultate. Ein System ist ein Resultat.“¹ Ein Blick in die Homiletik bestätigt deren langjährige Orientierung am Resultat.² Als vorrangiges und nahezu klassisches System gilt das *synthetische Predigtverfahren*, das von einer Trennung in Text, Prediger(in), Hörer(in) und Kontext ausgeht und über rhetorische, lerntheoretische und andere Verfahren zu einem Resultat kommt und in dem laut Selbstaussage das Auseinandergehaltene zur Synthese geriert. Im folgenden geht es indirekt um die Befragung dieses Modells unter Einbezug nichthermeneutischer Methoden – so könnte einem „nachmodernem Denken“ Rechnung getragen und Predigt in der Nachmoderne anders verstanden werden *und* selber ein anderes Verstehen ermöglichen. Ich frage also:

Welche Sicht und welche Praktiken eröffnen die in der Homiletik eher ungebräuchlichen Methoden und Ansätze der *Intertextualität*, der *Diskursanalyse*, der *Dekonstruktion* und der *Fiktionalitätstheorie*?³ Diese Fra-

¹ Hans F. Geyer, Von der Natur des Geistes. Arbeit und Schöpfung. Das Kontinuum der Offenbarung. Philosophisches Tagebuch I-III (Werke Band 1), Zürich 1997, 26.

² Dies zeigen Homiletikbücher beider Konfessionen, etwa Rolf Zerfaß, Michael Herbst / Matthias Schneider und Frank Thomas Brinkmann. Aufgebrochen sehe ich diese Orientierung mittels dramaturgischer, rezeptionsästhetischer bzw. literarischer Lesarten bei Martin Nicol, Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer und fundamentalhomiletisch bei Ingo Reuter.

³ Hilfreiche Einführungen in gängige Ansätze: Johanna Bossinade, Poststrukturalistische Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar 2000. Markus Fauser, Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt 2003. Achim Geisenhanslüke, Einführung in die Literaturtheorie, Darmstadt 2003. Stefan Münker / Alexander Roesler, Poststrukturalismus, Stuttgart/Weimar 2003. Martin Sexl (Hrsg.), Einführung in die Literaturtheorie, Wien 2004. Vgl. zudem den Literaturbericht von Martin Gessmann, Hermeneutik und Dekonstruktion, in: PhR 52 (2005) 1-20.

ge setzt weder am „Nullpunkt der Homiletik“ an, noch wird sie hier erschöpfend beantwortet, noch sind die gerade benannten Theorien voneinander klar scheidbar: Es geht also um Schneisen.

1 Erste Schneise: Intertextualität und Kontinuitäten

Intertextualität setzt den „Text“ als Leitbegriff, umschreibt ein Relationsphänomen und kann doppelt verstanden werden: (a) als dekonstruktive Praktik und (b) als ein literaturwissenschaftliches Verfahren.

Im (a) ersten Fall geht es um die Infragestellung des Ursprungs, hier von Autorschaft: Der Schrifttext ist nicht der Text eines Autors, sondern ein schon längst geschriebener Text und der Schreiber schreibt an längst Geschriebenem weiter; er zitiert längst Vorhandenes – ob er das will oder nicht, hat er nicht in der Hand: In gewisser Weise schreibt der Text ihn.⁴ Alles ist längst schon geschrieben. Als Vertreter dieser *weiten* Auffassung von Intertextualität gelten unter anderem der argentinische Schriftsteller und Bibliothekar Jorge Luis Borges, Michail Bachtin und Julia Kristeva. Diese definiert Intertextualität wie folgt:

„jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes.“⁵

Gottfried Bachl bezog diese Praktik in seiner Abschiedsvorlesung nicht ohne Ironie auf den wissenschaftlichen Diskurs:

„Die Theologie besteht im normalen Fall aus 39% Abschreiben, 29% Weiterschreiben, 29% Dazwischenschreiben und 3% Eigenschreiben.“⁶

Ein derart verstandenes Intertextualitätskonzept problematisiert also den Sprecher bzw. Schreiber: Der wirkliche und der vermeintliche Autor sind nicht mehr auseinanderzuhalten. Wer spricht? Wer setzt den Anfang? Das scheint allein der Text zu bestimmen und nur ein belesener Leser zu ahnen – so deutet es das hermeneutische Textbegehren und setzt „Bedeutung“ wie eine Substanz in den Text hinein und Erkennbarkeit dersel-

⁴ Barthes schreibt von der „Verlockung der Schrift (écriture)“ und vom Gewaltzusammenhang des Sagens (dire). Vgl. nun auch Roland Barthes, *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, hrsg. v. Eric Marty, *Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc*, (Übersetzt von Horst Brühmann), Frankfurt a. M. 2005, 267-269.

⁵ Julia Kristeva, Bachtin, *das Wort, der Dialog und der Roman*, in: Jens Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Band 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II*, Frankfurt a. M. 1972, 345-375, hier: 348. – Zur theologischen Rezeption siehe Peter Tschuggnall, „Das Wort ist kein Ding“. Eine theologische Einübung in den literaturwissenschaftlichen Begriff der Intertextualität, in: *ZKTh* 116 (1994) 160-178.

⁶ Gottfried Bachl, *Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg*, in: *SaThZ* 2 (1998) 106-118, hier: 106.

ben in eine Leserschaft.⁷ Der Intertextualität geht es aber weniger um Bedeutungen, also um Relationen zwischen Text und Wirklichkeit, sondern um Texturen, um Relationen zwischen Texten, in die ein Autor wie Leser – ein Subjekt – stets eingeflochten und denen es – sujet – unterworfen ist. Dies sind insofern entscheidende Prämissen für das Predigtgeschehen, als bei diesem ein Anfang gesetzt wird: kommunikationstheoretisch im Prediger-Ich oder Überlieferungskundig im Text (Bibel oder liturgische Texte) oder strategisch im Kontext⁸ (Situation); der oder die Predigerin habe – mit Karl Barth weitergeschrieben – *aus* dem Text heraus zu reden.⁹ Aber gerade jenes „*aus*“, jener Anfang wird bei Kristeva problematisiert: Weil der Text keinen Ursprung (mehr) kennt, sondern myzeliert, liegt er als „der“ Text nicht vor – wobei in einem nächsten Schritt „Text“ dann auch das Prediger-Ich wie die Situation umschließen kann im Sinne von Clifford Geertz, der Kultur insgesamt als Text liest.

Kristevas Intertextualitätskonzept fragt also die hermeneutischen Grundsetzungen an und zeigt sich so als eine dekonstruktivistische Praktik. Übersetzte man diese – gesetzt den Fall, es gäbe diese Tangente – in hermeneutische Begrifflichkeit zurück, käme dem eine Bescheidung nahe: „wenn man mit einem bestimmten Text als Anfangstext anfängt, dann ist dies immer ein *pragmatischer Anfang*.“¹⁰

Intertextualität ist eine nachmoderne Denkform, die Ursprung, abgeschlossene Einheit und Identität aufhebt: Ein Text kennt weder (s)einen Anfang, noch ist er abgeschlossen, sondern er mäandert, verschiebt sich – und dies eben nicht in einer erst nachträglichen, herangetragenen Interpretation, denn diese gibt es nicht: Sie ist selbst ein Teil *desselben* Textes und schreibt diesen bzw. an diesem bloß fort.¹¹ Nicht nur die theologische Unterscheidung von Hl. Schrift und Tradition wäre damit hinfällig, sondern auch die Kanonbildung. Der Text einer Predigt und selbst eines Proklamandums würde genauso „wesentlich“ wie die biblischen Lesungen.

⁷ Vgl. auch bei Schmidt den Hinweis auf die Positionen von Otto und Bieritz. Zum „mediale“ Sprachgebrauch (Anderegg) und zur möglichen Praktik einer fiktional gestalteten Predigt habe ich den Vorschlag einer „Predigt als Literatur“ unterbreitet, der – ähnlich der Aussage Engemanns – Bedeutungen frei- bzw. neu aufgibt, ohne beliebig zu sein: Jörg Seip, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002, 186-189 (Anderegg). 202-218 (Fiktionalität nach Iser). 314-412 (Predigt als Literatur).

⁸ Das Strategische des Kontextes ist auf katholischer Seite zwar durch GS aufgehoben, da Welt als *locus theologicus* ausgesagt ist, dennoch ist der Einbezug des Kontextes im Predigtgeschehen in der Regel noch immer ein nur strategischer und kein theologischer generativer.

⁹ Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik IV,3 (1959), Zürich 1989, 996 (§ 72): „Die Predigt hat *aus* der Bibel, *nicht über* sie zu reden.“

¹⁰ Ben Vedder, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 176 (*kursiv*, J. S.).

¹¹ Als klassisches Beispiel dazu siehe den ironischen Essay von Jorge Luis Borges, Pierre Menard, Autor des *Quijote* (1939), in: ders., Fiktionen. Erzählungen 1939-1944, (Übersetzt von Karl August Horst, Wolfgang Luchting und Gisbert Haefs), Frankfurt a. M. 1998, 35-45. Überdies ist Borges' intertextuelle Praktik der Zitation spannend, insofern viele angegebene entlegene Verweise absichtlich von ihm erfunden sind.

Kristeva spricht dabei, auf Bachtin zurückgehend, vom doppelten Wortstatus. Das Wort ist zugleich

„a) *horizontal*: das Wort im Text gehört zugleich dem Subjekt der Schreibweise und dem Adressat, und b) *vertikal*: das Wort im Text orientiert sich an dem vorangegangenen oder synchronen literarischen Korpus.“¹²

Die erste Ebene beschreibt den Akt der Lektüre, in dem Schreib- und Leseweise verbunden werden. Gleichwohl wäre noch zu fragen, ob das „Subjekt der Schreibweise“ außerhalb des Textes (also im Autor) oder innerhalb (also einer Textstruktur) läge. Die zweite Ebene beschreibt dann das weitere Feld des Textes, m.a.W. das „Wort im Text“ ist immer geborgt. Dies wiederum impliziert eine Sprachtheorie, die ausgeht davon, dass das Wort längst schon, bevor eine oder einer es in den Mund nimmt, „besiedelt“ ist. Das weiß auch die homiletische Rezeption von Kommunikationstheorien, aber sie hat es entweder verkürzt auf Gelingen hin oder die grundsätzliche Besiedeltheit des Wortes nicht gewürdigt.

Ich fasse den ersten Gang zusammen: Intertextualität ist eine Theorie, die eine leichtfertige Rede vom Ursprung – hier im Sinne von Originalität – eines Textes unterbindet. Ein Text existiert nur im Verschieben, nur im Schreiben, nie als solcher. Ein Text ist eine Relation zu einem weiteren Text. Anders gesagt: Der Text ist – wenngleich er auf der syntagmatischen Ebene geschlossen ist – auf der paradigmatischen Ebene der Beziehung zu anderen Texten entgrenzt. *Problematisch* für die Homiletik wird dabei die Gleichsetzung aller Texte im Predigtgeschehen: Das Wort Gottes in der Hl. Schrift steht auf gleicher Stufe neben dessen Kommentierung. Intertextualität löst diese Hierarchisierung auf.¹³ *Anregend* für die Homiletik ist hingegen die Einsicht, dass Texte nicht abgeschlossen sind – dies mag ein hermeneutischer Brückenschlag sein einmal zu Positionen, die einen säkularen Kanon an den Prediger herantragen, was in der Kasualpraxis eher die Regel ist, und zum anderen zum Kanon selber, der selber ein intertextuelles Phänomen ist.

Das nun kann untersucht werden mittels eines (b) *engen* Intertextualitätsmodells, das in der Literaturwissenschaft längst Standard ist und validierbar anzugeben sucht, wo welcher Text wie in einen anderen Text Eingang fand und warum. Die Anglizisten Broich und Pfister haben den Begriff „Intertextualität“ operationalisiert. Intertextualität bedarf dreier Bedingungen und liegt hiernach dann vor,

¹² Kristeva (Anm. 5), 347. Intertextualität und Wirkästhetik kommen hier einander sehr nahe, denn das Horizontale nennt Iser „Werk“ (Text-Leser-Beziehung) und das Vertikale wäre negativ einlesbar über die „Unbestimmtheitsstellen“. Zudem setzt das „Textrepertoire“ Referenz i. w. S. (also auch zu Texten) voraus, gleichwohl es „weder mit seiner Herkunft noch mit seiner Verwendung ausschließlich identisch“ ist, d. h. es ist als intertextuelles Phänomen beschreibbar (vgl. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* [1976], München 21984, 116.).

¹³ Engagiertes Zeugnis für eine solche ist George Steiners antidekonstruktivistische Streitschrift „*Real presences*“ (1989).

„wenn ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewußt ist, sondern auch vom Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt. Intertextualität in diesem engeren Sinn setzt also das Gelingen eines ganz bestimmten Kommunikationsprozesses voraus, bei dem nicht nur Autor und Leser sich der Intertextualität eines Textes bewußt sind, sondern bei dem jeder der beiden Partner des Kommunikationsvorgangs darüber hinaus auch das Intertextualitätsbewußtsein seines Partners miteinkalkuliert.“¹⁴

Auf das Predigtgeschehen übertragen hätte (1.) ein Prediger sich der Benutzung anderer Texte, was nicht nur biblische betrifft, bewusst zu sein, (2.) dies Bewusstsein bei den Hörern und Hörerinnen als von ihm intendiertes vorauszusetzen und (3.) dies Bewusstsein in den Kommunikationsvorgang als verständnisrelevant einzuplanen, was wiederum nicht milieu-resistent geschehen kann.

Ich möchte das knapp auf den Kanon und auf die Leseordnung anwenden. Dabei sind zwei grundsätzliche Arten von Intertextualität sind zu beachten: strukturelle Hintergrundfolien und Einzeltextbezüge. Zum ersten kann ein bestimmter Diskurs Bezüge zu anderen Diskursen aufweisen, wenn beispielsweise eine Predigt in ihrer Form daherkommt wie ein wissenschaftlicher Vortrag, liegt eine strukturelle Referenzialität vor. Ob das gut ist oder nicht richtig, bewertet diese Theorie nicht: Sie zeigt nur, dass bzw. ob es so ist. Zum zweiten kann es mehr oder weniger direkte Bezüge zu Einzeltexten geben: Als hilfreich erweist sich dabei das Skalierungsverfahren, das die Art und Weise der Zitation, der Anspielung, des Widerspruchs u.a.m. nachweist. Broich und Pfister haben folgende sechs Kriterien entwickelt, deren jedes eine Skala beschreibt zwischen hoch und niedrig:

- (1) Das Kriterium der *Referenzialität* fragt danach, ob der Prätext vom Autor bloß verwendet, benutzt wird oder ob er thematisiert wird.
- (2) Das Kriterium der *Kommunikativität* fragt, ob der Prätext vom Autor unbewusst eingebracht wird oder ob das bewusst und unter der Voraussetzung geschieht, dass die Leserin ihn kennt und markieren kann (vgl. Mk 1,2).
- (3) Das Kriterium der *Autoreflexivität* fragt, ob der Autor intertextuelle Bezüge bloß anfanghaft reflektiert oder ob er die Intertextualität selbst thematisiert (vgl. Hebr).

¹⁴ Ulrich Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: Ulrich Broich / Manfred Pfister (Hgg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich, Tübingen 1985, 31-47, hier: 31. – Weiterführend siehe Susanne Holthuis, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993, bes. 9-36. Manfred Geier, Die Schrift und die Tradition. Studien zur Intertextualität, München 1985, 9-16.

- (4) Das Kriterium der *Strukturalität* sucht, ob ein Prätext bloß beiläufig und punktuell zitiert oder ob er zur strukturellen Folie wird (z.B. die Exoduserzählung in Mt 2).
- (5) Das Kriterium der *Selektivität* fragt, ob pauschal auf einen Prätext angespielt wird oder ob ein prägnantes Element des Prätextes als Bezugsfolie gewählt ist.
- (6) Das Kriterium der *Dialogizität* schließlich fragt, ob der Prätext eher nachgeahmt wird oder ob der Folgetext in einer (semantischen) Spannung zum Prätext steht.

Dies möchte ich im folgenden anhand eines Beispielen kurz ausführen. Ich wähle ein Gedicht von Christine Busta, weil darin zum einen intertextuelle Bezüge leicht auffindbar sind und zum anderen eine Praktik des Predigers illustriert wird: Er stößt nicht bloß auf verknüpfte Texte (Leseordnung, Kanon), sondern hat selbst Texte miteinander zu verknüpfen.

„Krippensermon für unsere Zeit

Behängt nur die Ställe mit Flitter!
 Die Wahrheit ist glanzlos:
 Fauliges Stroh, ein Brettertrog, tränendurchfeuchtet,
 Ochs und Esel würden ihr Futter
 daraus verschmähn.
 Wachsam sitzen die Hirten am Grill,
 es brutzelt die Nacht vom Geflügel.
 Herodes kaut einen Zimtstern,
 die Weisen sehn fern und schicken
 Whisky nach Betlehem.“¹⁵

U.a. folgende Schrifttexte werden hier aufgegriffen: Lk 2 („Krippe“, „Hirten“, „Betlehem“), Mt 2 („Herodes“, „Zimtstern“, „Weisen“, „Betlehem“, „tränendurchfeuchtet“), Jes 1,3 („Ochs und Esel“, „Krippe“), Mi 5,1 („Betlehem“) und Joh 1 („Wahrheit“). Daneben spielen Lebenstexte eine Rolle: „Flitter“, „Stroh“, „Ochs und Esel“, „Grill“, „Geflügel“, „Zimtstern“, „sehn fern“ und „Whisky“ rufen die Weihnachtstage auf. Dies wird in einem „Krippensermon“ (abwertend für Predigt) ineinander verlesen.

Jeder Prätext ließe sich nun skalieren und man erhielte dabei Aussagen über dessen Verwendung. Ich spiele das für Mt 2 an: Die Referenzialität ist eher hoch, denn Mt 2 wird thematisiert. Das „tränendurchfeuchtet“ wäre lesbar in Anspielung auf die Flucht nach Ägypten und den Kindermord in Betlehem (Mt 2,13-18). Ebenso ist die Kommunikativität hoch, denn die Autorin spielt darauf an, dass der Leser auch erkennen kann, dass es sich bei den „Weisen“ und dem „Stern“ um biblische Vorlagen handelt. Hingegen wird die Intertextualität nicht selbst zum Thema, die Autoreflexivität ist eher gering. Hoch ist die Strukturalität, denn wir haben es mit einer Art Parodie zu tun: Die Kindheitsgeschichten sind Hinter-

¹⁵ Christine Busta, Salzgärten, Salzburg 1975. Kriterien zu Gebrauchstexten gibt Wolfgang Braungart, Gute Texte, schlechte Texte, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 51 (2004) 292-303.

grundfolie des Gedichtes. Niedrig bis mittel ist die Selektivität: Es geht um mehrere Elemente, auf die dann eher pauschal angespielt wird. Die Dialogizität wiederum ist eher hoch, da die Autorin eine neue Semantik von Weihnachten versucht – in einem lyrischen Gebrauchstext.

Ähnlich ließe sich die Leseordnung analysieren, etwa mit der Frage, wie – im katholischen Bereich – die erste Lesung und das Evangelium zueinander stehen. Auch der biblische Kanon selbst kann mit dieser Methode erhellt werden, was Studien von Norbert Lohfink und anderen im Umfeld des canonical approach schon gezeigt haben – wie anders ist die höchst einflussreiche Umdeutung von Gen 32, 25 (ein jemand) in Hos 12,5 (ein Engel) zu bewerten?

Anregend für die Homiletik ist das gerade dargestellte Skalierungsverfahren, weil es hilft Bezüge zwischen Texten klar angeben zu können, und auch für den Lektüre- bzw. Hörvorgang ist es ein mögliches analytisches Instrument. Homiletische „Anklänge“ liegen in gewisser Weise vor bei Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer: Während der erste von der Rezeptionsästhetik ausgeht und ein besonderes Augenmerk auf das Erste Testament wirft, unternimmt der zweite eine literarisch-homiletische Kriteriologie und fragt, wo biblische Prätexte in die Literatur eingingen und warum.¹⁶

Für die Leseordnung im Gottesdienst hält eine hermeneutische Applikation der Intertextualität nach Broich und Pfister darüber hinaus neue Zuordnungsmöglichkeiten parat: Beim Erstellen der neuen katholischen Leseordnung (1969/1981) war immer das Evangelium gesetzt und diesem erst nachträglich die erste Lesung aus dem AT (mit Ausnahme der Osterzeit) zugeordnet. Dabei wurden formale und inhaltliche Kriterien zugrunde gelegt: Zu ersteren zählen das alttestamentliche Zitat im Evangelium, ähnliche Handlungen oder Ereignisse¹⁷ und Korrespondenzen zwischen AT und Evangelium.¹⁸ Zur zweiten Kriteriengruppe zählt etwa ein gemeinsames Gottesbild oder auch Vor(aus)bilder und Hinweise auf Christus im Sinne der Figuraldeutung.¹⁹ Beide Gruppen aber ordnen vornehmlich die Texte einander aus Gründen der *Ähnlichkeit* zu: Das Skalierungsverfahren

¹⁶ Vgl. Heinz-Günther Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie*, Ostfildern 2001. Erich Garhammer, *Am Tropf der Worte. Literarisch predigen*, Paderborn 2000. In eine ähnliche Richtung geht das Erlanger Projekt von Martin Nicol (www.lyrik-projekt.de), gleichwohl hier ob einer loseren Kriteriologie (Anspielung, Zitat, strukturelle Hintergrundfolie) der Eindruck eines gewollten Einlesens vermeintlicher Prätexte entstehen könnte, beispielsweise wenn bei den Worten „Hörner und Posaunen“ im Gedicht „Musik auf dem Wasser“ von Sarah Kirsch auf Offb 8, 2-3 und Offb 11, 15 verwiesen und dies – ein schwer eingrenzbarer Begriff – als „Anspielung“ gewertet wird. Zum hermeneutischen Predigtansatz Nicols siehe den Beitrag von Schmidt.

¹⁷ Vgl. die Wahl 2 Kön 4, 8-10.14-16a (Aufnahme des Propheten Elischa bei einer vornehmen Frau) zu Mt 10, 37-42 (Rede Jesu: „Wer euch aufnimmt ...“) am 13. Sonntag im Jahreskreis A. Vgl. die Wahl von Lev 13, 1-2. 45-46 zu Mk 1, 40-45 am 6. Sonntag im Jahreskreis B (Aussatz). Der Zusammenschchnitt der atl. Lesung ist also interessengeleitet.

¹⁸ Vgl. die Wahl Jes 55, 10-11 (Von Regen und Keimen der Saat und vom Wort Gottes) zu Mt 13, 1-23 (Vom Sämann) am 15. Sonntag im Jahreskreis A.

¹⁹ Vgl. die Lesungen der Gottesknechtslieder in der Karwoche, z.B. am Karfreitag: Jes 52, 13-53, 12.

bringt mittels der Kriterien der Strukturalität und der Dialogizität auch textlichen *Widerstreit* zueinander. Das ist für die Homiletik bedeutsam, als sie über die Leseordnung hinaus Bezüge auffinden kann: Immer jedoch geht es um Texte.

2 Zweite Schneise: Diskursanalyse und Brüche

Eine zweite Schneise kann mit Kritik überschrieben werden. Kritik im Sinne von *krinein* (gr.) meint „trennen“, „unterscheiden“ und wirft einen neuen Blick auf die erste Schneise. Als bedeutende Kritiken können genannt werden die dialektische (Adorno), die systemtheoretische (Luhmann) und die diskursanalytische (Foucault) – gleichwohl sich diese nicht allein auf den Begriff Kritik verkürzen lassen.²⁰ Bei letzterem möchte ich ansetzen und den Standpunkt der Diskursanalyse für die Homiletik plausibilisieren. Eine solche kann ein Aufsatz zwar nicht leisten und auch die komplexe Begrifflichkeit kann er nicht diskutieren, aber Einblicke in deren Fragerichtung kann er geben.

Die Leistung Michel Foucaults ist folgender Perspektivwechsel, der zu recht „kantisch“ genannt wurde: Ein Diskurs, hier im Sinne von Theorie, beschreibt nicht Wirklichkeit (dies wäre eine noch hermeneutisch behaftete Sichtweise mit ihrem Setzen auf eine Aussage des Textes oder auf einen spezifischen Autor), sondern der Diskurs bringt seine Gegenstände erst hervor – etwa Autorschaft oder eine Aussage – und dies unter Regeln, zum Beispiel über Prozeduren der Ausschließung wie die Grenzziehung (zwischen wahr und falsch, zwischen Vernunft und Wahn) oder das Verbot (man darf nicht alles sagen und nicht bei jeder Gelegenheit und schon gar nicht jeder darf es sagen).²¹ Statt um Bedeutung geht es also um die Materialität des Diskurses: Es geht um eine begrenzte Zahl von Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt und um das Ensemble ihrer Existenzbedingungen, „wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“²² Die Frage also ist: „Wer

²⁰ Längst werden obige Kritiken zueinander in Beziehung gesetzt: vgl. Georg Kneer, *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann*, Opladen 1996. Thomas Biebricher, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt/New York 2005.

²¹ Im Folgenden suche ich einen vereinfachten Diskursbegriff herauszuarbeiten, bei dem die homiletische Relevanz dann auch hervortritt. Auf die Bedeutungsverschiebungen des Diskursbegriffs – in „Archäologie“ noch autonom, in „Ordnung des Diskurses“ nicht autonom – in Foucaults Werk kann nicht eingegangen werden, ebenso nicht auf dessen Subjektbegriff und die Machtthematik. Zu obigen und weiteren Diskursregeln siehe: „Die Ordnung des Diskurses“ (1971). Foucault weist vor allem in Texten des 17.-19. Jahrhunderts nach, dass erst die Vernunft den Wahnsinn hervorgebracht hat, bzw., dass Sexualität in der Geschichte eben nicht zum Schweigen, also verdrängt wie vielfach angenommen, sondern umgekehrtermaßen zum Sprechen gezwungen wurde und das heißt: Wahnsinn und Sexualität sind Effekte eines Diskurses des Wahren. Siehe: „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961), „Geburt der Klinik“ (1963), „Sexualität und Wahrheit“ (1976/1984).

²² Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (1969), (Übersetzt von Ulrich Köppen), Frankfurt a. M. 1973, 42. Zum Diskursbegriff auch ebd., 170-171.156.

spricht?" und, ich betone das nochmals, es ist eben nicht der Autor oder der Sinn eines Textes: Diese sind schon Diskurseffekte. Es geht darum, „jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt“²³. Eine Diskursanalyse wäre daher in gewissem Sinne eine Art Topographie, die nicht allein fragt, von welchem Ort aus ich spreche, das fragt die Hermeneutik auch, sondern die den verschwiegenen Ort meines Sprechens zu bestimmen sucht, „den weißen Raum“.

Diskurse sind nicht eine „Gesamtheit von Zeichen“, sind nicht „bedeutungstragende[] Elemente[]“ im Sinne eines Inhalts oder einer Repräsentation, sondern Diskurse sind

„als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.“²⁴

Hierzu gibt Foucault in seiner Inauguralvorlesung vom 2.12.1970 ein hilfreiches Beispiel:

„Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. [...] Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren [...] er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach statistischen Regelmäßigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. *Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht ‚im Wahren‘ des biologischen Diskurses seiner Epoche: Biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden*“.²⁵

²³ Foucault (Anm. 22), 30. Der „weiße Raum“ ist nicht zu verwechseln mit der „weißen Schrift“ in der jüdischen Tradition: Letztere ist ein hermeneutisches Projekt.

²⁴ Foucault (Anm. 22), 74.

²⁵ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1972), (aus dem Französischen von Walter Seitter), (mit einem Essay von Ralf Konersmann), Frankfurt a. M. 2003, 24-25 (*kursiv*, J. S.). „Teratologie“ meint: Lehre von Missbildungen, Geschwulst. – Vgl. den Kursivdruck mit den geflügelten Worten gegen Hegel aus der *Minima Moralia*: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ und „Das Ganze ist das Unwahre.“ (Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 4, Darmstadt 1998, 43. 55.).

Das An-sich interessiert also nicht als solches (hermeneutische Position), sondern nur inwiefern es den Grenzen des Sagbaren unterliegt: Was im einen Diskurs sagbar ist, ist es nicht im anderen, ist es in einer anderen Zeit nicht. Das Wahre ist nicht immer wahr²⁶, sondern wahr in Beziehung, nämlich zum Diskurs, der es für „wahr“ erklärt. „Mendel sagte die Wahrheit“, aber am falschen Ort zur falschen Zeit. Wer Wahrheit sagt, muss auch im Wahren sein, um als Wahr-Sager anerkannt zu werden. Mit Foucaults Worten verlese ich [in eckigen Klammern habe ich theologische Sprachbildungen eingesetzt] dies gegenhermeneutische Projekt so:

„Man sucht also nicht danach, vom Text zum Denken [d.i. von der Schrift zum Logos, J.S.], vom Geschwätz zum Schweigen [d.i. von der Oberfläche in die Tiefe], vom Äußeren zum Inneren [d.i. vom Buchstaben zum Geist, vom Zeichen zum Bedeuteten, vom Signifikanten zum Signifikat, vom wörtlichen zum allegorischen Sinn, J.S.], von der räumlichen Dispersion zur reinen Aufnahme des Augenblicks [d.i. von der Streuung, von der Diaspora zur Sammlung, zur Ekklesia²⁷ J.S.], von der oberflächlichen Vielfalt zur tiefen Einheit überzugehen. Man bleibt in der Dimension des Diskurses.“²⁸

Das bedeutet: Man bleibt im Vielen, an den Oberflächen, beim verstreut Gesprochenen und Geschriebenen und sucht nicht einen Hinter-sinn in alldem, sondern sammelt Aussagen und sagt, was zu dieser Zeit an diesem Ort gesagt wurde, was also sagbar war – und wo Kontinuitäten nicht aufgingen, Brüche auftraten. Von hier aus wäre eine diskursanalytische Dogmengeschichte spannend: Inwiefern etwa Häretiker – und ein Prediger ist ein solcher in der anderen Bedeutung des Wortes, insofern er nie das Ganze sagen kann, sondern ausschließen muß – in ihrer Zuspitzung auf *einen* Wahrheitsteil doch Wahres sprachen, ganz so wie Mendel, aber erst Jahrhunderte später auch im Wahren waren. Beispiele gibt es zu genüge und nicht allein auf dem Gebiet naturwissenschaftlicher Corrigenda der Dogmatik.²⁹ Die Brisanz des Falles Galilei etwa – und ich suche die homiletische Brisanz hier zu entfalten – liegt ja nicht in der Wiederentdeckung des Kreisens der Erde um die Sonne, sondern in der „Konstitution eines unendlichen und unendlich offenen Raumes, in dem der mittelalterliche Ort sich auflöste, so dass der Ort eines Dings nun nur noch ein Punkt auf seiner Bahn war“. Der Skandal lag da, wo er heute noch

²⁶ Hier ist eine Foucault-Rezeption in der systematischen Theologie reizvoll, weil Foucault als beinahe einziger nachmoderner Denker den Begriff „Wahrheit“ nicht aufgibt, sondern als Zentralbegriff weiter verwendet. Zu dem anderen zentralen Begriff „Subjekt“ liegt vor das Verlesen Foucaults mit Karl Rahner bei Claudia Kolf-van Melis, *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*, Stuttgart 2003.

²⁷ Vgl. Apg 7, 38; 19, 32. 40. Von hier aus wäre eine neue Topographie des Gemeindepaktats in der Praktischen Theologie entfaltbar.

²⁸ Foucault (Anm. 22), 112.

²⁹ Etwa die Verlesung von Monogenismus und Erbsündelehre in „*Humani Generis*“ (1950) ist durch Nichtrezeption korrigiert.

liegt, auch im vermeintlich postmodernen Denken: Seit dem 17. Jahrhundert tritt „die Ausdehnung an die Stelle der Lokalisierung.“³⁰ Das ist das nicht allein homiletische Problem: das Dezentrieren des Erkenntnis- und Lebensortes. Der diskursanalytische Blick markiert hier etwas wie den blinden Fleck – und der ist homiletisch von hoher Relevanz, will Predigt anderes sein als redundante Besprechung gewusster Texte mit vereinbartem Sinn, will Predigt mehr sein als ein Ritus in Redeform. Das mögliche Gegenargument der Kommunikationstheorie oder Rhetorik würde hier diskursanalytisch derart umgriffen, als Homilie und Predigt auf Verstehbarkeit für alle reduziert und die Kommunikationsbedingungen von der Aufklärung diktiert würden.

Während die erste und in obiger Applikation mittels Broich/Pfister hermeneutische Schneise vornehmlich auf den *Text*, auf seine Bedeutung und seine Autoren setzt und in diesem auf Kontinuitäten, sieht die Diskursanalyse auf die *Situation* und auf Brüche, Differenzen und Diskontinuitäten. Es geht ihr nicht um Verschiebungen, sondern um Brüche, an denen etwas völlig Neues erscheint. Der Begriff „Situation“ wäre nun darum gerade nicht im noch befangenen Sinn kommunikativer Verfahren zu verwenden, die lediglich und zwar hermeneutisch fragen, ob etwa eine Predigt situationsgemäß sei, d.h. ob sie die geschichtliche Lebenssituation angemessen aufgreife, also Bedeutungen kläre: Hierbei nämlich bleibt nicht nur die Machtposition des Sprechers unbesprochen, auch wird eine Linearität vorausgesetzt.³¹ Beides ist jedoch Effekt eines bestimmten Diskurses, beides beachtet nicht, dass sich Verständnis- und Erkenntniskategorien in jeweiligen historisch-kulturellen Situationen bilden. „Situation“ im hier benutzten Sinne umgreift – anders als in der geläufigen Homiletik – dieses Aufgreifen der Geschichte, der Situation noch einmal. Die diskursanalytische Frage lautet: Was lässt den Prediger so und nicht anders sprechen? Was bedingt ihn, immer dies und anderes nicht zu sagen? Die Diskursanalyse wäre sehr vereinfacht gesagt eine Kritik der vorgängigen Setzungen, die innerhalb des Praxisvollzugs gar nicht auftauchen, eine Kritik der materialen Bedingungen (und nicht des Vorverständnisses), in denen ich als Sprecher und Sprecherin mich vorfinde: Sie wäre eine Art Genealogie ein- und ausschließender Praktiken. Denn Diskurse haben Macht, sie legen fest, was sagbar ist und was nicht. Und das hat Handlungsfolgen.

Ich setze nun der Einfachheit halber das Predigtgeschehen heuristisch als Diskurs. Das hätte folgende homiletische Relevanz: 1. Der Prediger ist nie sein eigener Autor, er ist nicht Subjekt seiner Rede, sondern ist ein schon Besprochener. Er findet sich vor in einem Diskurs, den nicht er selbst

³⁰ Michel Foucault, Von anderen Räumen (Vortrag 1967, Druck 1984), in: ders., Schriften in vier Bänden, hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931-942, hier: 932.

³¹ Das würde ich den aufklärerischen Optimismus der Habermas'schen Theorie kommunikativen Handelns nennen, der selbst noch einmal einer Diskursanalyse zu unterziehen wäre: Hier siedelt nämlich gerade dieser an der U-topie. Der Diskursbegriff von Habermas geht davon aus, dass das Subjekt sich in der Hand habe, wogegen das Subjekt bei Foucault ein längst Besprochenes ist.

setzt, ein Diskurs, der das Sagbare und Nichtsagbare vorgibt durch Diskursregeln. Das Subjekt verfügt nicht über den Diskurs: Anders als in der Kommunikationstheorie, die das Subjekt als Beherrscher des Diskurses denkt, ist dieses dem Diskurs unterworfen (sujet) – wie in der Grammatik: Das Subjekt tut, was das Prädikat will. 2. Der Diskurs gibt vor, welche Aussagen möglich sind und erwartet werden können: Die homiletisch rezipierte Sprechakttheorie macht hier einen nur ersten Schritt, indem sie Sätze analysiert, ihren perlokutionären Effekt. Sie beachtet nicht, dass Sätze ermöglicht und verunmöglicht werden durch den Diskurs. 3. Die diskursanalytische Arbeit befragt den homiletischen Begriff „Situation“ nicht, indem sie von diesem mehr Wirklichkeitsbezug einfordert, sondern indem sie wirklichkeitskritisch Texte liest: Was Wirklichkeit ist, unterliegt dem Diskurs; kurz: Die Annahme zweier Wirklichkeiten, die des Textes und die der Situation, ist naiv. Die Empirisierung der 70er Jahre ist keine Aussage über die Situation, sondern ein Diskurseffekt.

Das illustriere ich nun mit Beispielen. Ein erstes ist die pastoral-gemeindliche Rede von Einheit und Liebe. Ein im Gesangbuch „Gotteslob“ geänderter Liedtext lautet: „Er lasse uns Geschwister sein,/ der Eintracht uns erfreun“ (GL 638.3 = EG 263.3). Georg Thurmair schrieb das 1964 so: „Er lasse uns wie Brüder sein,/ der Eintracht uns erfreun.“ Hier wurde eine sexistische Rede aufgehoben, wenn man „Brüder“ geschlechtsspezifisch konnotiert, wie dies in der Gegenwartssprache, nicht jedoch im Koine-Griechisch des NT der Fall ist.³² Diese Änderung ist hermeneutisch begründbar. Eine Diskursanalyse untersucht, warum etwas anderes nicht befragt wurde: Wieso wird „Eintracht“ gesetzt, wieso wird „Eintracht“ mit „erfreun“ zusammengebracht? Sie läse dies mit anderen Aussagen dieser Zeit als eine Zwangs-Harmonisierung, als Ausschluss des Widerstreits, als autoritäre Keule: Einheit vor den notwendigen Streit zu stellen. Wer setzt Erfreun und Einheit ineins? Von hier aus würden Sprachregelungen in Gemeinden in den Blick genommen, etwa die Aussage eines Hauptamtlichen: „Ein Stück weit lebendige Gemeinde werden dürfen und ganz zwanglos gemeinsam Leben teilen“. Hier hätte die Diskursanalyse eine ideologiekritische Funktion. Die Frage wäre: Wie wird Kirche in Liedtexten der 70er Jahre gebildet und als Effekt erst hervorgebracht? „Dieses *mehr* muss man ans Licht bringen und beschreiben.“ Es geht nicht um den Effekt der Lieder, der sich auch rezeptionsästhetisch analysieren ließe, sondern es geht um die Bildung des Gegenstands Kirche oder des Gegenstands Glauben in den Aussagen dieser Lieder, und das in der Tat vor der rezeptionsästhetischen Gewissheit, dass die Lieder den Gegenstand Kirche mehr produzieren als systematische oder biblische Texte. Trotz der gegenüber einer rekonstruktiven Hermeneutik weitenden Rezeptionshermeneutik ist der Gegenstand Kirche vorweg längst derart besprochen, dass jede Hermeneutik hier im Korsett des Sagbaren bleibt.

³² Hier verweise ich auf das Projekt der gerechten Bibelübersetzung, das nicht nur diskursanalytisch arbeitet, sondern auch diskursanalytisch aufschlussreich ist: Martin Leutzsch, Dimensionen gerechter Bibelübersetzung, in: Ulrike Bail u.a. (Hgg.), Sonderdruck zum Projekt: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2002, 5-32.

Das zweite Beispiel, ein Anspiel, entnehme ich einer Erfahrung. Am 4. Fastensonntag im Lesejahr C ist Lk 15,1-3.11-32 als Evangelium vorgesehen. Ob des hohen Grades an Bekanntheit dieser Perikope habe ich im Jahr 2004 als Predigt eine Erzählung vorgelesen, die Lk 15 für manche quer liest, nämlich „Die Geschichte vom Verlorenen Sohn“ von Robert Walser. In dieser wird der Daheimgebliebene als der Verlorene erkannt, mehr noch:

„Wenn vermutet werden darf, der Fortgelaufene habe das Fortlaufen ernstlich bereut, so wird nicht weniger vermutet oder angenommen werden dürfen, daß der Daheimgebliebene sein Daheimbleiben tiefer bereute, als er dachte. Wenn der verlorene Sohn innig wünschte, daß er lieber nie verloren gegangen wäre, so wünschte seinerseits der andere, nämlich der, der niemals weggegangen war, durchaus nicht weniger innig oder vielleicht noch inniger, daß er doch lieber nicht beständig zu Hause geblieben, sondern lieber tüchtig fortgelaufen und verloren gegangen wäre, oder er sich auch ganz gern einmal gehörig würde haben heimfinden wollen.“³³

Nach dem Gottesdienst wurde ich mehrfach angesprochen im Sinne: „Eine solche Geschichte als Predigt wäre noch vor 50 Jahren undenkbar gewesen. Da wäre man“ – mir fällt das Verb nicht mehr ein, es war sinngemäß – rausgeschmissen worden. Die Rückmeldung zeigt deutlich die Diskursregel des Verbots: Nicht alles ist sagbar und nicht zu jeder Zeit und schon gar nicht von jedem. Wer verbietet hier? Der Diskurs. Er verlief vor 50 Jahren nach anderen Regeln.³⁴ Das Beispiel illustriert, was eine historische Diskursanalyse beschreiben kann: nämlich die Grenzen des Sagbaren, darüber hinaus aber auch – ich sparte das aus – die Macht, die ein Diskurs hat, und diese hängt eben nicht naiv an Personen noch geht sie einlinig von oben nach unten.³⁵

Von hier aus sind weitere Frageansätze möglich. Man könnte die Überschriften über Lk 15 zum einen aus verschiedenen Epochen vergleichen, zum anderen mit zeitgleichen Überschriften anderer Perikopen. Das wäre für eine Leseordnung spannend, die ja auch im Diskurs steht, im Feld möglicher und beschränkter Aussagen. Die Kriterien der Leseordnung wären zu befragen: Sie unterliegen 1969 der hermeneutischen Setzung, dass die Einzellesungen sich gegenseitig beleuchten und dass Brüche zwischen den Lesungen auszuschließen sind. Diese Harmonisierung gibt der Diskurs vor, der nun kein katholischer oder christlicher ist. Das Sagbare

³³ Robert Walser, Das Gesamtwerk, hrsg. v. Jochen Greven, Bd. 6, Genf 21975, 258-261, hier: 259.

³⁴ Hier wären Predigten aus dieser Zeit heranzuziehen: Was wird gesagt und was ist sagbar? Meine Vermutung ist, dass die biblischen Texte einzig allegorisch zu besprechen waren und eine Dispersion erst nach dem II. Vatikanum eingesetzt hat, dann aber dahingehend, dass neben dem Wissbaren nun auch Intuitives gilt.

³⁵ Hier ist die Machtthematik in den Gemeinden der 70er Jahre mit Foucault gegenzulesen (= Euphemismus!): z.B. Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 126-131.

ist ja immer Sagbares einer Epoche, nie eines Teilbereiches derselben. Und um 1969 wurden die Regierungsbezirke neu geordnet, es wurden Flussläufe begradigt, es wurde ein Flächenplan erstellt.³⁶

Eine andere Fragerichtung ist diese: Wie bewegt sich der Raum des Sagbaren innerhalb von Predigten? Rolf Schieder hat sich protestantische Predigten angesehen: 1920 wurde darin der jüngere Sohn rezipiert als zurückgekehrter Deserteur, der nun gehorsam und treu da bleibt. In den 50er Jahren hieß es dann: Die draußen sind, wollen zurück, hinein in die Kirche und Gott vergibt wie der Vater. Diese Auslegung wurde Ende der 60er kritisch enttarnt als Seelenbinnendrama, das an den ökonomischen Dimensionen vorbeisieht: Thema sei nicht der gute Vater oder der verlorene Sohn, sondern seien die gefundenen Brüder. 1970 wurde die Gemeinschaft herausgestellt, zugleich aber auch ein Tribunal für den älteren Sohn abgehalten: Er ist der selbstgerechte Spätbürger. Die 80er Jahren thematisierten den Fremden: Fremde sei Ohnmacht und Angst, Gott aber ruft zurück und zwar mich, allen Daheimgebliebenen zum Trotz. Diese positive Sicht der Heimkehr ändert sich in den 90er Jahren: Hier wird sie eher als regressives Scheitern verstanden.³⁷

Die Diskursanalyse sucht in tatsächlich geäußerten Aussagen die Bedingungen des Sagbaren auf. Ihre homiletische Relevanz ist das kritische Beachten des Passivums allen Aussagens. Freilich wäre sie selbst noch und das ist eine ihrer Grenzen einer Diskursanalyse zu unterziehen.³⁸ Und so wären wir wieder im Kreis der Hermeneutik. Diesen durchschlägt eine andere Praktik, die abschließend auf ihre *Bedeutung* für die homiletische Theorie befragt wird.

3 Dritte Schneise: Dekonstruktion und Verschiebungen

Die Dekonstruktion ist eine Praktik: Sie wiese im vorigen Satz einen Widerspruch auf – wie kann eine bedeutungsleugnende Praktik *bedeuten*? Denn das ist die Dekonstruktion: Sie setzt – wie der Intertextualitätsbegriff nach Kristeva – nicht auf das Signifikat, sondern wertet abendländisches Denken neu. Als ihr (grundleugnender) Gründer kann Friedrich Nietzsche gelten, mit dem eine eingehendere homiletische Auseinandersetzung noch aussteht. Betrieben als Praktik wurde sie von Jacques Derrida und literaturwissenschaftlich adaptiert bei Paul de Man, auf das *Wie* des Sagens abhebend. Ohne im einzelnen die verschiedenen Ansätze zu unterscheiden³⁹, soll ein homiletischer Bezug genannt werden.

³⁶ Diskursanalyse thematisiert „letzten Endes ein Problem der Ordnung, der ‚Politik‘ der wissenschaftlichen Aussage“: siehe Foucault (Anm. 35), 26.

³⁷ Ausführlicher skizziert in der einzigen homiletischen Rezeption der Diskursanalyse, die ich fand: Rolf Schieder, Der „Wirklichkeitsbezug“ der Predigt. Vom Nutzen einer diskurstheoretischen Predigtanalyse, in: *EvTh* 55 (1995) 322-337, hier: 329-335.

³⁸ Vgl. hierzu Schmidts Plädoyer für die Selbstironie: Offenheit bedeutet keineswegs Neutralität, sondern meint das Kennen eigener Begrenzungen, eigener Diskursblindheiten.

³⁹ Eine gute Einführung ist immer noch Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie* (1982), (aus dem Amerikanischen von Manfred

Dekonstruktion setzt auf den Text bzw. auf die Schrift. Als Praktik sieht sie die polare Struktur eines Textes, zielt auf seine binäre Wertung: Diese könnte zunächst *inhaltlich* aufgesucht werden, etwa im Falle von Gen 32,23-33, dem Kampf Jakobs im Fluss, bei dem der Sieger Jakob ist, aber dieser dennoch der mit dem Leben Davongekommene genannt wird *und* in dem ein Jemand ertränkt und segnet zugleich. Dies wäre eine hermeneutische Applikation der Dekonstruktion.⁴⁰

Dekonstruktion i.e.S. hebt auf *formale* Gefälle ab: So überträgt in gewisser Weise die feministische Theorie Judith Butlers die Praktik Derridas auf die Genderthematik, also darauf, dass Sprache nicht nur schon vorher „besiedelt“ ist oder in einem Diskurs steht, sondern bis in ihre Grammatik hinein und für die beiden vorigen Ansätzen unumgänglich Geschlecht prägt. Eine mögliche Kritik an meinem Beitrag, die lediglich die männliche grammatische Form „Prediger“ bezieht, wäre darum noch keineswegs im Sinne Butlers: Formales Gefälle im Sinne feministischer Kritik meint grundsätzlicher, „einerseits die totalisierenden Ansprüche einer maskulinen Bedeutungs-Ökonomie [zu] untersuchen, aber andererseits gegenüber den totalisierenden Gesten des Feminismus selbstkritisch [zu] bleiben.“⁴¹ Dies ist eine politische Praktik: Selbstverständlich benutzte hierarchische Oppositionen (Binaritäten) werden abgetragen: Mann/Frau, Wahrheit/Lüge, Kultur/Natur usw. Die Homiletik könnte sich, ohne gleich einer vorschnellen Adaption zu unterliegen, darnach verstehen als zweifache Kritik: 1. an – ein Wort aus der Photographie – Totalen und 2. an gefälligen Perspektiven, „gefällig“ hier auch im Sinne von Gefälle, denn jedes Gefälle, steht man oben, ist gefällig. Noch hermeneutisch gefragt: Aus welchen Perspektiven nehmen die biblischen Texte, das Predigtmanuskript und die Rede mit Sprache und (in katholischer Predigt: männlichem) Körper das Wirkliche wahr? Das aber ist hier nicht die Frage, sondern: Wie geben sie es wahr? Hier muss es genügen, ein Arbeitsfeld anzudeuten, das mit Spracharbeit allenfalls beginnt, damit allein allerdings nicht gelöst werden kann.⁴²

Feminismus und Derrida treffen sich in ihrer Kritik am Logozenismus bzw. Phallozenismus. Derrida wertet verkürzt gesagt das abendländische Denken als logozentrisch, als am Geist, am Gesprochenen, an der Stimme haftend, und kehrt die Polarität von Rede und Schrift um. Er setzt entgegen der (platonischen) Tradition den Signifikanten an die erste Stelle und weiß den Rückfall in eine abermalige, nur umgekehrte Binarität zu umgehen mittels der Begriffe „Differenz“ (*différance*) und „Spur“ (*trace*).

Momberger), Reinbek 1999. Zudem Peter V. Zima, *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik*, Tübingen/Basel 1994.

⁴⁰ Vgl. Mirjam Schambeck / Ulrich Kropač, Eine (un-)heilvolle Begegnung: Dekonstruktive Bibelarbeit an Gen 32, 23-33, in: *KatBl* 128 (2003, 378-382).

⁴¹ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990), (aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke), Frankfurt a. M. 1991, 33. Dass Butler auch auf Kristeva (1. Schneise) und Foucault (2. Schneise) zurückgreift, kann hier nicht weiter thematisiert werden (bes. ebd., 123-165). Und auch hier verweise ich auf den Begriff „Selbstironie“ bei Schmidt.

⁴² Spannend der u.a. feministische Theorien rezipierende Ansatz von Isolde Meinhard, *Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie*, Leipzig 2003.

Derridas Wortschöpfung *différance* macht das anschaulich: Einerseits ist das Wort nur als Geschriebenes vom französischen *différence* zu scheiden, andererseits hat es zwei Bedeutungen, nämlich unterscheiden und aufschieben (beides *différer*). Ein Signifikant weist nicht mehr auf ein Signifikat, auf eine Bedeutung, sondern nur auf weitere Signifikanten: Ein Regress tut sich auf, Bedeutungen verschieben sich nicht nur, sondern nichts ist mehr präsent(ierbar). Alles ist aufgeschoben. Das meint Differenz: Sie hält Zuweisungen offen und erweist die Schrift als einen Ort, an dem nichts präsent und alles Spur ist.⁴³

Verschiedene homiletische Anbindungen wären nun denkbar:

1. *Dekonstruktion als Lektüretechnik*: Der Prediger könnte Texte lesen auf deren polare Strukturen hin. Praktikabel wäre eine hermeneutisch applizierte Dekonstruktion, indem Widersprüche (*différer*) aufgefunden oder die männliche Perspektivik (Schreibe) biblischer Texte (Schrift) herausgearbeitet würden. Würde der Predigtprozess als Text zu lesen versucht, wäre auch dessen Perspektivik erarbeitbar (z.B. ungeschriebenes Leben am Schreibtisch schreibend und von der Kanzel-Warte Lebenden kündend).

2. *Dekonstruktion als Bedeutungsstundung*: Auch wäre denkbar, den Aufschub nicht radikal mit Derrida, sondern hermeneutisch zu praktizieren. Das käme einerseits den Praktiken semiotischer Predigtmodelle⁴⁴ nahe und andererseits dem, was Franz Rosenzweig „Bewährung“ nannte und mit Derrida so verlesen werden könnte: Bedeutung ist gestundet, ist fragil, ist im Noch-nicht und Schon-da. Aufschub trüge dann einen Gnadencharakter, denn er ist immerhin eines nicht – Entzug.

3. *Dekonstruktion als nachmodernes Verstehen*: Schwerer erscheint mir eine Dekonstruktion im Sinne eines radikalen Aufschubs (*différer*) nach Derrida und das nicht allein der Praktik wegen, die sich ja nicht als Interpretation versteht, sondern vor allem der Infragestellung theologischer Grundannahmen wie Präsenz oder Inspiration. Trotzdem ist ein Wissen um diese Theorie nötig, da das Verstehen in der Nachmoderne sich in vielen Diskursen verschoben hat.⁴⁵ Wenn die Theologie und die Pastoral zudem das Außen aufzusuchen und zu denken haben, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wäre dahingehend zu deuten, dann ist die Beschäftigung mit dekonstruktiven Praktiken ein Versuch, das Außen bzw. – und wenn auch nur probenhalber – *im Außen* zu denken.

Natürlich haben alle drei vorgestellten Theorien ihre Grenzen. Sie wurden weder für die Homiletik entworfen noch besprechen sie eine Totalität, sondern haben jeweils ihre eigene, beschränkte Fragerichtung, um Wirklichkeit oder Texte zu befragen oder auch zu deuten. Folgendes Schaubild stellt einige Ergebnisse dieser Anregungen zusammen:

⁴³ Vgl. dazu Jacques Derrida, *Grammatologie* (1967), (Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler), Frankfurt a. M. 1974, 16-48.

⁴⁴ Zum Ansatz von Engemann siehe den Co-Beitrag von Schmidt.

⁴⁵ Das Problem, das viele mit einem ontologischen Denken oder mit der Möglichkeit von Metaphysik haben, wäre einmal einer historischen Diskursanalyse zu unterziehen.

	Intertextualität (1)	Diskursanalyse (2)	Dekonstruktion (3)
Verfahrensweise	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt ist der Text - Setzen auf Kontinuitäten, auf präsente Bedeutungen 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt sind die Bedingungen des Sagens - Macht konstituiert Diskurse über Prozeduren der Ausschließung 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt sind hierarchische Oppositionspaare (différer) - Bedeutung ist von Signifikant zu Signifikant aufgeschoben (différer)
Homiletischer Anschluss	<ul style="list-style-type: none"> - Blick auf die Potenz textlicher Querbezüge - Vertrauen in textlichen/kanonischen Widerstreit 	<ul style="list-style-type: none"> - vorgängige Kritik am überhaupt Sagbaren - was Wirklichkeit ist, bestimmt der Diskurs 	<ul style="list-style-type: none"> - Wahrnehmung von Gefällen - Bedeutungsvorsicht einübend (Stundung)

Ausblick

Die hier vorgestellten Theorien liefern der Predigerin und dem Prediger dreierlei:

Sie zeigen ein nachmodernes Verstehen, worunter ich vor allem ein gegenhermeneutisches Verstehen verstand. Sie geben trotzdem Anbindungen zu gewohnten, d.h. vom Diskurs akzeptierten hermeneutischen Methoden. Sie führen gleichsam in die Situation hinein, haben also eine gewisse mæeutische Funktion, weil sie gegenwärtiges Verstehen und damit den „Menschen von heute“ thematisieren.

Die Homiletik kann darum, will Predigen verstanden werden, nicht allein auf Kommunikationstheorien setzen. Diese halten sich nämlich nur selten inmitten der „Welt von heute“ auf. Möglicherweise sind nachmoderne Theorien in einer torsierten Welt aus Brüchen, Rissen, Fragmenten schon ob ihrer Form geeigneter. Sie suchen nicht den Sinn, sondern streifen viel melancholischer durch eine Welt, die kaum noch weiß, woher sie bedeutet.

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Vielstimmige Rede – Dekonstruktion

1 „Intertextualität“ und „Vielstimmigkeit“

Das Denken der „Intertextualität“ wurde unlängst durch Martin Nicol für die Homiletik fruchtbar gemacht, in dessen „Programmschrift“ „Einander ins Bild setzen“¹ vielfach auf „Intertextualität“ Bezug genommen wird. Leitbegriff von Nicols Studie ist zwar nicht dieser Begriff sondern der des „Ereignisses“ (127)², den Nicol u. a. mit Rekursen auf Jean-François Lyotard und Derrida entfaltet (49). Ich setze aber bewusst beim Begriff der „Intertextualität“ ein, um hiervon ausgehend zu Überlegungen zum Begriff „Ereignis“ vorzustoßen. „Intertextualität“ fasst Nicol als Wechselspiel von Texten und Kontexten (60.86) auf, das, fruchtbar in Szene gesetzt, eine bedeutungsgenerative Polarität darstellt. In ähnlicher Weise rezipiert Melanie Köhlmoos³ den Begriff der Intertextualität: Die thematischen oder topologischen oder semantischen Berührungen verschiedener Texte (etwa die Konvergenzen von Predigttexten in einem gemeinsamen Thema, dem Proprium des Sonntags) konstituieren Köhlmoos' Auffassung nach einem Verhältnis der Intertextualität. Grundlegend ist Köhlmoos' Auffassung nach das vom Denken der Intertextualität wahrgenommene Phänomen, dass Sinn nicht *in* einem Text liegt, sondern im *Zwischenraum* zwischen zwei Texten entsteht.⁴ Der Prediger steht, so Köhlmoos, folglich vor der Aufgabe, in dieses Gebilde einzutreten und dieser Zwischenräume gewahr zu werden, anstatt lediglich den Wortlaut der Texte präsent zu halten.⁵

Hervorzuheben ist die von Nicol und Köhlmoos auf je verschiedene Weise in den Dienst der Homiletik gestellte Einsicht, dass Bedeutung nicht horizontal vom Text zur Wirklichkeit oder vom Predigttext zur Predigt sich ausstreckt, sondern in einem In- und Gegeneinander von Texten gene-

-
- ¹ M. Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002 (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe).
- ² Unter „Ereignis“ versteht Nicol „den Vorgang lebendiger Interpretation, in dem biblische Worte, Bilder und Geschichten beglückend oder verstörend Leben so deuten, dass von einem Wirken des Geistes erzählt werden kann.“ (58f.).
- ³ M. Köhlmoos, *Der Atem des Textes. Predigen intertextuell?*, in: U. Pohl-Patalong / F. Muchlinsky (Hgg.), *Predigen im Plural. Homiletische Aspekte*, Hamburg 2001, 218–229.
- ⁴ A.a.O., 219. Diese Einsicht gehört m. E. zu den wichtigen Einsichten postmoderner Religionsphilosophie. Vgl. J. Schmidt, *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York 2006 (KSMS 14), 74.95.105 u. a.
- ⁵ Köhlmoos, a.a.O., 224.

riert wird, das in keiner erschöpfenden systematischen Analyse aufgeht, ohne indes beliebig zu sein. Einen Anstoß zur Weiterung der Integration des Denkens der Intertextualität in die Theologie möchte ich gleichwohl formulieren. Julia Kristeva, die v. a. in Anknüpfung an Michail M. Bachtins Begriffen der Vielstimmigkeit und der Diglossie das Denken der Intertextualität prägte, hat dieses noch radikaler gefasst, als m. E. in den beiden genannten Rekursen auf „Intertextualität“ deutlich wird: Die Interaktion von verschiedenen „Texten“ ereignet sich innerhalb der Texte *und innerhalb der kommunizierenden „Subjekte“*, d. h. Intertextualität erhält gleichsam Einzug in die Texte und in deren Produzenten. Das mit Texten agierende Subjekt selbst steht nicht außerhalb dieser Textualität, vielmehr ist es seinerseits Funktion der Intertextualität.⁶ Die Sprache, die wir benutzen, ist in so hohem Maße mit kulturell geprägten Bedeutungen und mit diesen Bedeutungen transportierten Ideologien angereichert, dass wir, sobald wir zu sprechen beginnen, ein Spielball dieser Bedeutungen sind. In Bezug auf die Verwendung des Begriffs Intertextualität bei Nicol und bei Köhlmoos würde das bedeuten: „Intertextualität“ beginnt nicht erst, wenn wir uns fragen, in welcher Weise wir mit einer Vielfalt von Texten verfahren bzw. inwieweit wir die liturgische Situation als eine vom Wechselspiel von Texten gekennzeichnete Situation wahrnehmen und gestalten. Diese Situationen sind durchaus mit dem Denken der Intertextualität in Zusammenhang zu stellen, jedoch setzt dieses Denken bereits an einem gleichsam früheren Punkt ein: Intertextualität ist ein Zustand, in dem wir uns (als Produzenten und Rezipienten) immer schon befinden; ein Zustand allerdings, auf den wir in verschiedener Art und Weise *reagieren* können. Darin scheint mir dann allerdings ein fruchtbarer Anstoß für die Homiletik zu liegen, den ich im Gespräch mit Nicols Programm einer dramaturgischen Homiletik entwickeln möchte: Die in Kristevas Arbeit implizierte „Kritik der Subjektivität“, das heißt die Auffassung, dass das Subjekt der Textualität nicht autonom gegenüber steht, sondern immer schon von ihr erfasst ist, darf nicht mit einer „postmodernen Beliebigkeit“ verwechselt werden. Die Krise des Subjekts, d. h. die Krise des Subjekts als eines Souveräns über Verstehen und Kommunikation ist eine Chance – und zwar gerade dann, wenn man, um auf Nicol zurück zu kommen, Homiletik und „Ereignis“ zusammenschauen möchte: „Ereignis“ ist, wie Nicol selbst darlegt, Schlüsselbegriff seiner Homiletik. Predigt soll Ereignis sein. Nun betont Nicol zu Recht: Ereignis lässt sich nicht „machen“ (77.116f.119.128 u. a.)⁷. Mit Bezug auf Derrida – Derridas Denken steht dem Kristevas zumindest in diesem Punkt sehr nahe – ließe sich formulieren: Solange „wir“ das Ereignis machen wollen, geschieht gar nichts; genauer: Solange „wir“ das Ereignis machen wollen, ereignet sich nichts außer eben, dass wir unsere Bestrebungen dahin projizieren, wo sich etwas ereignen sollte. Ereignis „geschieht“, wenn wir, wenn unsere Inten-

⁶ J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348.

⁷ Allerdings kann die Gestaltung der Predigt, näherhin die bewusst gestaltete Predigtperformance, deren potentieller Ereignishaftigkeit Rechnung tragen (Nicol, a.a.O., 117.127 u. a.).

tionen nicht mehr allein „das Sagen haben“; in diesem Sinne ist „Ereignis“ immer auch „Enteignis“. Nun können wir unsere Intentionen nicht unterbinden. Gerade die Wahrnehmung der faktischen Intertextualität indes könnte zumindest eine Hilfestellung dazu bieten, die Dominanz unserer selbst im Bewusstsein zu halten: Kritisch leitet Intertextualität dazu an, sich der Fremdheit der eigenen Rede und des eigenen Verstehens, d. h. des Bestimmtheits des eigenen Redens und Verstehens durch die in der Sprache sedimentierten Ideologien, bewusst zu sein und zu bleiben. Als Infragestellung unserer augenscheinlichen Autonomie kann Intertextualität Wahrnehmungshilfe für die Grenzen unserer Autonomie sein. Unserer Grenzen und unserer Bestimmtheit bewusst zu sein, kann wiederum Bedingung für Begegnung mit Andersheit sein, vielleicht gar Bedingung für das, was als „Ereignis“ zu bezeichnen ist.

In einem zweiten Schritte möchte ich ausgehend von Michail M. Bachtins Theorie der Vielstimmigkeit, durch die das Denken der Intertextualität vorbereitet wurde⁸, einen kritischen Blick auf Henning Luthers homiletische Überlegungen und seine Predigtpraxis werfen. Henning Luther beruft sich m. W. nicht explizit auf Bachtin, jedoch steht sein Gedanke, Predigt sei ein „monologes Drama“⁹, dem Bachtin'schen Denken der „Dialogizität“ äußerst nahe. Luther versucht in seinem Aufsatz „Predigt als inszenierter Text“, Predigt als Kunst zu verstehen, die nicht lediglich den Text und dessen vermeintlich einheitliche Meinung reproduziert, sondern die Vielfalt der gedanklichen Welt, die im Text geborgen ist, zum Klingen bringt. Bedeutung entstehe in der Predigt, so Luther, erst „auf dem Resonanzboden unverstellter Subjektivität“, aus der die „Vielfalt subjektiv gefärbter Stimmen“¹⁰ herauszuhören sei, die gerade auch in scheinbar planen Texte walte. Dieser Gedanke, dass in einer augenscheinlichen Einheit einer Stimme eine Vielfalt von Stimmen mitschwingt, ist ein zentraler Bestandteil von Bachtins Romantheorie.¹¹ Sowohl in Bachtins als auch in Luthers Denken richtet sich der Blick darauf, dass die Vielfalt der Stimmen, die unser tatsächliches Leben bestimmen, in der künstlerischen Hervorbringung – als welche Luther Predigt verstanden wissen will¹² – zum Tragen kommt. Eine Grundannahme Bachtins besteht darin, dass unsere Rede nie eine unschuldige Hervorbringung unserer Intention ist, sondern immer schon gleichsam in den Gesprächen verfangen ist, in denen wir leben, und immer schon im Streit mit den Kräften steht, die unseren Alltag bestimmen. Der Roman hat Bachtins Auffassung nach die Funktion, durch die Stimmen und Dialekte, die diese Wirklichkeit bestimmen, eine „Stellungnahme“ zur sozialen Wirklichkeit des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dies ist nur durch Vielstimmigkeit möglich, da Sprache sich nicht

⁸ Vgl. J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348).

⁹ H. Luther, Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: ThPr 18 (1983), 89–100, v. a. 93ff.

¹⁰ A. a. O., 99.

¹¹ Vgl. M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, Übers. v. R. Grüberl u. S. Reese, hrsg. v. R. Grüberl, Frankfurt a. M. 1979, 171 u. a.

¹² Luther, a. a. O., 90ff.

unmittelbar selbst betrachten kann. In ähnlichen Termini beschreibt Henning Luther die Predigt: Die Predigt bringt die Vielfalt der Stimmen, die in der Tradition wirksam sind, zum Tragen, so dass der Predigthörer mit der Lebendigkeit dieser Tradition konfrontiert wird. Soweit ließen sich Luthers Gedanken zur Predigt durch Bachtins Auffassungen des Romans sekundieren und anhand der einzelnen Studien Bachtins profilieren. Dabei wird allerdings eine Differenz deutlich, die mir von weit reichender Bedeutung zu sein scheint. Die Pointe von Bachtins Theorie des vielstimmigen Romans besteht darin, dass die in sich vielfältigen Stimmen durch Parodie, durch die Kreuzung von Wiedergabe dieser Stimme und durch Übertreibung, entlarvt werden.¹³ Bachtin legt großen Wert darauf, dass die Redevielfalt im Roman nicht allein dadurch entsteht, dass im Roman verschiedene Auffassungen aufeinander treffen – auch wenn Bachtin in seiner Studie zu Dostoevskij diesen Aspekt mit einbezieht.¹⁴ Der Konflikt besteht nicht nur zwischen den Auffassungen der literarischen Figuren, sondern wird *bis in das einzelne Wort* hineingetragen. So bezeichnet Bachtin das Phänomen der Kreuzung, der „hybriden Konstruktion“ verschiedener Stimmen in einem einzigen Satz, als das entscheidende Charakteristikum des Romans. Eine „hybride Konstruktion“ ist die Vermischung zweier Sprachen in *einer einzigen Äußerung*¹⁵: Die fremde Ideologie einer Sprachgemeinschaft schlägt sich in der eigenen Stimme des Subjekts nieder, indem sie sich unter dessen Worte mischt. Diese Mischung zeigt die Wahrheit des „sprechenden Menschen“ an, der selbst ein Konstrukt der Stimmen ist, durch die er redet, genauer: die in seiner Sprache immer schon durch hin reden. Diese „Hybridisierung“ bzw. Kreuzung, die der Sache nach Henning Luthers homiletischen Überlegungen zunächst äußerst nahe steht, möchte ich jetzt mit Henning Luthers Predigtpraxis am Beispiel der Predigt „Dem Unbekannten Gott – Paulus in Frankfurt“¹⁶ kontrastieren. In dieser Predigt erklingt eine Reihe von Stimmen: Zunächst diskutieren die Theologen „Eduard Th.“ und „Karl B.“ mit „Lukas“, später tritt „Lukas“ erneut in einen Diskurs mit Vikaren, in deren Verlauf eine Rede des Paulus zitiert wird, in der wiederum die anonymen Stimmen von Menschen aus dem Untergrund, einem „entlassenen Strafgefangenen“, dem Autor eines Graffitos und von „I. Bachmann“ erklingen. Diese Inszenierung ist ein beachtliches Beispiel vielstimmiger Rede. Henning Luthers eigene Subjektivität, die in der fiktiven Figur des Lukas an der Inszenierung Teil hat, ist in der Tat ein Resonanzboden, in dem bzw. im Widerstreit mit welchem Stimmen aus der Tradition und aus der Gegenwart dialogisches zusammengeführt werden. Ein Blick auf Bachtins Theorie der Vielstimmig-

¹³ Bachtin, a.a.O., 200.

¹⁴ Vgl. M. M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. A. Schramm, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985 [1929].

¹⁵ M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 195.213.244 u. a.

¹⁶ H. Luther, Dem unbekanntem Gott – oder: Paulus in Frankfurt, in: ders., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 109–116. Vgl. zur Analyse dieser Predigt auch J. Seif, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), 378f., Anm. 190.

keit zeigt jedoch, dass in Henning Luthers Praxis vielstimmiger Rede eine bestimmte Engführung vorliegt. Der Streit der Stimmen in der Predigt „Gott in Frankfurt“ ist ein Streit zwischen den Stimmen und den Positionen, die diese vertreten. Es ist kein Streit, der *in* der Äußerung, also *in* den Stimmen des Paulus, Lukas, des Strafgefangenen usw. ausgetragen würde. Dadurch erhält nun doch wieder eine einheitliche Zentralperspektive Einzug in die Predigt: nicht die Perspektive einer normativen Dogmatik, gegenüber der Luther in hohem Maße kritisch war, wohl aber die Perspektive jener Leidens- oder Fragmentaritätstheologie, für die Luther plädierte.¹⁷ Auch diese Perspektive aber steht in einer bestimmten Tradition – Luther beruft sich z.B. häufig auf Theodor W. Adorno.¹⁸ Das die Welt leidvoll erfahrende und die Gesellschaft kritisierende Subjekt stellt denn auch in Luthers Predigtpraxis gleichsam die autoritative Perspektive dar, von der aus Inszenierungen unternommen werden. Wenn Homiletik den Gedanken einer fruchtbaren und bedeutungsgenerativen Vielstimmigkeit rezipiert, dann ist es notwendig, jedoch allein noch nicht hinreichend, dass die verschiedenen Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in der Predigt erklingen – und nicht nur summarisch behandelt werden. Ob dies in einer narrativen Predigt wie jener von Luther geschieht, oder ob die Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in einen diskursiven Text eingeflochten werden – die Forderung, die Stimmen in ihrem eigenen Charakter zur Sprache zu bringen, ist von kaum zu überschätzender Wichtigkeit. Im Anschluss an den Rekurs auf Bachtins Denken jedoch ließe sich diese Forderung näher bestimmen: Innerhalb der Stimmen, die erklingen, muss deren Relativität zum Ausdruck kommen. Nochmals auf das Beispiel von Luther bezogen: Das volle Potential von Vielstimmigkeit entfaltet sich noch nicht, wenn literarische Figuren einen Konflikt austragen. Dadurch, dass Barth und Thurneysen in der besagten Predigt lächerlich gemacht werden, entsteht gerade noch keine Vielstimmigkeit. Vielmehr müsste jede Stimme offen bleiben für die *Selbstironie*, offen dafür, dass die Abhängigkeit von einer Ideologie wahrgenommen wird. Offenheit besteht nicht darin, von vorgeprägtem Denken frei zu sein – das sind wir nie. Offenheit besteht darin, auch in der Kritik des Dogmatismus des eigenen Dogmatismus bewusst zu bleiben – und zwar gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass wir nicht anders können, als aus unseren Überzeugungen zu leben. Vielstimmigkeit im vollen Sinne des Wortes würde die begrenzte Berechtigung der zu Recht kritisierten Stimmen und die Begrenzung der Berechtigung der bevorzugten Stimmen zugleich erklingen lassen.¹⁹ In der Praxis ist die-

¹⁷ Vgl. die Beiträge in „Religion und Alltag“, v. a. Identität und Fragment, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182. Dadurch, dass die Perspektive des „Lukas“ und die von dieser Figur vertretene Auffassung gegenüber den anderen Stimmen Recht behält, droht die Predigt gerade kraft ihrer literarischen Form entgegen Luthers Intention eine perlokutionäre Dynamik zu erhalten. (Vgl. H. Luther, Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens, in: Homiletisches Lesebuch, hrsg. v. A. Beutel, Tübingen 21989, 222–239).

¹⁸ Zur Möglichkeit einer Rezeption von Adornos Denken im Rahmen der Homiletik s. u. Abschn. B.

¹⁹ Dies hat der Religionsphilosoph John D. Caputo (jetzt New York) v. a. in seiner „Poetik der Verpflichtung“ realisiert. Vgl. J. D. Caputo, Against Ethics. Contributions to a Poetics

ses „Ideal“ schwer zu erreichen, jedoch könnte es als kritisches Instrumentarium der Wahrnehmung und Weiterentwicklung von Predigtpraxis dienen.

2 „Kritik“

Der Begriff „Kritik“, so er in praktisch-theologischen Arbeiten verwendet wird, lässt an Gert Ottos Konzeption der Praktischen Theologie denken.²⁰ Die Annäherung an den Begriff „Kritik“ als Element materialer Homiletik erfolgt im Folgenden jedoch nicht mit Bezug auf das Werk Gert Ottos, sondern im Anschluss an einen Rekurs auf die Rezeption semiotischer Theorien in der Homiletik. Dies mag verwundern, ist „Semiotik“ doch nicht *eo ipso* Kritik.²¹ Es ist jedoch zu beobachten, dass Kritik in der Rezeption der Semiotik von Seiten der Homiletik höchst bedeutsam ist. Im Rahmen der Rezeption von Semiotik bzw. des Gedankens des „offenen Kunstwerks“ in der Homiletik ist in einer zweifach differenzierten Weise von einer kritischen Haltung gegenüber *Konventionen* die Rede: Gefordert wird ein Bruch mit sprachlichen wie mit gesellschaftlichen Konventionen. Dies soll ein kurzer Blick auf Beiträge von Karl-Heinrich Bieritz und Wilfried Engemann zeigen.

Virtuos inszeniert Bieritz in seinem Aufsatz „Offenheit und Eigensinn“ die Polyvalenz des Wortes „Eigen-Sinn“, indem er das Wort sowohl im semiotischen Sinne (im Sinne des *Idiolekt*²² des sprachlichen Kunstwerks) als auch in einem gesellschaftstheoretischen (im Sinne des Widerstands des Individuums gegen die Einebnung im „Gemein-Sinn“ bzw. im „*commensense*“²³) auffasst. Diese Doppelsinnigkeit von „Eigensinn“ spiegelt sich in

of Obligation with Constant Reference to Deconstruction, Bloomington 1993 (Studies in Continental Thought); vgl. hierzu J. Schmidt, Vielstimmige Rede vom Unsagbaren (s.o. Anm. 5), 66ff.

²⁰ Vgl. G. Otto, Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Praktische Theologie, Bd. 2, München 1988, 23–30. – Gert Ottos Arbeiten zur Homiletik bzw. zur Sprache (der Predigt) sind von einer Spannung zwischen seinem Interesse an Poesie auf der einen und seiner Begründung der Praktischen Theologie als „kritische[r] Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ auf der anderen Seite geprägt: Auf der einen Seite plädiert Otto im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Johannes Anderegge für eine „mediale Sprache“, die dadurch charakterisiert ist, dass Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der (widerständigen) Form der Sprache entsteht, anstatt dass Sprache lediglich vorgefertigte Bedeutungen transportierte (ders., Handlungsfelder, 263ff., mit Verweis auf J. Anderegge, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985). Auf der anderen Seite sind Ottos veröffentlichte Predigten in hohem Maße von bestimmten theologischen bzw. praktisch-theologischen Voraussetzungen geprägt, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen (entgegen Ottos eigener Forderung, vgl. ders., Grundlegung der Praktischen Theologie, Praktische Theologie 1, 74.78). Infolgedessen sind Ottos Predigten nur bedingt medial-sprachlich in dem Sinne, dass sie durch ihre Form eine eigenständige Bedeutungskonstitution auf Seiten der Hörer anstoßen würden.

²¹ Wenngleich Semiotik durchaus im Dienst von Kritik stehen kann, vgl. v. a. J. Zima (Hrsg.), Textsemiotik als Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1977.

²² K.-H. Bieritz, Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt, in: E. Garhammer / H.-G. Schöttler (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 28–50, 34.

²³ Vgl. a.a.O., 28f.34.36.

Äußerungen mit stark gesellschaftskritischem Einschlag. So wendet Bieritz gegen den Verdacht, der Predigthörer werde durch eine von Rezeptionsästhetik inspirierte Homiletik als der „Blütenlesende“ aufgefasst, ein, die eigensinnige Predigt sei keineswegs beliebig oder egalitär: Vielmehr sei eigensinnige Predigt darin in hohem Maße bestimmt, dass sie das Gebäude kultureller Selbstverständlichkeiten partiell zum Einsturz bringe und überlieferte Lesarten von Gott und Welt aufbreche. Mehrdeutigkeit, so Bieritz, lässt sich als eigensinnige und gezielte Störung eines jeden auf Eindeutigkeit gerichteten Erwartungssystems auffassen.²⁴ Dieser Eigensinn scheidet die Mehrdeutigkeit des Kunstwerks von „Beliebigkeit“²⁵. Die eigenständige Rezeption wird durch den Charakter des offenen Kunstwerks zugleich herausgefordert und gelenkt.

Auch in der Arbeit Wilfried Engemanns hat „Kritik“ einen hohen Stellenwert – Kritik verstanden sowohl als Kritik der Homiletik als auch als Gesellschaftskritik.²⁶ Predigt, so Engemann, verletzt das Regelsystem der Sprache und hat eine bilderstürmerische Note²⁷ – hier begegnet erneut die Gemengelage eines kritischen Verhältnisses zu sprachlichen und zu gesellschaftlichen Konventionen. In seiner „homiletischen Skizze“ zu 1. Thess 5,1–8 inszeniert Engemann den Konflikt zwischen „seinem Erscheinen“, d. h. dem Erscheinen einer literarischen Figur, die innerhalb der Predigt für den erwarteten Herrn steht, und den „Ordnungsstrukturen“ der Welt: „In der Argumentationsstruktur des Predigttextes wird gespannte Erwartung gegen falsche Sicherheit, begründete Unruhe gegen stumpf-diffuse Erwartungslosigkeit gesetzt.“²⁸ Die Unterbrechung gesellschaftlicher Konventionen fungiert als Struktur analogie für das Durchbrochenwerden der weltlichen Schemata in der erwarteten Wiederkunft Jesu Christi. Die zu erwartende Zutat des Lesers bestünde folglich darin, diese implizite Analogie zu aktualisieren, indem in der eigenen Lebenswelt Entsprechungen zur kritisierten Haltung der Erwartungslosigkeit gefunden werden. Dies bedeutet: Die Predigt provoziert tatsächlich die Zutat des Hörers, die in eine bestimmte Richtung gelenkt wird, i. e. in die Richtung eines kritischen Sich-Verhaltens zu einem gesellschaftlichen Defätismus.

Dass „Kritik“ in den genannten Bemühungen um eine Synergie von Semiotik und Homiletik eine häufig zu findendes Motiv ist, legt zumindest die Frage nahe, ob und inwieweit „Kritik“ Bestandteil einer *materia- len* Homiletik sein könnte. Welchen Weg die Besinnung auf diese Frage beschreiten könnte, möchte ich im Folgenden im Anschluss an eine Be-

²⁴ A.a.O., 34; ders., Schutzlos geborgen. Predigt zu Lk 9,58–62, in: ZGDP 16 (1998), H. 2, 6–7.

²⁵ Bieritz, Offenheit und Eigensinn, a.a.O., 32.

²⁶ Engemanns Habilitationsschrift beginnt mit dem programmatischen Satz „Diese ‚semiotische Homiletik‘ trägt den Charakter einer Kritik“ (Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen/Basel 1993, (ThLl 5), XV); zur Gesellschaftskritik im Werk Engemanns vgl. Engemanns Predigtsammlung: Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der „Dicken Marie“, Leipzig 1993.

²⁷ Engemann, Semiotische Homiletik, a.a.O., 322.

²⁸ Engemann, Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen, in: ders., Personen, Zeichen und das Evangelium, Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003 (APrTh 23), 51–68, 61.

sinnung auf die Schlusspassage von Adornos *Minima Moralia* skizzieren. Adorno erläutert hier den Sinn der zuvor entfalteten Gesellschaftskritik:

Zum Ende. – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. [...] Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Föhlung mit dem Gegenstande heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar noch solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.²⁹

Michael Theunissen kommentiert, diese Passage reflektiere Adornos „apokalyptische Eschatologie“.³⁰ Adornos *Minima Moralia* zeugen in der Tat von einer hohen Erwartung an das erneuernde Potential von Kritik. Jedoch ist der Umschlag des Kritisierten kraft der Kritik kein Automatismus. Das Ansigtigwerden des Unheils mag notwendige Bedingung für die Entstehung einer heilvollen Perspektive sein, generiert diese jedoch nicht *eo ipso*; ein „Lesen“ des Unheils als spiegelschriftliches Zeugnis des Heils ist – dies muss u. U. auch gegen Adorno in Erinnerung gerufen werden – selbst so wenig ein automatischer Vorgang, wie die Diagnose des Unheils bereits eine erfolgreiche Therapie ist. Für Adornos kritische Theorie gibt es denn auch keine einfache homiletische Umsetzung, die sich die Mühe um das Verständnis von Adornos teils kryptischen Texten ersparen könnte. Adornos Texte sind der Versuch, sich in die Zeugnisse der Kultur gleichsam hineinzuwöhlen und in dem, was der Kritik bedarf, die *ex negativo* Konturen einer besseren Welt zu entdecken. Diese Bemöhung muss im Einzelnen mitvollzogen und gleichsam praktiziert werden; eine thetische Reformulierung von Adornos „Annahmen“ stellt hingegen eine ungebührliche Reduktion des Textes dar. Für die Homiletik bedeutet dies: „Kritik“ kann nicht allein darin bestehen, dass aus der Perspektive einer bestimmten gesellschaftstheoretischen Auffassung Mängel des Bestehenden angezeigt werden. Zumindest bei Theodor W. Adorno verbindet sich mit „Kritik“ eine Erwartung, die in einer von Adorno selbst nicht näher erläuterten Weise *eschatologisch* ist: Die Hoffnung, dass durch die Kritik die Hoffnung auf einen erlösten Zustand sichtbar werde, die unabhängig von Kritik nicht zur Sprache gebracht werden könnte – ansonsten sie zu Kitsch werde. Kritik in diesem Sinne oszilliert zwischen der Einföhlung in das zu Kritisierende und der Annäherung an das Ersehnte, ohne in einem dieser beiden Pole Ruhe zu finden. Zu solch einer notwendigerweise unruhigen, *oszillierenden* Sprache wiederum könnte das Denken der Dekonstruktion anleiten, auf welches ich in einem letzten Abschnitt Bezug nehmen möchte.

²⁹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 333f.

³⁰ M. Theunissen, Negativität bei Adorno, in: L. v. Friedeburg / J. Habermas (Hgg.), Adorno Konferenz 1983, Frankfurt a. M. 1983, 41–65, 55f.

3 „Dekonstruktion“

Mit „Dekonstruktion“ werden häufig der Zusammenbruch überkommener Gewissheiten und die daraus resultierende „postmoderne Beliebigkeit“ assoziiert. Wenn es auch dekonstruktivistische Strömungen geben mag, die mit (gewissem) Recht in dieser Weise aufgefasst werden, so wird eine solches Urteil doch dem breiten Spektrum „postmodernen“ Denkens – und zwar gerade postmodernen Denkens in Theologie und Religionsphilosophie – bei Weitem nicht gerecht.³¹ Mit einigen Bemerkungen möchte ich ausgehend von Gedanken Jacques Derridas zur Literaturtheorie beispielhaft andeuten, welchen Beitrag dekonstruktivistische Forschung zur Homiletik leisten könnte.

Derridas Essay zur Gabe „Falschgeld. Zeit Geben I“³² bedenkt die Paradoxie der „Gabe“ und deren Verwandtschaft mit der Erzähltheorie. Das dem Essay zu Grunde liegende denkerische Paradox ist denkbar einfach: Damit es eine „Gabe“ gibt, muss ‚einer etwas irgendeinem anderen geben‘. Diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe ist aber zugleich Bedingung der Unmöglichkeit der Gabe. Denn die Gabe wird annulliert, wenn der Gabenempfänger das Empfangene zurückgibt: Wird eine Gabe returniert, so findet nicht mehr „Gabe“ (im von Derrida angenommenen strengen Sinn des Wortes) statt, sondern Tausch. Es ist indes kaum zu vermeiden, dass eine Gabe in irgendeiner wenn auch nur proleptischen Weise zurückgegeben wird, oder dass eine Verpflichtung zur Rückgabe mit der Gabe einhergeht: Bereits die bewusste Annahme der Gabe führt zum Empfinden von Schuld auf Seiten des Empfängers. Wenn „ich“ eine Gabe annehme, weiß „ich“ mich dem Geber schuldig; umgekehrt sieht der Geber den Empfänger der Gabe ebenfalls in seiner Schuld. Derrida zieht hieraus die Schlussfolgerung: *„Die Gabe dürfte also nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Gabennehmer.“* (25) Diese aporetische Situation – dass *die Gabe nicht als Gabe erscheinen dürfte* – lässt sich nun in Bezug auf das Phänomen der Erzählung ebenfalls ausfindig machen (35.76 u. a.). Damit es Gabe gibt, so folgt aus der besagten Betrachtung, muss die Gabe vergessen werden, sie darf nicht einmal als Gabe erscheinen; Gabe muss ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen (37.41.105). Dasselbe gilt auch für „Erzählung“, wie Derrida im Gespräch mit Charles Baudelaires Erzählung „Das falsche Geldstück“ entwickelt. Die Erzählung handelt, kurz gefasst, davon, dass zwei Freunde einem Bettler begegnen; der eine Freund gibt dem Bettler eine vermeintlich großzügige Spende, um darauf seinem Freund zu „gestehen“, er habe dem Bettler Falschgeld gegeben. Der andere Freund, dem, wie es heißt, „die Gabe gegeben ist, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen“ (127), stellt allerhand Spekulationen über die Bedeutung dieser „Gabe“ an. Derrida stellt nun fest, dass die Erzählung Baudelaires auf zwei Ebenen mit dem Phänomen „Falschgeld“

³¹ Vgl. K. Vanhoozer (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003.

³² J. Derrida, *Falschgeld. Zeit Geben I*, (Übers. v. A. Knop u. M. Wetzel), München 1993 [1991] (Seitenzahlen in Klammern verweisen auf diese Ausgabe).

verbunden ist: Die Erzählung ist nicht nur eine Erzählung über Falschgeld, sondern sie ist „selbst als Literatur Falschgeld“. Denn sie zirkuliert gleichsam im Leser, der selbst von den abwegigen Vermutungen hinsichtlich der Bedeutung der Erzählung in den Bann genommen wird. Weil und sofern der Leser die Geschichte für bare Münze nimmt, wird er von der Erzählung in den Bann genommen. Was innerhalb der Handlung dieser Erzählung beschrieben wird, gilt auch von der Erzählung als fiktivem Text: *Der Sinn entsteht erst dadurch, dass „Falsches“ für wahr genommen wird* (116). Das falsche Geldstück ist nur Falschgeld, solange es für wahr genommen wird: Sobald es sich als Falschgeld zu erkennen gibt, hört es auf, Falschgeld zu sein (117). Die fiktive Erzählung wird vom Erzähler als wahre Erzählung vorgebracht (125); sobald der Leser sich soweit von der Erzählung distanziert, dass er ihr ihren Wahrheitsanspruch abspricht, wird die Erzählung bedeutungslos. Genau darin besteht die Fiktion, das vom Autor hervorgebrachte Trugbild (125). So gilt überraschender Weise für den Geldverkehr und für die Literatur in gleicher Weise, dass sie von einem Akt des Vertrauens abhängen (162). Eine Erzählung zu lesen bedeutet, eine Investition zu machen, deren Folgen allerdings unabsehbar sind: Wenn Literatur als Fiktion und nicht als Wahrheit gelesen wird, entfaltet sie keine Wirkung auf den Leser, sowenig wie Falschgeld Falschgeld ist, wenn es nicht als bare Münze gehandelt wird.

Es ist gewagt und scheint mir indes doch nicht unmöglich, einen Zusammenhang zwischen Derridas Betrachtungen zur Literaturtheorie auf der einen und der Homiletik auf der anderen Seite herzustellen. Derridas Überlegungen ließen sich mit einem Satz zusammenfassen: Der Leser gibt der Erzählung einen maßlosen, durch keine zurückbehaltenen Sicherheiten gedeckten Vertrauensvorschuss. Lesen beschränkt sich gerade nicht darauf, von einem gesicherten Standpunkt einer hermetisch abgeschlossenen Wirklichkeitswahrnehmung aus einen Text auf jene Bausteine hin zu prüfen, die mit dieser Wirklichkeitsauffassung kompatibel sind. Lesen ist Derridas Darstellung nach vielmehr ein Vorgang, in dem der Leser dem Gelesenen einen Vorschuss, einen Kredit, einräumt. Dieser Kredit jedoch wird auf Treu und Glauben, ohne Bürgschaft gegeben. Nun mögen Derridas Überlegungen zwar überzeichnet wirken. Die Erzähltheorie kennt weit weniger radikale Beschreibungen von Fiktionalität. Die Frage ist indes nicht, ob Derridas Argumentation absolut zwingend ist, sondern, ob aus ihr ein fruchtbarer Impuls hervorgeht: Aus Derridas Überlegungen geht der Impuls hervor, in unserer Lebenswirklichkeit nach *Phänomenen notwendigen und uneinholbaren Vertrauensvorschusses* zu suchen, z. B. eines Vertrauensvorschusses in den Sinn eines Textes oder einer Rede. Derridas Überlegungen zur Gabe und zur Literatur kulminieren in dem Spitzensatz: „Alles ist ein Glaubensakt“ (129). Diese Äußerung sollte nicht dazu verführen, Dekonstruktion als *eo ipso* religiöses oder theologisches Unternehmen misszuverstehen.³³ Es gilt vielmehr, Beziehungen und Strukturanalogien zwischen „Theorie“ und Homiletik zu beschreiben, die die

³³ Eine zugleich engagierte und differenzierte Würdigung der religiösen Valenzen von Derridas Werk ist John D. Caputo zu verdanken (Ders., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997).

wechselseitige Wahrnehmung schärfen können, ohne dass die eine Größe zum Prinzip oder Derivat der anderen erhoben oder reduziert würde. Eine Analogie zwischen „Literatur“ aus der Perspektive Derridas und der Predigt könnte darin bestehen, dass hier wie dort Verstehens- bzw. Erkenntnisprozesse beschrieben werden, die den Prädispositionen der beteiligten Subjekte nicht voll und ganz unterworfen sind. Die Lektüre einer Erzählung, so Derridas radikale Beschreibung, setzt einen Vertrauensvorschuss voraus, einen Kredit, der der Wahrhaftigkeit des Fiktionalen eingeräumt wird. Der – Derridas Auffassung nach in jedem Akt der Lektüre gegenwärtige – Glaube an die Wahrhaftigkeit des Fiktionalen macht dieses nicht wahr, ist aber Bedingung dafür, dass es zu einer wirklichen Konfrontation mit der fiktionalen Welt kommt. Damit wird die Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion gerade nicht nivelliert, vielmehr wird betont, dass sich der Vorgang der Begegnung mit einer fiktionalen Welt nicht in einer souveränen Handlung des Subjekts erschöpft. In Bezug auf die Predigt könnte dies bedeuten: Eine Predigt, genauer, eine von „Literatur“ inspirierte Predigt, hat sich zwar zu erklären und hat für das Vertrauen der Hörer zu werben, so gut und so weit es möglich ist. Und doch muss der Prozess des Predigtverstehens nicht von dem begrenzt bleiben, was verbürgt ist, wenn es Predigt und Literatur gemeinsam sein sollte, dass ihre Wirksamkeit immer auf einem uneinholbaren Vertrauensvorschuss beruht.

Schlussbemerkung

Ein Leitmotiv dieser Gedanken war, wie im Vorwort angedeutet, die Kritik der Annahme eines souveränen Subjekts. Diese Kritik ist kein Plädoyer für eine Verabschiedung des Subjekts – eine Verabschiedung des Subjekts bliebe gerade jenem binär-oppositionellen Denken verhaftet, das von der Dekonstruktion in Frage gestellt wird. Die Kritik eines „souveränen Subjekts“ leitet vielmehr dazu an, *Zwischenräume* zwischen eigener und fremder Rede, Kritik und Hoffnung, Wirklichkeit und Fiktionalität zu erkunden, die sich einer abschließenden Erkundigung entziehen und doch unser Denken und Glauben in ungeahnter Weise befruchten können.



...die ...

Forum

...die ...

...die ...

Volk Gottes – was nun?

Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil

Leitbilder sind Bilder. „Sie sagen nicht, wer man ‚eigentlich‘ ist oder irgendwann einmal sein möchte, sondern als wer man sich hier und jetzt versteht, an welchen Maßstäben man sich im eigenen Handeln orientiert und auch gemessen werden möchte.“¹ Schon die sprachliche Form dieser Umschreibung verweist auf ein Problem, das es gibt und dem sich zu entziehen für einen selbst gefährlich wäre. Die unvermeidliche Frage lautet: Wie verhält sich der, der man ist oder irgendwann einmal sein möchte, zu jenem anderen, der sich hier und jetzt so oder so versteht, und zu den Maßstäben, an denen er sich orientiert und gemessen sein möchte? – Karl Rahner hat diesen Unterschied auf die Formel gebracht: Der, der man ist, grüßt trauernd den, der man hätte können sein.

Das Volk Gottes im Sinne eines Leitbildes zu verstehen, führt weiter. Denn es hat umfassenden Charakter, stellt vor wirkliche Aufgaben und kann für Männer und Frauen identitätsbildend sein.²

Aber es erschöpft sich nicht in seiner Leitbildfunktion. Denn es besteht aus wirklichen Menschen. Es beschränkt sich nicht auf die Getauften sondern schließt die Nichtgetauften ein.³ Dazu gehören auf jeden Fall die Juden. Das II. Vatikanum behandelt im zweiten Kapitel von *Lumen gentium* unter diesem Stichwort das Heil der Menschheit insgesamt.⁴ Man sollte es daher nicht auf einen analogen und metaphorischen Sinn beschränken; denn Christus ist nicht nur König, Priester und Prophet der Christen, sondern der ganzen Menschheit.⁵

-
- 1 Rolf Zerfaß, Volk Gottes unterwegs: in der Fremde unter den Völkern, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch praktische Theologie, Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167.
 - 2 Vgl. Christian Schröer, Art. Leitbilder, in: 3LThK, Sp. 801.
 - 3 Auch der CIC beschränkt das Volk Gottes in can. 204 nicht auf die Getauften. Er sagt von den Christgläubigen vielmehr, dass sie die sind, die Christus durch die Taufe gleichsam einverleibt, in das Volk hineingefügt sind [„in populum dei sunt constituti“] und daher an den Ämtern Christi teilhaben. Das Volk Gottes im umfassenden Sinn wird jedoch nicht behandelt. Das Buch zwei „de populo dei“ hat nur die „Christgläubigen“ zum Thema.
 - 4 Das zweite Kapitel von *Lumen gentium* „de populo dei“ behandelt die Menschheit insgesamt unter dem Gesichtspunkt ihrer übernatürlichen Berufung. Der allgemeine Heilswille wird somit nicht nur gnadenhaft bestimmt, sondern ekklesiologisch verortet. Es gibt außerhalb des Volkes Gottes kein Heil. Diese Aussage betrifft Nicht-Christen und Christen in gleicher Weise. Denn auch Christen können es verlieren (LG 14).
 - 5 Vgl. LG 13.

Daher schreibt M.-D. Chenu wirklich zutreffend: „Heute wird der Kirche bewusst, dass sie auf der Höhe der Welt und ihrer Entwicklung, auch ihrer räumlichen Entwicklung (in den neuen Kirchen der Dritten Welt) sein muss: Volk Gottes ist die ganze Menschheit und nicht nur eine klerikale Körperschaft, in der die Laien zur Untätigkeit verurteilt sind.“⁶

Ich möchte daher nach den Menschen des Volkes Gottes fragen, denn sie sind die, aus denen es besteht, für die es ein Leitbild werden soll und die es aber auch in diesem oder jenem Sinn verkörpern.

Ein wichtiger Grund diese Frage zu stellen, ist die lehramtliche Situation, vor der wir stehen. Denn man hat auf der außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom das Volk Gottes zu einer Umschreibung von Kirche neben vielen anderen gemacht und damit seiner Grundlagenfunktion beraubt. Der Kommentar beleuchtet diesen erstaunlichen Vorgang mit dem Hinweis: „Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ist oft missverstanden worden.“⁷ Der Vorgang selber wird in ihm nicht eigens wahrgenommen. Aus der Konsequenz dieser Einschätzung, die die Synode zieht, entsteht ein noch viel größeres Problem; denn ohne Volk Gottes wird die Kirche selber missverstanden; denn sie ist ja schon begrifflich – in dem, was Kirche heißt, die Versammlung dieses Volkes. Und grundsätzliche Aussagen der Tradition kann man ohne dieses überhaupt nicht mehr verstehen oder gar vertreten; denn „extra ecclesiam nulla salus“ heißt in der genauen Übersetzung: „Außerhalb des Volkes Gottes ist kein Heil.“ Es hat eine Heilsfunktion und daher auch die Kirche.

Je mehr wir somit die werden, die wir sind, desto universaler können wir sein und das Volk Gottes berechtigterweise zu unserem Leitbild machen. Daher nun meine Fragen: Volk Gottes – wer bist du? – Volk Gottes – für wen oder was trittst du ein? – Volk Gottes – wer kannst du und wer musst du in der Zukunft sein?

1 Wer ist die Kirche?

Menschen sind wie sie sind. Sie leben ihr Leben. Die Dinge nehmen ihren Lauf. Aber Menschen sind nicht nur, sie werden auch. Sie müssen sich zu dem, was sie sind, auch selber verhalten. Sie finden die Dinge vor, aber gehen auch mit ihnen um. Sie bilden sich weiter. Sie entwickeln Fähigkeiten. Sie haben eine Geschichte.

⁶ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir, eine Schule der Theologie*, hrsg. v. Institut M.-Dominique Chenu–Espaces durch Christian Bauer u.a., Berlin 2003, 190-191.

⁷ Vgl. Walter Kasper (Hrsg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg 1986, 66. Vgl. Elmar Klinger, *Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie*, in: *MthZ* 54 (2003) 2, 127-140; ders., *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: Franz-Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Hgg.), *Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*. Würzburg 2004, 74-97.

Der Umgang mit sich selber in einer Welt von Dingen, die sie gestalten, ist den Menschen wesentlich. Sie müssen das, was sie sind, erst selber werden. Daher lautet ein Spruch der Mystik: Werde, der du bist, und sei der, der du wirst.

Die Kirche besteht aus Menschen. Sie ist deshalb nicht nur eine vorgegebene sondern ebenso eine aufgegebenene Größe. Sie muss das, was sie ist, auch selber werden, und das, was sie wird, wirklich sein. Die Menschen, aus denen sie besteht, haben Kontakt zu anderen Menschen. Sie knüpfen ihn auf den verschiedensten Ebenen des Lebens. Er ist für die Kirche wesentlich. Die wechselseitige Verbundenheit zwischen den Menschen, die für sie selber wesentlich ist, wird auf dem Konzil im Begriff des Volkes Gottes erfasst und thematisiert. Er ist der Grundlagenbegriff aller Ekklesiologie. Er hat allgemeinsten Charakter. Er ist das Umfassendste und Grundlegendste, was man von der Kirche überhaupt sagen kann.

Daher erklärt das Konzil am Beginn des zweiten Kapitels in der Nr. 9 von *Lumen gentium*: „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“

Die wechselseitige Verbindung von Menschen hat somit theologische Qualität. In ihr werden sie geheiligt und gerettet. Das Anerkennen Gottes in Wahrheit und Heiligkeit hat umgekehrt politisch-sozialen Charakter; denn sie geschieht durch Menschen, die Gott kraft ihrer wechselseitigen Verbindung zu einem Volke macht.

Gott ist eine theologische Größe, das Volk eine politisch-soziale Realität. Menschen, die sich mit der Situation von Menschen im Namen Gottes auseinandersetzen, gehören zum Volk Gottes. Und Gott, der Menschen beruft, dies zu tun, und auffordert, in seinem Namen zu handeln, ist Gott dieser Menschen. Er steht ihnen gegenüber und gehört zu ihnen. Er handelt aus ihrer Mitte. Er macht aus ihnen das messianische Volk. Es hat Christus zum Haupte, „der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen' [...]. Seinem Stande eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot [...], zu lieben, wie Christus uns geliebt hat. Seine Bestimmung endlich [d. h. die Zukunft dieses Volkes] ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muss, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben, [...] erscheinen wird.“ (LG 9) Dieses messianische Volk umfasst nicht alle Menschen. Es ist oft nur eine kleine Herde mit einer geringen Zahl von Menschen. Aber es ist Zeichen der Hoffnung für alle Menschen. Es ist „die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ für das ganze Menschengeschlecht.

Die Kirche und dieses Volk gehören wesentlich zusammen, sind jedoch keine austauschbaren Größen. Die Kirche ist Versammlung des Volkes; sie versammelt es in Christus. Das Volk ist die Basis der Kirche: Es geht ihr voraus, liegt ihr zugrunde und weist über sie hinaus. Es ist mehr als ihr gegenwärtiger Zustand. Alle Menschen sind zur Mitgliedschaft berufen. Aber es gibt Stufen der Zugehörigkeit: Mitglieder sind im vollen Sinn jene, die sich in Christus versammeln und dadurch Kirche bilden, sie sind das neue Volk Gottes, das Volk in Christus.

Dieses Volk, das Gott zusammenruft in Christus, heißt auf dem Konzil die Kirche Christi, denn es erklärt: „Gott hat die Versammlung derer, die in Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.“ (LG 9) Wie Israel im AT Kirche Gottes genannt wurde, so heißt das Volk im NT die Kirche Christi, oder die Kirche Gottes in Christus, bei Paulus.

Diese weitreichende Feststellung der Bibel ermöglicht und verlangt einen grundlegenden Perspektivenwechsel des Sprachgebrauchs. Man kann jetzt die Kirche von ihren Mitgliedern her definieren und thematisieren. Sie hat nicht nur Mitglieder, sondern besteht aus ihnen. Sie ist die Kirche derer, die zu ihr gehören. Daher der neue Begriff einer „Kirche der Armen“ oder einer „Kirche der Laien“. Man kann auch von einer „Kirche der Frauen“ sprechen. Sie ist die Versammlung ihrer weiblichen Mitglieder in Christus. Eine Diözesanveranstaltung hatte einmal den Titel: „Königinnen, Priesterinnen, Prophetinnen, die Zukunft der Kirche sind die Frauen.“

Jeder Sprachgebrauch macht Konstellationen und Identifikationen greifbar oder stellt sie in den Vordergrund. Daher ist auf den alten Sprachgebrauch einzugehen, der weit verbreitet und im Deutschen die normale Ausdrucksweise ist. Unter Kirche versteht man darin entweder die hierarchische Kirche – den Papst, die Bischöfe, das Ordinariat. Wer sagt, die Kirche verhält sich zu der oder jener Frage so und so, sie verhandelt z.B. mit dem Staat, meint damit amtliche Personen und Institutionen, nie meint er jedoch ihre Mitglieder – oder er meint das Kirchengebäude, den Kirchenraum, eben das Gotteshaus. Die Kirchen einer Stadt sind nicht ihre Pfarreien, sondern die großen Bauwerke, in denen sich die Pfarreien am Sonntag zum Gottesdienst treffen.

Dieser Sprachgebrauch kann zu Missverständnissen und Irrtümern führen. Er verhindert jedenfalls, dass man unter Kirche ihre Mitglieder versteht, zu denen Papst und Bischöfe ja selber gehören. Er wird zu einem Instrument der Auseinandersetzung, wo man von der Amtskirche sagt, dass sie die Kirche sei, und daneben Basiskirche eine Parallelkirche nennt.

Dieser gefährliche Vorwurf mit seiner spalterischen Unterstellung arbeitet mit dem überkommenen Sprachgebrauch, der Kirche von ihrem Amt, nicht von ihren Mitgliedern her denkt. Aber sie besteht nun mal aus ihren Mitgliedern. Ohne Männer und Frauen, die zu ihr gehören und die sie bilden, wäre sie materiell und spirituell bankrott. Denn sie ist Versammlung und ohne die, die sich versammeln, gibt es keine Versammlung. Sie ist die Versammlung des Volkes Gottes in Christus. Die Mitglieder der Hierarchie gehören zur Versammlung. Sie haben darin eine Funktion. Sie sind ihr leitender Teil. Sie geben ihr institutionelles Gewicht und geistliche Bedeutung. Aber sie sind nicht die Versammlung. Diese besteht aus ihren Mitgliedern. „Wir sind Kirche“ bedeutet nicht, man will den Papst ersetzen. Sondern: Wir sind eine Versammlung des Volkes Gottes, die unter seiner Leitung steht und eine Versammlung der Kirche des Papstes ist. Wer sie mit dem Vorwurf belegt, Parallelkirche zu sein, verwechselt Kirche mit Hierarchie und glaubt, es gehe um eine parallele Hierarchie. Er vergisst, dass Hierarchie immer Teil eines Ganzen ist, zu dem sie gehört und über das sie nicht einfach nur verfügt. Leitung und Leitungsamt sind für die Kirche da und nicht umgekehrt sie für das Amt. Sie sind ein Amt des ganzen Volkes Gottes. Man soll außerdem nicht vergessen, dass Hierarchie und Gemeinschaft zu unterscheiden sind. Die Kirche ist Gemeinschaft unter Leitung der Hierarchie, aber keine hierarchische Gemeinschaft.

Diese wesentliche Tatsache wird auf dem Konzil ausdrücklich betont und direkt in den Blick genommen. Denn es unterscheidet zwischen der Kirche im Sinn einer Gesellschaft mit hierarchischen Organen und im Sinn einer Gemeinschaft des Geistes Gottes, der ihre Mitglieder bewegt. Die Basis ihrer äußeren und inneren Verbundenheit ist Christus. *Lumen gentium* erklärt in der Nr. 8 dazu: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“ Wie ihm die menschliche Natur untergeordnet ist, so dient umgekehrt ähnlich die Hierarchie dem Leib Christi, von dem sie zu unterscheiden ist, zu dem sie gehört, den sie aber auch nicht bildet.

Es gibt eine wechselseitige Verbundenheit zwischen den Menschen, die diese komplexe Wirklichkeit leben und verkörpern. Sie müssen lernen, sich auf die hierarchische Ordnung einzustellen, die eine menschliche Größe ist. Der Umgang mit Institutionen ist eine politische Aufgabe. Er umfasst juristische Vorgaben, gegenseitige Absprachen, solidarisches Verhalten. Aber er fordert auch geistliche Kraft, wirkliche Erleuchtung und echte Spiritualität. Daher die Frage nach den Zielen, die man verfolgt, und dem Willen, den man hat, sie zu erreichen.

2 Wohin geht die Kirche?

Das Volk Gottes umfasst Priester und Laien, Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, Reiche und Arme, Weiße, Schwarze, Gelbe, Rote, Katholiken und Protestanten, ja die gesamte Menschheit mit allen Menschen. Denn es hat Christus zu seinem Haupt, der für alle Menschen steht. Es besteht an vielen Orten zwar aus einer geringen Zahl von Menschen. Aber so klein die Versammlung ist, die sie bildet, sie hat immer exemplarischen Charakter. Sie ist die Keimzelle der Hoffnung, des Friedens und der Gerechtigkeit, das Zeichen einer innigsten Verbindung zwischen den Menschen und mit Gott. Die Mitglieder der Kirche sind dieses Volk, das in Christus zusammenfindet. Sie sind das Volk der Seligpreisungen, das Volk des Magnifikat, das Volk der Apokalypse, das Volk des neuen Himmels und der neuen Erde.

Wenn sie jemand fragt: „Wer seid ihr?“, müssen sie sich nicht verstecken. Sie können mit Selbstbewusstsein antworten: Wir sind die Kirche vor Ort – in der Schule, in der Fabrik, einer Veranstaltung, die Kirche der Arbeiter, der Jugendlichen, der Frauen.

Man soll diese Antwort nicht in einem falschen Sinn verstehen und meinen, dass sie Unterschiede verwischt, den Gegensatz zur Hierarchie betont oder sie durch eine andere ersetzen will. Diese Interpretation wäre ein Missverständnis. Denn erstens ist das Volk Gottes mehr als die sozialen Verwerfungen, Unversöhnlichkeiten, Widersprüche, Befürchtungen und Katastrophen, die es in der Menschheit gibt. Es hat immer eine Option für Betroffene in ihrer Lage. Papst, Bischof und Priester sind zweitens selbst ein Teil des Volkes Gottes. Sie müssen getauft sein, um diese Ämter zu bekleiden. Drittens sind sie es selber, die von sich erklären, dass sie im Dienst des Volkes Gottes stehen. Sie haben auch die Mitglieder dieses Volkes Kirche genannt. Dies gilt für Pius XII., der in einer Ansprache 1946 über die Laien gesagt hat, sie sollten das Bewusstsein haben: „Wir gehören nicht nur zur Kirche, wir sind die Kirche“, ⁸ für Johannes XXIII., der von einer Kirche der Armen spricht,⁹ für die Synode von Puebla, die zu den Jugendlichen sagt, sie „müssen fühlen, dass sie die Kirche sind, indem sie die Kirche als Stätte der Gemeinschaft und Mitwirkung erfahren. [...] In ihr fühlen sich die Jugendlichen als neues Volk, als das Volk der Seligpreisungen, das keine andere Sicherheit besitzt als Christus“¹⁰, für das Konzils-

⁸ Vgl. Yves M.-J. Congar, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg 1965, 290-291.

⁹ Vgl. Giuseppe Alberigo, *Die Kirche der Armen. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz (Hgg.), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutierrez zu Ehren*, Luzern 2000, 67-88.

¹⁰ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla*, Bonn 1979, Nr. 1184.

dekret über das Laienapostolat, in dem gesagt wird, das Apostolat der Kirche subsistiere in Glaube, Hoffnung und Liebe aller ihrer Mitglieder.¹¹

Viertens, die Ämter der Kirche sind Ämter des Volkes Gottes überhaupt, sie stehen generell in seinem Dienst. Fünftens, das II. Vatikanum hat keine Zwei-, sondern eine Drei-Ämter-Lehre. Es spricht vom königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt. Alle Mitglieder der Kirche haben auf ihre Weise an ihnen teil; haben teil an den Ämtern Christi.

Das Volk Gottes selber jedoch ist eine prophetische Größe. Es hat die Aufgabe und den Auftrag der Evangelisierung. Das Glauben an Gott und Christus greift in einer jeweils historisch-konkreten Lebenssituation.

Wenn die Mitglieder der Kirche die Kirche sind, dann lautet die nächste Frage: Was ist das Anliegen der Mitglieder? Zuerst muss ihnen klar sein, wer sie sind. Jetzt frage ich, was sie wollen. Sie versammeln sich in der Kirche. Aber zu welchem Zweck? Was ist der Sinn ihrer Versammlung? Was bedeutet sie in der jeweiligen Situation?

Von der Lage, in der sich jemand befindet, ist immer und überall auszugehen. Sie hat einen obersten Stellenwert. Die eigene Situation ist der alles entscheidende Gesichtspunkt einer jeweiligen Beschäftigung oder Nichtbeschäftigung mit der Kirche. Wir versammeln uns, weil die Versammlung sinnvoll erscheint, oder nicht, weil sie einem nicht so erscheint. Sie ist ein Anliegen oder sie ist keines. Die Anliegen selber können ganz unterschiedlich sein. Sie sind traditionell oder aktuell. Sie sind geistliche Anliegen. Mancher hat gesellschaftliche Anliegen. Sie sind ortsbedingt oder überörtlich.

Worin sie auch immer bestehen, der entscheidende Gesichtspunkt für die Betrachtung von Kirche aus der Sicht ihrer Mitglieder ist die Fähigkeit, mit der Situation umzugehen, in der sie sich befinden. Man hat sie wahrzunehmen, sich eine Meinung von ihr zu bilden, sich auf sie einzustellen und sie, wenn erforderlich, zu ändern.

Das Konzil befasst sich mit dieser Perspektive in einem prinzipiellen Sinn. Denn es spricht nicht nur von der Kirche überhaupt, sondern von ihrem Auftrag „in der Welt von heute.“ Es erklärt, dass sie ein Teil der Menschheit ist, die sich besonderen Herausforderungen heute gegenübersteht. Niemals zuvor in der Geschichte gab es mehr technologischen Fortschritt auf der Erde, einen größeren Zuwachs an Reichtum, eine stärkere Konzentration an politischer Macht. Dennoch leiden mehr Menschen als je zuvor an Hunger und an Unterernährung. Es gibt eine wachsende Zahl von Analphabeten. Harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen dauern an. Selbst die Gefahr eines Krieges besteht weiter. Niemals zuvor hatten die Menschen dennoch einen

¹¹ Vgl. AA 2.

so wachen Sinn für Freiheit wie heute. Sie spüren lebhaft die Abhängigkeit, in der alle mit allen stehen. Es gibt das Verlangen nach Solidarität und zugleich wird die Welt heftig von einander widerstrebenden Kräften auseinander gerissen. „Betroffen von einer so komplexen Situation, tun sich viele [...] Zeitgenossen schwer, die ewigen Werte recht zu erkennen und mit dem Neuen, das aufkommt, zu einer richtigen Synthese zu bringen; so sind sie, zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben, durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt. Dieser verlangt eine Antwort vom Menschen. Ja er zwingt ihn dazu.“ (GS 4)

Die Kirche verhält sich zu dieser Situation nicht unbeteiligt, sie ist in sie verstrickt. Denn „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden [...]. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte engstens verbunden.“ (GS 1)

Das Konzil hat aus diesem Grund nicht nur eine, sondern zwei Konstitutionen über die Kirche verfasst, eine über das Verhältnis zu ihren Mitgliedern, und eine zweite, über ihr Verhältnis zur Menschheit insgesamt, in der sie lebt, zu der sie gehört, und von deren Situation sie grundsätzlich herausgefordert ist.

Sie stellt die Frage nach Sinn und Bedeutung ihrer eigenen Organisation. Warum muss es sie geben? Wozu wird sie gebraucht? Wie muss sie sich entscheiden, um zu wollen, wofür sie da ist? Das Konzil klärt den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben. Dogmatische Fragen haben anthropologische und soziologische Bedeutung. Es selber will einen Beitrag leisten zur Rettung der menschlichen Person und zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft. Aber kann sie diese Aufgabe erfüllen? Sie muss programmatisch vorgehen und Schwerpunkte setzen, durch die bestimmten Anliegen eine vorrangige Bedeutung zukommt und Anliegen, die nachrangig sind, auch nachrangig behandeln.

Die Magna Charta eines Vorgehens ist die Pastoralkonstitution. Die Methode des Sehens, Urteilens und Handelns, nach der sie vorgeht, besteht aus einer Analyse der Situation, in der sich einzelne Menschen oder eine Gruppe von Menschen befinden, die Beurteilung dieser Situation im Licht des Evangeliums und nach kirchlichen Prinzipien, sowie ein zielgerichteter Umgang mit der Situation auf dieser Grundlage. Es geht um einen Beitrag zur Rettung und Befreiung von Menschen aus einer Lage der Ungerechtigkeit.

3 Was muss die Kirche in Zukunft tun?

Ein religiöser Mensch, sagt man bei den Quäkern, wird an drei Merkmalen erkannt: Er ist glücklich. Er ist furchtlos. Und er hat ununterbrochen Schwierigkeiten.

Leute auf dem Weg des II. Vatikanum sind mit dieser Beschreibung zutreffend charakterisiert. Sie sind glücklich; denn sie befinden sich auf dem rechten Weg. Sie sind furchtlos; denn sie kämpfen mit starken Gegnern. Die Schwierigkeiten, auf die sie stoßen, sind ohne Zahl.

Die Frage meines Beitrags liegt somit nahe: Volk Gottes – was nun? Wie geht es weiter? Worauf musst du setzen? Eine Antwort, die ich zu geben hätte, lautet: Besinne dich auf dich selbst. Die Zukunft der Kirche ist das II. Vatikanum.

Ich möchte mich in diesem Teil nicht mit dem Glück auseinandersetzen, das es bedeutet, – und auch nicht mit dem Mut, den man braucht, seinen Weg zu gehen, sondern mit einigen Schwierigkeiten, auf die es stößt und ohne die es gar nicht zu denken ist.

Ein Problem sind die Widersprüche, die überall begegnen und mit denen auf konstruktive Weise umzugehen man erst lernen muss. Ein wichtiges Beispiel ist hierfür die außerordentliche Bischofssynode des Jahres 1985, deren zentrales Thema die Feier, die Prüfung und die Förderung des II. Vatikanum war. Sie hat ein Abschlussdokument verabschiedet, das eine Vorlage bildet für alle Instruktionen, die man seither in Rom erlassen und vorgelegt hat. Bemerkenswert ist folgender Widerspruch: Die Synode beschließt die Förderung des II. Vatikanum und empfiehlt, dass man für die nächste Zukunft in den Diözesen einen Pastoralplan erstellt, der zu „einer neuen, erweiterten und tieferen Kenntnis und Annahme des Konzils“ führen kann.¹² Man soll es mit all seinen Dokumenten verbreiten, erläutern und dem Verständnis der Gläubigen zugänglicher machen. Eine sehr begrüßenswerte Empfehlung, die jedoch nirgendwo Früchte getragen hat. Gleichzeitig jedoch entfernt die Synode in ihrem Abschlussdokument die Lehre des II. Vatikanum über das Volk Gottes vollständig aus seinem Begriff der Kirche. Das Wort selber begegnet an drei Stellen und wird dort auch nur bildlich verwendet. Die Drei-Ämter-Lehre kommt nicht vor und schon gar nicht das prophetische Amt. Die Pastoralkonstitution verliert jedes ekklesiologische Gewicht. Der Kommentar erklärt die Entnahme des Volkes Gottes aus dem Begriff der Kirche, der ja überhaupt nur aus ihm besteht, mit dem Hinweis, dass es der Grund vieler Missverständnisse gewesen sei.

Daher die Frage: Was nun? Das Volk Gottes hört mit dieser Synode nicht auf, das zu bleiben, was es immer war, Fundament und Inbegriff von Kir-

¹² Vgl. Walter Kasper (Hrsg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils* a.a.O., 23.

che überhaupt, sowie der Zweck, um dessen willen sie besteht. Aber sie muss, was sie schon immer war, auch erst noch werden. Ein Grundsatz lautet: Werde, der du bist! Sei der, der du wirst. Bringe dich in Erinnerung! Trage deine Anliegen vor, klage deine Rechte ein und führe Auseinandersetzungen. Denn erstens will die Synode die Verbreitung der Lehre des II. Vatikanum insgesamt fördern. Du stehst somit argumentativ auf sicherem Boden. Zweitens hat jeder für das einzutreten, was ihn selber unmittelbar betrifft. Drittens sind Missverständnisse nicht dadurch zu bekämpfen, dass man die Lehre selber entfernt. Niemand hat je behauptet, man dürfe über die Unfehlbarkeit des Papstes nicht sprechen, weil sie missverstanden wird. Und sie wird ja so gut wie immer missverstanden.

Daher noch einmal die Frage: Was nun? Eine unverzichtbare Maßnahme ist die neuerliche und vom berechtigten eigenen Interesse getragene Beschäftigung mit dem II. Vatikanum. Man sollte zuerst wissen, worum es in seinen Aussagen geht, sich auf sie einlassen und wirklich vertreten.

Es gibt ein großes Interesse an diesem Konzil, aber die Studierenden sagen, an der Schule hätten sie keine Zeile aus irgendeinem Dokument je gelesen, geschweige denn sich mit ihm auseinandergesetzt.

Niemand kann einen anderen in dem ersetzen, was er selber tun muss und von ihm getan werden kann. Das Subsidiaritätsprinzip gilt überall. Die Kirche kann den Bischof nicht ersetzen und der Bischof nicht die Kirche. Die Basis ihrer wechselseitigen Verwiesenheit ist Christus. Alle Mitglieder der Kirche haben an den Ämtern Christi je in ihrer Weise teil, an seinem königlichen, priesterlichen und prophetischen Auftrag. Diese Tatsache hat für die Frauen besonderes Gewicht. Denn sie bedeutet, dass ihre Tätigkeit nicht bloß privaten sondern amtlichen Charakter hat. Sie haben Anteil am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi. Sie sind Königinnen, Priesterinnen und Prophetinnen der Kirche.

Die Basisgemeindenbewegung ist ein legitimes Kind des II. Vatikanum. Sie wurde auch amtlich befürwortet. Sie bildet einen echten und vielleicht sogar unverzichtbaren Ansatz für die Ortsbestimmung des Volkes Gottes in der Kirche. Sie gewinnt in der Zukunft auch noch mehr Bedeutung. Man sollte ihr auf der diözesanen Bühne durch Gesamtveranstaltungen Nachdruck verleihen.

Ein brisantes, aber unverzichtbares Thema für alles kirchliche Handeln ist die Politik. Denn in ihr wird entschieden, ob und wie man sich in welchem Umfang mit wem beschäftigt. Sie gibt die Inhalte und Schwerpunkte des Handelns vor. Sie gehört zur Identitätsbildung in der Öffentlichkeit. Wie setzen wir uns mit wem auseinander? Was ist zu tun, um welche Pläne durchzuführen. Welchen Standpunkt vertreten wir bei welchen Fragen mit welchen Argumenten?

Geistliches und Weltliches gehören im individuellen und sozialen Handeln unlösbar zusammen. Es umfasst notwendig auf beiden Ebenen immer beides. Politik ist eine geistliche Herausforderung. Und geistliches Leben steht in der Politik erst überhaupt vor seiner wirklichen Bewährung.

Jeder sieht, der Weg des Volkes Gottes führt durch die Wüste. Minenfelder begleiten und versperren ihn. Sie zwingen vorsichtig zu sein, aber gestatten auch nicht, stehen zu bleiben. Die Karawane zieht weiter. Am Ende erreicht sie das gelobte Land.

Marketing in der Kirche?

Entwurf einer Typik kirchlichen Handelns

1 Zur Kontroverse über kirchliches Marketing

Kirchliches Marketing ist ein kontrovers diskutiertes Thema. Dass es überhaupt ein Thema ist, hat seinen Grund in den tief greifenden Veränderungen der religiösen Landschaft, die sich in den zurückliegenden Jahrzehnten vollzogen haben und die den Kirchen heute zu schaffen machen. Von außen haben sie Konkurrenz bekommen durch eine Vielzahl von anderen religiösen Angeboten.¹ Nach innen hat sich die Struktur der Kirchenmitgliedschaft verändert, was sich in deren zahlenmäßiger Entwicklung, einer abnehmenden institutionellen Bindung und einer immer geringeren Beteiligung an herkömmlichen kirchlichen Angeboten niederschlägt.² Als Organisationen verfügen die Kirchen hierzulande immer noch über stattliche Ressourcen, auch wenn einige von ihnen gegenwärtig von erheblichen Sparzwängen betroffen sind, und angesichts der skizzierten Situation ist es nur folgerichtig, die Frage zu stellen, wie sie den Einsatz ihrer Ressourcen optimieren können. Diesbezüglich legt sich eine Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handelns durch die Integration von Marketing-Methoden nahe, wie sie im Bereich der Ökonomik entwickelt worden sind.

Dass das Thema umstritten ist, hat zumindest auf evangelischer Seite mit einem Verständnis der Kirche zu tun, wonach diese in einem kommunikativen Geschehen gründet, das kontingent und unverfügbar ist. Theologisch hat man es mit dem Begriff des „Ereignisses des Wortes Gottes“ umschrieben. Dieses Ereignis lässt sich nicht zweckrational erzeugen, somit auch nicht das, was die Kirche als Kirche konstituiert. Demgegenüber ist Marketing der Inbegriff zweckrationalen, strategischen Denkens, und so scheint sich hier ein Gegensatz aufzutun zwischen zwei völlig verschiedenen, unvereinbaren Perspektiven auf das kirchliche Handeln.

In gewissem Sinne zieht sich ein Vorläufer dieser Debatte durch die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts: auf der einen Seite die Theologie des Wortes Gottes, auf der anderen Seite das Einklagen des

¹ Bundesamt für Statistik, Eidgenössische Volkszählung 2000. Bevölkerungsstruktur, Hauptsprache und Religion, Neuenburg 2003.

² A. Dubach / R. J. Campiche, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, 21993. R. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, 2004.

empirischen Menschen mit dem „Anknüpfungspunkt“ seines Selbstverständnisses, seiner Lebenslage, seiner Bedürfnisse und Interessen. Wenn ich es richtig deute, dann setzt sich in der heutigen Marketing-Debatte die zweite Linie fort. Auch hier wird eingefordert, die Menschen bei den realen Bedürfnissen abzuholen, die sie haben, da sie anders für die Kirche nicht erreichbar sind. Nur dass hier gegenüber der früheren Debatte eine aus der Ökonomie stammende Terminologie und Betrachtungsweise hinzukommt, die auf dem Hintergrund des theologischen Selbstverständnisses der Kirche zutiefst verfremdend wirkt.

Vielleicht unterscheidet uns Heutige von der früheren Debatte zu den Hochzeiten der dialektischen Theologie, dass wir haben lernen müssen, mit Perspektivenpluralismus umzugehen und zu akzeptieren, dass es unterschiedliche Beschreibungsweisen gibt, welche je auf ihre Weise und an ihrem Ort ihr Recht haben. Das Denken in sich wechselseitig ausschließenden Alternativen wird solchermaßen abgelöst durch eine differenziertere Sicht, die die unterschiedlichen Perspektiven in ihrer jeweiligen Eigenheit zu erfassen und ihnen ihren legitimen Ort im Gesamtzusammenhang kirchlichen Handelns zuzuweisen sucht. Das impliziert, dass vom „kirchlichen Handeln“ oder von der „kirchlichen Praxis“ nicht pauschal gesprochen werden kann, so als handelte sich dabei um einen einheitlichen Typus. Vielmehr ist davon auszugehen, dass das kirchliche Handeln eine Mehrzahl von Handlungstypen umfasst, und die Aufgabe und Kunst besteht dann darin, diese recht zu unterscheiden, voneinander abzugrenzen und in ein geordnetes Verhältnis zu setzen. Ohne Zweifel gehört auch das marktstrategische Handeln dazu, und es ist längst als ein Modus kirchlichen Handelns akzeptiert. Ich erinnere an den gesamten Bereich der kirchlichen Publizistik, der in einem schwierigen kompetitiven Umfeld gar nicht anders existieren kann, als dass er sich mit Marketingstrategien positioniert.

Die Debatte über kirchliches Marketing stellt so gesehen vor die Aufgabe, eine Typik kirchlichen Handelns zu entwickeln und die verschiedenen Typen in ein geordnetes Verhältnis zu bringen. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch zu einer solchen Typik. Dabei wird zu fragen sein, ob sich bestimmte Typen des Handelns auszeichnen lassen, die für die Kirche als Kirche konstitutiv sind und denen daher alle anderen Typen kirchlicher Aktivität zu- und unterzuordnen sind.

Ich werde so vorgehen, dass ich meinen Ausgangspunkt beim Marketing-Modell nehme und frage, ob und inwieweit kirchliches Handeln diesem Modell subsumiert werden kann. Dabei werde ich diese Frage unter theologischem Blickwinkel erörtern. Theologie unterscheidet sich von einer deskriptiv-empirischen Disziplin wie zum Beispiel der Religionssoziologie dadurch, dass sie eine *orientierende* Funktion für die kirchliche Praxis wahrzunehmen sucht.³ Das ist für die hier verhandelte Problemstellung

³ Vgl. dazu J. Fischer, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, 2002, 15f.

nicht unwichtig. Aus theologischer Perspektive geht es nicht um die Frage, ob man das kirchliche Handeln aus einer Außenperspektive gemäß dem Marketing-Modell *beschreiben* kann,⁴ sondern vielmehr um die Frage, ob und bis zu welchem Grad kirchliches Handeln nach dem Marketing-Modell *konzipiert* werden kann und *konzipiert* werden sollte. Dazu muss geklärt werden, ob und inwiefern es Bereiche kirchlichen Handelns gibt, die sich dem Marketing-Modell entziehen, und wenn es sie gibt, was das Spezifische dieser Bereiche kirchlichen Handelns ausmacht.

2 Was versteht man unter „Marketing“?

Der Ausdruck „Marketing“ wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet.⁵ Nach einer ersten, engen Bedeutung bezieht sich der Ausdruck auf den Tausch zwischen Anbietern und Abnehmern auf einem Markt: „Marketing beinhaltet den zwangsfreien Austausch von Gütern und Zahlungsmitteln zwischen zwei Gruppen (Personen) unter Verfolgung von Anbieter- und Abnehmer-(Konsumenten-)Zielen (Gewinn und Bedürfnisbefriedigung).“⁶ Gemäß einer zweiten Bestimmung ist Marketing „ein Prozess im Wirtschafts- und Sozialgefüge, durch den Einzelpersonen und Gruppen ihre Bedürfnisse und Wünsche befriedigen, indem sie Produkte und andere Dinge von Wert erzeugen, anbieten und miteinander tauschen“⁷ Marketing umfasst hiernach die Gesamtheit der Tätigkeiten, die über den Markt vermittelt sind, von der Produktion für den Markt bis zum Tausch zwischen Anbietern und Abnehmern. Schließlich kann der Ausdruck „Marketing“ das Erfolgskalkül und strategische Verhalten derer bezeichnen, die auf dem Markt als Anbieter auftreten: „Marketing is the process of planning and executing the conception, pricing, promotion and distribution of ideas, goods and services to create exchanges that satisfy individual and organizational objectives.“⁸ Gemeinsam ist diesen Bestimmungen, dass Marketing es mit einem Bereich zu tun hat, der durch *Tausch* charakterisiert ist und der dabei auf Seiten der Beteiligten *strategisches Handeln* zur optimalen Erreichung angestrebter Ziele erfor-

⁴ Ich gehe auf diese Frage hier nicht weiter ein. Sie führt in eine Debatte, die durch die rational choice-Theorie mit ihrer Ausweitung des Modells nutzenmaximierendes Verhalten zu einem umfassenden Erklärungsansatz für menschliches Handeln aufgeworfen worden ist. Danach lässt sich auch das Verhalten des Altruisten als Maximierung des eigenen Nutzens beschreiben, da dieser sich, wenn er nicht altruistisch handeln würde, nicht gut fühlen würde. Das Beispiel zeigt, dass es eines ist, Verhalten nach diesem Modell zu beschreiben, und ein anderes, es nach diesem Modell intentional zu konzipieren. Altruistisches Verhalten würde aufhören, altruistisch zu sein, würde es am Ziel der Maximierung des eigenen Nutzens orientiert.

⁵ Die folgenden Zitate verdanke ich der Habilitationsschrift von Cla Reto Famos „Zu den Menschen gesandt. Auftragsbestimmte Bedürfnisorientierung in der Kirche“ (im Erscheinen)

⁶ R. Purtschert, Marketing für Verbände und weitere Nonprofit-Organisationen, Bern/Stuttgart/Wien 2001, 8.

⁷ Ph. Kotler u. a., Grundlagen des Marketing, Prentice Hall, München, 21999, 27.

⁸ So die Definition der American Marketing Association (AMA), zit. nach Purtschert, a.a.O., 8.

dert. Der Begriff des strategischen Handelns meint dabei mehr als nur ziel- oder zweckorientiertes Handeln. Strategisches Handeln liegt vor, „wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Aktors eingehen kann“⁹. Das Sammeln von Pilzen im Wald für die Zubereitung einer Pilzmahlzeit ist ein zielorientiertes, aber kein strategisches Handeln. Demgegenüber ist das Schachspiel ein Exempel für strategisches Handeln, und auch die Interaktion zwischen Anbietern und Abnehmern auf einem Markt fällt ersichtlich unter diese Kategorie. Wie die zitierten Bestimmungen andeuten, können dabei die angestrebten Ziele ein weites Spektrum umfassen, auf Seiten der Anbieter als „organizational objectives“ finanziellen Gewinn, Bestandssicherung, Reputation, Gewinnung einer Klientel usw., auf Seiten der Abnehmer die Befriedigung von Bedürfnissen und Präferenzen materieller oder ideeller Art. Ein in theologischer Hinsicht nicht unwichtiger Punkt ist die implizite Anthropologie dieses Modells. Der Mensch erscheint als *Bedürfniswesen*, das auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse aus ist.¹⁰ Die Forderung nach einer stärkeren Ausrichtung des kirchlichen Handelns nach Maßgabe des Marketing-Modells steht daher in enger Verbindung mit der Forderung nach einer zielgenaueren *Bedürfnisorientierung* der kirchlichen Angebote.

Inwieweit ist dieses Modell auf das kirchliche Handeln übertragbar? Wie schon gesagt, soll es hier nicht um die Frage gehen, ob das kirchliche Handeln aus einer Außenperspektive nach diesem Modell beschrieben werden kann, sondern vielmehr um die Frage, ob es nach diesem Modell konzipiert werden kann und soll. Nun war bereits davon die Rede, dass der Ausdruck „kirchliches Handeln“ eine Vielzahl von Aktivitäten unterschiedlichster Art umfasst, darunter zweifellos auch solche, die nach diesem Modell konzipiert werden müssen, insofern sie sich auf einem kompetitiven Markt vollziehen. Die Frage muss daher umgekehrt gestellt werden, nämlich ob es Bereiche kirchlichen Handelns gibt, die *nicht* nach diesem Modell konzipiert werden können und konzipiert werden dürfen. Wenn es sie gibt, dann wirft dies die Frage auf, wie diejenigen Typen des Handelns zu charakterisieren sind, die für diese Bereiche konstitutiv sind.

3 Kommunikatives versus strategisches Handeln

Innerhalb der deutschsprachigen Diskussion hat sich unter dem Einfluss der gleichnamigen Theorie von Jürgen Habermas¹¹ der Begriff des *kommunikativen Handelns* als Gegenbegriff zum Begriff des rein strategischen Handelns etabliert. Dieser Ausdruck evoziert Vorstellungen, die ihn *prima facie* geeignet erscheinen lassen, das Besondere bestimmter kirchlicher

⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, 1995, 127.

¹⁰ In diesem Sinne wird Marketing auch als „Einigung über anzustrebende Bedürfnisbefriedigung“ begriffen, vgl. B. Wagner, *Bedürfnisorientierte Unternehmenspolitik. Grundlagen und Konzepte*, 1990, 127.

¹¹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, a.a.O., 114-151.

Vollzüge zu charakterisieren. Predigt und Seelsorge, so möchte man meinen, sind kommunikative Vollzüge, die sich schwerlich einem strategischen Handlungsmodell subsumieren lassen. Tatsächlich ist der Habermas'sche Begriff des kommunikativen Handelns in der theologischen¹² und insbesondere praktisch-theologischen¹³ Literatur breit rezipiert worden. Freilich, sieht man genauer zu, dann ist es fraglich, ob sich dieser Begriff auf solche genuin kirchlichen Vollzüge übertragen lässt.

In seiner Theorie des kommunikativen Handelns unterscheidet Habermas vier „soziologische Handlungsbegriffe“¹⁴, deren erste drei über die Unterscheidung dreier „Welten“ gebildet sind, der äußeren Welt, der sozialen Welt und der inneren Welt. Der äußeren Welt ist das zweckrational orientierte *teleologische Handeln* zugeordnet, dem das strategische Handeln als eine Unterklasse zugehört. Der sozialen Welt entspricht das *normenregulierte Handeln*, das eine soziale Gruppe voraussetzt, die sich an gemeinsamen Normen und Werten orientiert und entsprechende Verhaltenserwartungen an ihre Mitglieder stellt. Die innere Welt findet ihren äußeren Ausdruck im *dramaturgischen Handeln*, mit dem ein Akteur sich vor dem Publikum der anderen Interaktionsteilnehmer darstellt, denen gegenüber er seine Subjektivität enthüllt. Als vierter Handlungstypus tritt das *kommunikative Handeln* hinzu, das sich in der Interaktion zwischen mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten vollzieht, die sich über die Handlungssituation verständigen und ihre Handlungspläne und Handlungen einvernehmlich koordinieren. Gegenüber den drei ersten Handlungstypen stellt das kommunikative Handeln insofern einen höherstufigen Typus dar, als in ihm der Weltbezug auf die äußere Welt (teleologisches Handeln), auf die soziale Welt (normenreguliertes Handeln) und auf die innere Welt (dramaturgisches Handeln) in der Verständigung der Beteiligten *reflexiv* wird. „Sie nehmen nicht mehr geradehin auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, dass deren Geltung von anderen Akteuren bestritten wird. Verständigung funktioniert als handlungskoordinierender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d. h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen.“¹⁵ Es sind dies die Ansprüche auf Wahrheit (objektive Welt), normative Richtigkeit (soziale Welt) und Wahrhaftigkeit (innere Welt).¹⁶

¹² Vgl. z. B. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie*, 21988; E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, 1992.

¹³ Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, 1984; W. Gräß / D. Korsch, *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, 1985, 75ff.

¹⁴ Habermas, a.a.O., 114.

¹⁵ A.a.O., 148.

¹⁶ A.a.O., 149.

Als solchermaßen *verständigungsorientiertes* Handeln steht das kommunikative Handeln in klarer Differenz zum rein strategischen Handeln, bei dem ein einsam entscheidender Akteur unter Einbezug des Erfolgskalküls anderer einsam entscheidender Akteure bestimmte Ziele verfolgt. Die für unseren Zusammenhang entscheidende Frage ist, ob damit ein oder gar der spezifische Typus *kirchlichen* Handelns gefunden ist, durch den dieses dem Marketing-Modell entzogen ist. Sind Predigt oder Seelsorge kommunikatives Handeln im beschriebenen Sinne? Geht es bei diesen kirchlichen Vollzügen um die Verständigung über Geltungsansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit?

4 Notwendige Differenzierung zwischen zwei Begriffen kommunikativen Handelns

Ich will im Folgenden verdeutlichen, dass und warum das Spezifische dieser genuin kirchlichen Handlungsvollzüge durch keinen der vier von Habermas unterschiedenen Handlungsbegriffe getroffen wird. Man muss sich hierzu Folgendes vergegenwärtigen. Leitend für den Habermasschen Begriff des kommunikativen Handelns ist die Perspektive der *Verständigung*. Dies steht in Verbindung mit einer bestimmten Sprachauffassung, wonach das *Telos* der Sprache die Verständigung ist. Verständigung vollzieht sich zwischen *Subjekten*, d. h. Instanzen, die sich reflexiv erfassen und zu sich selbst verhalten können, indem sie ihr Handeln und dessen Gründe und Motive thematisieren und ihre Handlungsziele koordinieren. Dabei gilt es zu sehen, dass das, was sie als ihr Handeln thematisieren, seine Struktur überhaupt erst aus solcher Verständigung über es bezieht. Haben doch Gründe und Motive keine unabhängige Existenz in der Welt. Vielmehr sind sie Antworten auf Warum-Fragen, die in der Verständigung bzw. Selbstverständigung über Handlungen gestellt werden. Man mag sich dies am Beispiel des Motivs verdeutlichen:

- (1) X hat ein Stück Brot gestohlen.
- (2) X war hungrig.

(2) benennt ein Motiv nur für denjenigen, der einen Zusammenhang mit (1) herstellt vermittels der *Frage*, warum X getan hat, was er tat. Abgesehen von (1) ist (2) lediglich eine Aussage über die Befindlichkeit von X und nicht die Angabe eines Motivs. Analoges lässt sich für Gründe und Ursachen¹⁷ zeigen. Das Beispiel verdeutlicht, dass mit der Verständigung über Handlungen eine Struktur über das menschliche Verhalten gelegt wird, die dieses nicht von sich aus hat. Die meisten unserer Handlungen, für die wir in der Verständigung Gründe und Motive erfragen können, erfolgen spontan und nicht aufgrund eines *ex-ante*-Grundes. Dennoch sind wir *ex post* in der Regel um Gründe nicht verlegen, wenn man uns danach fragt. Es ist dabei nicht notwendig, dass wir tatsächlich in die

¹⁷ J. König, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: ders., Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. G. Patzig, 1978, 122-255.

Verständigung über eine Handlung eintreten, um sie als ein Handeln aus Gründen oder Motiven auffassen zu können. Wir haben es uns zur Gewohnheit gemacht, einer jeden Handlung diese Struktur zu unterstellen, die nichts anderes ist als die Frage-Antwort-Struktur des Verstehens. Damit geht einher, dass wir dem Handelnden *Subjektstruktur* unterstellen, d. h. die Fähigkeit, sich in der Konfrontation mit der Warum-Frage reflexiv auf sich selbst und auf Gründe und Motive zu beziehen.

Nun ist freilich die Perspektive der Verständigung über Handlungen nicht die einzige, unter der uns Handlungen gegeben sind. Wir können Handlungen *erleben*. Und wir können von Handlungen *erzählen*. In diesen beiden Modi zeigt sich eine andere Struktur, die menschlichen Interaktionen eigentümlich ist. Ist doch das, was sich im Erleben und im Erzählen von interaktiven Handlungen vor Augen stellt, in der Regel ein Zweifaches, einerseits die betreffenden Handlungen und andererseits etwas, das sich in ihnen und durch sie hindurch vermittelt wie Zuwendung, Freundlichkeit, Grausamkeit, Fürsorglichkeit, Gleichgültigkeit, Güte usw.¹⁸ Solche Begriffe artikulieren die *sittliche* Dimension menschlichen Handelns. Menschen – und auch höher entwickelte Tiere – sind nicht nur für Handlungen und deren unmittelbare Wirkungen empfänglich, sondern auch für solche Verhaltensgerichtetheit, die sich in und über Handlungen mitteilt. Gegenüber der Verständigungsperspektive rückt hier das menschliche Handeln in einer fundamental anderen Weise in den Blick. Während dort das handelnde *Subjekt* im Fokus der Aufmerksamkeit steht und das Handeln als dessen Äußerung und Aktivität thematisch wird, ist es hier das *Verhalten* und dessen *Gerichtetheit*, welche vor Augen ist. Dementsprechend artikulieren solche sittlichen Begriffe nicht *prädikative* Bestimmungen des handelnden Subjekts, sondern *adverbiale* Bestimmungen des Handelns und Verhaltens, das freundlich, gütig, zugewandt, grausam usw. ist.¹⁹ In diesem Sinne kann man vom *adverbialen Charakter des Sittlichen* sprechen.

Ich will den für die folgenden Überlegungen wichtigen Unterschied zwischen prädikativer und adverbialer Bestimmtheit an einem vertrauten Beispiel verdeutlichen, nämlich dem Samaritergleichnis (Lk 10,30ff). Es illustriert, was Nächstenschaft bzw. was Liebe zum Nächsten ist. Würde man den Samariter fragen, warum er sich um jenen gekümmert hat, der unter die Räuber fiel, würde er dann darauf antworten: Ich liebe ihn? Bei dieser Antwort wäre Liebe ein Prädikat, das ein Subjekt von sich selbst aussagt. Doch berührt diese Antwort eigenartig, und sie erscheint wenig plausibel angesichts der Tatsache, dass es sich um einen Fremden handelt. Das Eigenartige und Befremdliche dieser Antwort liegt genau darin, dass mit ihr die *adverbiale* Bestimmtheit der Tat, als einer Tat der Liebe, zu einer *prädikativen* Bestimmtheit des handelnden Subjekts gemacht wird.

¹⁸ Vgl. zu dieser Struktur J. Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung. Eine metaethische Skizze*, ThLZ 130. Jg. (2005) Heft 5, 472-488, 481 ff.

¹⁹ A.a.O., 477f.

Damit geht einher, dass die Liebe, der Struktur der Prädikation entsprechend, ein Objekt bekommt – X liebt Y –, wohingegen dies beim adverbialen Gebrauch nicht der Fall ist – X handelt an Y im Sinne der Liebe –, Eben dies unterscheidet ein Gefühl der Liebe vom sittlichen Begriff der Liebe – oder, was dasselbe ist, vom Geist der Liebe –, dass das eine prädikativ, das andere aber nur adverbial ausgesagt werden kann. Man muss dabei für einen anderen kein Gefühl der Liebe empfinden, um ihm dennoch im Geist der Liebe zugewandt sein zu können.

Viel plausibler als jene Antwort ist die Annahme, dass der Samariter überhaupt nicht von Liebe sprechen, sondern einfach sagen würde: Er brauchte Hilfe. Das zeigt dreierlei: Erstens, dass die Taten der Liebe durch die Situationen motiviert sind, in denen sie erfolgen, und nicht durch die Subjektivität der Täter, wie es jene erste Antwort nahe legt.²⁰ Zweitens, dass das, was jenes Gleichnis veranschaulicht, nämlich Liebe zum Nächsten, nicht in die Eigenperspektive des Handelnden fällt, sondern in der Außenperspektive auf sein Handeln im Blick ist. Das Samaritergleichnis veranschaulicht Liebe zum Nächsten, indem es einen Handlungsverlauf vor Augen stellt, bei dem die Aufmerksamkeit des Handelnden auf ganz andere Dinge gerichtet ist als auf Liebe oder Nächstenschaft. Diese zeigt sich der Außenwahrnehmung als die Gerichtetheit des geschilderten Handlungsverlaufs. Das bedeutet drittens, dass die sittliche Dimension einer Handlung in der Perspektive der Verständigung mit dem Handelnden über dessen Ziele, Gründe und Motive außerhalb des Fokus der Aufmerksamkeit liegt und unthematisch bleibt. Hierin dürfte die Erklärung liegen dafür, dass die sittliche Dimension menschlichen Handelns innerhalb der heutigen ethischen Debatte allenfalls eine marginale Rolle spielt. Unter der Dominanz der Verständigungsperspektive sind es Gründe und Überzeugungen, die unter ethischem Blickwinkel interessieren, und so herrscht in Lehrbüchern der Ethik die Meinung vor, dass Ethik es mit *moralischen Überzeugungen* zu tun hat, die handelnde *Subjekte* haben.²¹

Damit ist eine andere Art von *kommunikativem Handeln* ins Blickfeld gerückt. Kommunikativ ist es nicht als ein auf Verständigung gerichtetes, sondern als ein sich Anderen *mitteilendes Handeln*.²² Und zwar teilt es

²⁰ Vgl. dazu J. Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung*, a.a.O., 480ff.

²¹ „Den Ausgangspunkt der Ethik bilden moralische Ueberzeugungen. Moralische Ueberzeugungen beziehen sich darauf, was gut ist, welche Handlung moralisch unzulässig ist, welche Verteilung als gerecht gelten kann etc.“, in: J. Nida-Rümelin, *Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche*, in: ders. (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, 1996, 2-85, 3. Vgl. zur Kritik sowie zur Unterscheidung von ‚moralisch‘ und ‚sittlich‘ J. Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung*, a.a.O., 472ff., 485ff.

²² Mit Rücksicht auf den Habermas'schen Begriff des kommunikativen Handelns empfiehlt es sich, zwischen verschiedenen Begriffen „kommunikativen Handelns“ zu differenzieren und auf diese Weise Aequivokationen zu vermeiden. So ist durchaus zu fragen, ob die „kommunikativen Handlungen Jesu“ an Kranken und Bedürftigen tatsächlich kommunikatives Handeln im Sinne des Habermas'schen Begriffs gewesen sind. Vgl. dazu E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, 1992.

sich mit in dem, was sich durch es hindurch als Zuwendung, Fürsorge usw. vermittelt, wobei dies in einer eigentümlichen Indirektheit geschieht, insofern diese Vermittlung sich im intentionalen Vollzug von etwas Anderem – der betreffenden Handlung – vollzieht. Letzteres bedeutet, dass so begriffenes kommunikatives Handeln nicht auf einen bestimmten Handlungstypus festgelegt ist, sondern in unterschiedlichen Typen des Handelns und insbesondere in allen vier von Habermas unterschiedenen Handlungstypen Gestalt gewinnen kann. Um dies am teleologischen Handeln zu verdeutlichen: Wenn eine Krankenhausseelsorgerin das Kissen eines Patienten zurechtrückt, damit dieser bequemer liegen kann, dann ist dies eine teleologische, zweckgerichtete Handlung. Gleichzeitig ist diese Handlung als kommunikative qualifiziert durch das, was sich als Zuwendung oder Fürsorge durch sie hindurch vermittelt, wobei dies ohne Abzweckung ist. Das Beispiel zeigt zugleich, dass kommunikatives Handeln im hier gemeinten Sinne nicht an sprachliche Äußerungen gebunden ist, sondern auch nichtsprachlichen Charakter haben kann. Andererseits kann auch das im Habermasschen Sinne kommunikative, auf Verständigung gerichtete Handeln kommunikativen Charakter im hier gemeinten Sinne haben, insofern sich auch darin sittliche Verhaltensgerichtetheiten wie Verständigungsbereitschaft, Fairness usw. mitteilen können. Ja, es ist zu fragen, ob nicht alle Verständigung, die auf konsensuelles Handeln und auf die Orientierung in einer gemeinsamen Welt gerichtet ist, elementar auf diese sittliche Verhaltenskomponente angewiesen ist, durch die die Beteiligten sich aufeinander bezogen und eingestellt finden und die überhaupt erst so etwas wie *Gemeinsamkeit* zwischen ihnen begründet, die dabei aber jenseits des Fokus ihrer Aufmerksamkeit liegt, welche auf Ziele, Gründe oder Geltungsansprüche gerichtet ist. Das im Habermas'schen Sinne kommunikative Handeln zehrt dann von Voraussetzungen, die es nicht selbst generiert, insofern diese sittliche Verhaltenskomponente in ihm unthematisch bleibt.

Es sind damit zwei Perspektiven unterschieden, unter denen Handlungen gegeben sein können, und zwar jeweils mit einer anderen Struktur. Es verhält sich nun nicht so, als ob diese Perspektiven Alternativen darstellen, zwischen denen man sich – z. B. im Blick auf die Konzeption einer Ethik – zu entscheiden hätte. Wir haben vielmehr alltagspraktisch immer schon an beiden Perspektiven teil, indem wir Handlungen erleben, von ihnen erzählen und andererseits uns über Handlungen verständigen. Auch theologisch muss man sich diesbezüglich vor einer falschen Alternative hüten. In der Gottesbeziehung ist der Mensch einerseits auf sich und sein Handeln angesprochenes und in Verantwortung genommenes *Subjekt*. Andererseits teilt sich ihm darin die *Zuwendung, Güte, Fürsorge* usw. seines Schöpfers mit, die seinen Lebensvollzug und sein Handeln dahingehend ausrichtet, das solchermaßen Empfangene Anderen weiterzuvermitteln. In theologischer Perspektive handelt es sich hierbei um *geistliche* Phänomene, wie überhaupt dasjenige, was wir die sittliche Dimension des Handelns genannt haben, nach biblischem Verständnis seine Quelle im Wirken des Heiligen Geistes hat und Manifestation seiner

Gegenwart ist (vgl. Gal 5,22). Diese Doppelstruktur der Gottesbeziehung hat theologisch ihren Niederschlag gefunden in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Durch sie werden die beiden Seiten der Gottesbeziehung in ein Verhältnis gesetzt derart, dass der in der Sphäre der Sünde gefangene, auf sich selbst fixierte Mensch durch die geistliche Wirkung des Evangeliums allererst zu jener Freiheit befreit werden muss, die er als verantwortlich handelndes Subjekt immer schon in Anspruch nehmen muss. Diese Doppelstruktur lässt sich schwerlich auf eine Monostruktur reduzieren derart, dass die Gottesbeziehung aus der menschlichen Selbstbeziehung bzw. Subjektivität abgeleitet und entwickelt werden kann.²³

5 Institutionelles und organisatorisches Handeln der Kirche

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für das Verständnis des kirchlichen Handelns? Bevor ich dies näher ausführen kann, muss ich noch einen Gedanken einschieben zum Begriff des „kirchlichen Handelns“. Wenn wir von kirchlichem Handeln sprechen, dann meinen wir nicht einfach irgendwelche Handlungen von Individuen, die der Kirche zugehören. Vielmehr verbinden wir damit die Vorstellung, dass es Handlungen gibt, die der Kirche *als Kirche* eigentümlich sind. Sie sind an kirchliche Ämter gebunden, und die Handelnden führen sie aus kraft des ihnen übertragenen Amtes.

Dabei ist zwischen der *Institution* der Kirche und der kirchlichen *Organisation* zu unterscheiden. Die Institution der Kirche wird konstituiert durch die genuin kirchlichen Ämter Predigt, Seelsorge, Unterricht bzw. Bildung, Diakonie und Kirchenleitung, durch die sich das vermittelt, was die Kirche in ihrem Wesen ausmacht. Die kirchliche Organisation ist demgegenüber – wie jede Organisation – durch die Ziele definiert, die sie verfolgt und um deretwillen es sie gibt. Nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche geht es bei diesen Zielen im weitesten Sinne darum, die Ressourcen und Voraussetzungen bereitzustellen, deren die Institution der Kirche für ihre Wirksamkeit bedarf. Das betrifft finanzielle Ressourcen ebenso wie die Einrichtung von kirchlichen Ausbildungsstätten oder die öffentliche Präsenz der Kirche. Als Organisation ist die Kirche durch den Typus des teleologischen Handelns charakterisiert, was auch strategisches Handeln einschließt. Hier haben auch Marketing-Strategien ihren legitimen Ort, wie sie z. B. im Bereich der kirchlichen Publizistik Anwendung finden. Neben dem teleologischen Handeln spielt auch das normenregulierte Handeln eine Rolle, allerdings, insofern es um die kirchliche *Organisation* geht, nicht im Sinne des Handelns einer Wertegemeinschaft, sondern im Hinblick auf die Normen und Pflichten, die mit den verschiedenen Ämtern und Funktionen innerhalb dieser Organisation verbunden sind. Diese

²³ Vgl. dazu W. Härle / E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, 1979; W. Gräß / D. Korsch, *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, 1985.

Pflichten, z. B. im Rahmen der Finanzverantwortung, sind ihrerseits teleologisch, d. h. in den zu erreichenden Zielen der Organisation begründet.

Man darf annehmen, dass die Irritationen und Diskussionen, die das Thema des kirchlichen Marketing auslöst, zu einem wesentlichen Teil dadurch bedingt sind, dass Institution und Organisation der Kirche häufig nicht genügend auseinandergehalten werden. Die einen verbinden mit „Kirche“ primär die Institution, und die Übertragung des Marketing-Modells auf deren Handeln und Wirksamkeit muss ihnen als zutiefst fragwürdig erscheinen. Die anderen verbinden mit „Kirche“ primär die Organisation, und es erscheint ihnen aus diesem Blickwinkel die Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handelns durch die Anwendung von Marketing-Methoden nicht nur unbedenklich, sondern geradezu geboten. Dabei zeigt sich an dieser Debatte, dass das Verhältnis zwischen Institution und Organisation alles andere als spannungsfrei ist. Organisationen entwickeln eigene Ziele und Interessen wie Bestandserhaltung, Einflussmacht usw., und sie tendieren von daher dazu, die vorhandenen Ressourcen auf diese Ziele hin zu funktionalisieren und das, was deren Erreichen hemmt oder ohne Nutzen hierfür ist, für entbehrlich anzusehen. Angesichts leerer werdender Kirchen, schwindender Kirchenmitgliedschaft und geringer werdenden Interesses an herkömmlichen kirchlichen Angeboten erscheint unter diesem Blickwinkel die Wirksamkeit der Institution der Kirche wenig effizient zu sein. Umgekehrt ist der Institution der Kirche ein Denken in Erfolgs- und Effizienz kategorien fremd, obgleich sie vom Bestand und der erfolgreichen Ressourcenbeschaffung der kirchlichen Organisation abhängig ist.

Angesichts der schwierigen Situation der Kirchen scheinen sich in diesem Spannungsverhältnis die Gewichte zugunsten der Organisationsperspektive zu verschieben. Die Debatte über kirchliches Marketing ist ein deutliches Indiz hierfür. Diese Entwicklung wird verstärkt durch die Tatsache, dass kirchensoziologische Untersuchungen eine „De-Institutionalisierung“ diagnostizieren in dem Sinne, dass die Kirchenmitglieder sich in der Ausbildung ihrer religiösen Identität immer weniger an der institutionellen Wirksamkeit der Kirche orientieren und dass auch ihr konfessionelles Bewusstsein sich immer mehr verschleift.²⁴ Demgegenüber genießt die Kirche als Organisation und Anbieter bestimmter Dienstleistungen nach wie vor große Wertschätzung. Dies wird dahingehend interpretiert, dass sich die Institutionenbindung in Richtung einer Organisationsbindung verschiebt.²⁵ Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen,

²⁴ R. J. Campiche, Der Aufbau individueller religiöser Identitäten, in: A. Dubach, ders. (Hrsg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, 21993, 51-92, 89f; A. Dubach, Nachwort: „Es bewegt sich alles. Stillstand gibt es nicht“, in: ders. / R. J. Campiche (Hgg.), *Jede(r) ein Sonderfall?, a.a.O.*, 295-313, 311. M. Krüggeler, *Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz*, in: Schweizerisches Pastoraltheologisches Institut (Hrsg.), *Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz*, 2001, 19-52, 36.

²⁵ K. Gabriel, *Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien*, in: A. Dubach / W. Lienemann (Hgg.), *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der so-*

gen, dieser Entwicklung weiter nachzugehen. Wie immer man sie einschätzt: Die Frage, was sie für das kirchliche Handeln bedeutet, setzt in jedem Falle voraus, dass man zunächst einen differenzierten Begriff des kirchlichen Handelns entwickelt, und ich will mich im Rahmen dieses Aufsatzes hierauf beschränken.

Mit der Unterscheidung zwischen Institution und Organisation der Kirche ist implizit bereits eine Zu- und Unterordnung verschiedener Typen kirchlichen Handelns getroffen worden. Wenn – zumindest nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche – die Organisation der Kirche um der Sicherung der Ressourcen und Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Institution der Kirche willen da ist, dann ist das teleologische und strategische Handeln der kirchlichen Organisation dem Handeln der kirchlichen Institution zu- und untergeordnet. Die Sicherung des organisatorischen Bestandes ist dann um der Gewährleistung der genuin kirchlichen Vollzüge wie Verkündigung oder Seelsorge willen notwendig, nicht umgekehrt. Es bleibt im Folgenden zu fragen, wodurch das institutionelle Handeln der Kirche charakterisiert ist und inwiefern sich dieses vom Typus des teleologischen Handelns unterscheidet, der für die kirchliche Organisation charakteristisch ist.

6 Der nichtteleologische Charakter des institutionellen Handelns der Kirche am Beispiel der Seelsorge

Ich will diese Frage am Beispiel der Seelsorge erörtern und dazu an die vorausgegangenen Überlegungen zum Typus des kommunikativen Handelns anknüpfen.²⁶ Es ist nicht ganz einfach, sich auf diesem Feld zu orientieren, da sich die Seelsorgelehre in den zurückliegenden Jahrzehnten in eine Vielzahl unterschiedlicher Konzeptionen und Methoden ausdifferenziert hat. Auf diese im einzelnen einzugehen würde den Rahmen dieses Aufsatzes bei Weitem sprengen. Im Blick auf die hier interessierende Fragestellung ist dies jedoch auch nicht nötig. Geht es doch um eine Grundalternative im Seelsorgeverständnis, die von der konkreten Ausgestaltung der diversen Seelsorgekonzeptionen unabhängig ist: Ist Seelsorge eine teleologische Tätigkeit, ist sie also auf ein Ziel oder auf einen Zweck gerichtet, oder ist sie dies nicht? Paradigmatisch für die teleologische Auffassung sind die therapeutischen Konzeptionen der Seelsorge, die ihren klassischen Vorläufer bereits bei Schleiermacher haben: „Das Bestreben, den krankhaften Zustand einzelner, liege nun die Abweichung mehr im Theoretischen oder im Praktischen, wieder aufzuheben, ist die Seelsorge im engeren Sinn.“²⁷ Aufhebung krankhafter Zustände, Beseiti-

zionalen Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Bd. 2, 1997, 15-35, 32.

²⁶ Vgl. zum Folgenden ausführlich J. Fischer, Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge, in: Wege zum Menschen.... (Im Erscheinen).

²⁷ F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Kritische Ausgabe (hrsg. v. H. Scholz), 41977, 114f (1. Aufl. § 26).

gung von Persönlichkeitsstörungen, Herstellung von Handlungsfähigkeit, Unterstützung der Lebensführungskompetenz, Stärkung der Lebensgewissheit, Authentizität, Selbsterschlossenheit und Selbstgewissheit, Rekonstruktion der Biographie, Ganzheitlichkeit, Emanzipation – im Rahmen der teleologischen Auffassung lassen sich eine Vielzahl derartiger Ziele formulieren und entsprechende Seelsorgekonzeptionen entwickeln. Seelsorge in diesem Verständnis ist, aristotelisch gesprochen, *Poiesis*, d. h. eine Tätigkeit, die ein Ziel außerhalb ihrer selbst erstrebt in Gestalt bestimmter Zustände, Befindlichkeiten oder Fähigkeiten eines Klienten. Dieser Gleichsetzung von Seelsorge mit der poetischen Herbeiführung solcher Zustände liegt implizit eine andere Gleichsetzung zugrunde, nämlich von ‚Seele‘ einerseits und derartigen Zuständen, die sich Menschen prädikativ zuschreiben lassen, andererseits. Das mit ‚Seele‘ Bezeichnete rückt damit bis zur Ununterscheidbarkeit in die Nähe der *Psyche* und des *Selbst* als dem Inbegriff dessen, was wir reflexiv als Zustand unserer selbst erfassen: Ängste, Gewissheiten, Zweifel, Stimmungen und Gefühle, Gehemmtheiten usw.²⁸

Ob Seelsorge angemessen begriffen ist, wenn sie als eine teleologische Tätigkeit begriffen wird, entscheidet sich somit am Verständnis der menschlichen Seele. Eine *evangelisch-theologische* Seelsorgelehre muss sich diesbezüglich an deren biblischem Verständnis orientieren. Ist Seele in diesem Verständnis tatsächlich dasselbe wie die *Psyche* der Psychologie? Meint das Wort ‚Seele‘ hier nicht etwas ganz Anderes, nämlich dasjenige, worin ein Mensch empfänglich ist für jene kommunikative bzw. geistliche Dimension, von der an früherer Stelle die Rede war, für Güte, für Freundlichkeit, für Anteilnahme und Fürsorge, für Liebe, aber auch für Lieblosigkeit, Kälte, Unfrieden, d. h. alles, was die Seele verletzt und unruhig macht?²⁹ Und zwar empfänglich in dem Sinne, dass sein Lebensvollzug und sein Handeln durch solche Erfahrungen bestimmt und ausgerichtet oder auch – wie im Falle von Lieblosigkeit und Kälte – in lähmender und freiheitshemmender Weise in Beschlag genommen wird? Ist es nicht diese geistliche Empfänglichkeit, durch die in biblischer Sicht der Mensch geöffnet ist für Gott? Und meint Seele im biblischen Verständnis nicht eben dasjenige, worin der Mensch geöffnet ist für Gott? So begriffen ist dasjenige, was die Bibel Seele nennt, nicht durch *prädikative* Bestimmungen des *Selbst* charakterisiert, sondern durch *adverbiale* Bestimmungen der geistlichen Gerichtetheit des *Lebensvollzugs* in dem Sinne, dass dieser sich *in* Vertrauen, *in* Frieden, oder *ex contrario in* Ängs-

²⁸ Hierzu sei angemerkt, dass dies ein spezifischer Begriff des Selbst ist, der aus der Subjektstruktur abgeleitet ist. Dass der Begriff auch anders und weiter gefasst werden kann, sei ausdrücklich notiert. Vgl. dazu den Artikel „Selbst“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, 1995, 292-313.

²⁹ „Psyche bezeichnet also den Menschen, der der Beeinflußung durch andere, dem Schmerz und der Freude gegenüber offen ist, aber auch den, der aktiv Gott loben und lieben kann.“ E. Schweizer, Art. *Psyche*, ThW Bd. IX, 1990, 640. Zur alttestamentlichen Sicht der Beziehung von Seele und Geist vgl. E. Jacob, Art. *Psyche*, a.a.O., 625ff.

ten, in Verzweiflung gestaltet.³⁰ Diese adverbiale Bestimmtheit des Seelischen ließe sich gerade am biblischen Begriff des Friedens, *Schalom*, näher verdeutlichen.

Seelsorge ist nach diesem Verständnis: Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung des Lebensvollzugs eines Menschen, in bestimmten Fällen – z. B. bei einer Ehe- oder Paarberatung – auch mehrerer Menschen. Das Amt der Seelsorge unterscheidet sich vom Predigamt, das sich ebenfalls als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung von Menschen beschreiben lässt, durch seinen Bezug auf die *individuelle* seelische Situation von Menschen. In diesem Bezug kann Seelsorge vielerlei Gestalt haben, die Leibliches und Geistiges, Sprachliches und Nichtsprachliches umfasst, von der Berührung der Hand eines Kranken über die schweigende Anwesenheit im Zimmer eines Sterbenden bis hin zur seelsorgerlichen Beratung eines Menschen im Blick auf eine schwierige Entscheidung. Auch die Erledigung einfacher Dinge, um die ein Patient sich sorgt und die er nicht selbst erledigen kann, kann seelsorgerlichen Charakter haben. Um Seelsorge handelt es sich freilich immer nur da, wo die Interaktion zwischen Seelsorger und Klient, worin auch immer sie bestehen und was immer in ihr thematisch werden mag, direkt oder indirekt jener Tiefenschicht der geistlichen Empfänglichkeit und Ausrichtung gilt. Das kann in *unmittelbarer* Weise der Fall sein wie bei der Berührung der Hand eines Komapatienten³¹, bei der sich das Entscheidende durch die seelsorgerliche Interaktion hindurch vermittelt. Und es kann in *mittelbarer* Weise in der Form seelsorgerlicher Beratung der Fall sein, bei der es z. B. um die Klärung einer belastenden Situation geht, der der Klient seelisch ausgesetzt ist. Man denke etwa an die Eheberatung. Selbstverständlich ist auch der seelsorgerlichen Beratung Unmittelbarkeit eigen in Gestalt von Anteilnahme oder Zuwendung seitens der Seelsorgerin oder des Seelsorgers. Aber es geht hier eben nicht *nur* um das, was sich *hic et nunc* durch die seelsorgerliche Interaktion vermittelt, sondern der thematische Fokus ist auf das gerichtet, was sich durch eine *andere* Situation vermittelt, der der Klient seelisch ausgesetzt ist, sowie auf die Frage, wie mit dieser Situation umzugehen und wie sie gegebenenfalls zu ändern ist.

³⁰ Darin steckt die These, dass solche Ausrichtung des Lebensvollzugs sich in einer Tiefenschicht vollzieht, die allem, was wir reflexiv an uns selbst erfassen, unvordenklich vorausliegt. Vgl. dazu J. Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung*, a.a.O., 477ff.

³¹ Das Beispiel führt in Fundamentalfragen des Umgangs mit Komapatienten. Die einseitige Auffassung zwischenmenschlicher Kommunikation von der intersubjektiven Verständigungsperspektive her kann zu der Auffassung verleiten, dass mit dem Verlust des Bewusstseins dasjenige verloren ist, was einen Menschen für zwischenmenschliche Kommunikation empfänglich macht. Auf eine ähnliche Konsequenz läuft die Gleichsetzung von Seelsorge mit Selbst-Sorge hinaus. Auch sie bedeutet, dass komatöse Menschen als Adressaten von Seelsorge nicht in Betracht kommen, da ihnen der reflexive Selbstbezug abgeht. Demgegenüber ist zu fragen, ob nicht auch Menschen ohne Bewusstsein eine Seele im hier vertretenen Sinne haben, d. h. geistlich empfänglich sind etwa für die Zuwendung, die sich in einer Berührung ausdrückt, und ob sie folglich nicht ebenso der Seelsorge bedürfen wie Menschen mit Bewusstsein.

Seelsorge in ihrem unmittelbaren Vollzug in Gestalt von Zuwendung, Begleitung oder Fürsorge ist nun ersichtlich nicht *Poiesis*, d. h. eine Tätigkeit, die ein Ziel außerhalb ihrer selbst erstrebt, sondern *Praxis*, die überhaupt kein Ziel verfolgt³², sondern im strikten Sinne zweckfrei ist. Es geht nicht darum, dem Klienten ein Gefühl von Begleitung oder Zuwendung zu vermitteln (*Poiesis*), sondern darum, ihn zu *begleiten* (*Praxis*). Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass die Tätigkeiten, in denen sich Seelsorge vollzieht, zweckgerichtet sein können. Erinnerung sei an das Beispiel der Krankenhauseelsorgerin, die das Kissen eines Patienten zu-rechtrückt, damit dieser bequemer liegen kann. Dieses Tun ist einerseits teleologisch gerichtet und andererseits als seelsorgerliches Handeln qualifiziert durch das, was sich durch es hindurch als Zuwendung und Fürsorge vermittelt. Letzteres aber geschieht ohne poetische Abzweckung. In unserer so zweckrational orientierten Zivilisation, in der der Wert einer Tätigkeit nach dem Wert des Zweckes bemessen wird, der mit ihr realisiert wird, ist Seelsorge ein Fremdkörper. Dazu muss sie stehen und darf nicht der Versuchung erliegen, sich dadurch einen Wert zu geben, dass sie sich einem Zweck verschreibt, der allgemein als wichtig erachtet wird. Eine Therapie ist *Poiesis*, die auf die Psyche des Klienten zielt, auf seine Befindlichkeit und seinen Zustand. Seelsorge dagegen ist eine *geistliche Praxis*. So gewiss sie in ihrer ausrichtenden Wirkung auf die Spontaneität des Klienten mit einem Zugewinn an Lebensgewissheit, an Handlungskompetenz und an Freiheit verbunden sein *kann* – freilich nicht immer sein *muss*, wie das Beispiel dementer und komatöser Menschen zeigt –, so wenig darf sie doch teleologisch hierauf funktionalisiert werden. Sie wirkt, was sie wirkt, indem sie gerade nicht auf Wirkungen aus ist.

In der Seelsorgeliteratur trifft man, wie gesagt, auf andere, teleologische Auffassungen der Seelsorge. Letztlich lassen sich die Differenzen im Seelsorgeverständnis auf die beiden Perspektiven zurückführen, die an früherer Stelle im Blick auf das Verständnis des Handelns unterschieden wurden. Die teleologisch-poietische Auffassung der Seelsorge hat den Klienten als *Subjekt* im Blick, als das er sich in der *Verständigung* mit ihm präsentiert, mit seinen Ängsten, Zweifeln, Gewissheiten, Gefühlen usw., und sie setzt sich zum Ziel, den Zustand des Klienten nach Möglichkeit zum Positiven zu beeinflussen. Dem entspricht ein Verständnis der menschlichen Seele, wonach diese sich in derartigen subjektiven Zuständen manifestiert. Die Auffassung der Seelsorge als geistliche Praxis hat demgegenüber den Klienten als *Adressaten kommunikativen Handelns* im Blick, d. h. in seiner geistlichen Empfänglichkeit, die sich nicht in subjektiven Zuständen und Zustandsänderungen ausbuchstabieren lässt. Zwar gibt es subjektive Zustände, die mit dieser Empfänglichkeit in Ver-

³² Die aristotelische Auffassung, wonach auch eine Praxis ein Ziel verfolgt, freilich ein Ziel, das nicht ausserhalb ihrer selbst, sondern das in ihr selbst liegt, bereitet in Bezug auf bestimmte, insbesondere kommunikative und expressive Handlungen Schwierigkeiten. Wenn ich auf der Straße spontan einem Bekannten zuwinke, dann wäre es merkwürdig zu sagen, dass ich dabei das Ziel des Winkens oder des ihm Zuwinkens verfolge, also um des Winkens willen winke.

bindung stehen. So ist ein Bedürfnis nach Zuwendung oder ein Bedürfnis nach Liebe ein solcher Zustand. Doch ist leicht zu sehen, dass ein Bedürfnis nach Liebe nicht dadurch gestillt wird, dass man es zum Gegenstand einer Kommunikation oder Aktivität macht, die teleologisch auf *Bedürfnisbefriedigung* und somit auf die Änderung eines subjektiven *Zustands* zielt. Es kommt vielmehr dadurch zum Verschwinden, dass Liebe erfahren wird. Ebenso ist es mit dem Bedürfnis nach Kommunikation, das dadurch zum Verschwinden kommt, dass kommuniziert wird, und nicht dadurch, dass man sich auf die Befriedigung des Bedürfnisses nach Kommunikation konzentriert. In beiden Beispielen verschwindet das Bedürfnis nicht durch *Poiesis* in Gestalt von gezielter Bedürfnisbefriedigung, was ja bedeuten würde, dass Liebe oder Kommunikation nicht um ihrer selbst willen zugewendet werden, sondern bloßes Mittel sind für etwas Anderes. Vielmehr kommt es durch einen *Perspektivenwechsel* zwischen jenen beiden Perspektiven zum Verschwinden derart, dass die Selbst- bzw. Subjektperspektive, in der das Haben des Bedürfnisses da ist, durch *kommunikative Praxis* in Gestalt von Zuwendung, Fürsorge, Liebe usw. unterbrochen, überwunden und abgelöst wird.

Es ist ein zentraler Gedanke theologischer Anthropologie, dass der *homo incurvatus in seipsum* aus solch heilsamer *Unterbrechung* seines Selbstbezugs lebt. So gesehen liegt die *theologische* Problematik der teleologisch-poietischen Seelsorgeauffassung darin, dass sie gerade auf die Selbst- und Subjektperspektive fixiert, statt deren geistliche Unterbrechung zu befördern. Von wirklicher *Unterbrechung* könnte ja nur dann die Rede sein, wenn dies nicht wiederum poietisch funktionalisiert wird auf bestimmte Wirkungen hin, die am Selbst oder der Psyche des Klienten erzielt werden sollen, wie Beseitigung krankhafter Störungen, Handlungsfähigkeit, Freiheitsgewinne usw.

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht Raum, die hier skizzierte Seelsorgeauffassung weiter zu entfalten. Lediglich zwei Bemerkungen seien noch angefügt. Die erste betrifft die eigentümliche Indirektheit seelsorgerlichen Handelns. Als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung eines Menschen hat es sein Spezifisches, durch das es als seelsorgerliches Handeln gekennzeichnet ist, nicht in dem, was der Seelsorger tut und worauf seine momentane Aufmerksamkeit gerichtet ist, sondern in dem, was sich durch sein Tun hindurch vermittelt und auf den Klienten und dessen seelische Empfänglichkeit überträgt. Hierin ist die große Freiheit der Seelsorge begründet. Sie ist davon entlastet, unter allen Umständen etwas Bestimmtes tun zu sollen, etwa im Sinne der Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen.³³ Sie würde ihren Auftrag als Seelsorge gerade verfehlen, wenn sie sich auf ein bestimmtes Tun festlegte, das unter allen Umständen erfolgen muss, eben weil das für die Seelsorge Entscheidende sich nicht darin vollzieht. Unter solche Zwänge gerät die Seelsorge freilich dann, wenn sie einseitig von der Verständ-

³³ E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (1946), 21980.

gungsperspektive her begriffen wird. Hier scheint dann das Entscheidende in dem zu liegen, was Inhalt der sprachlichen Kommunikation zwischen Seelsorger und Klient ist, und christliche Seelsorge muss dann christliche Inhalte kommunizieren. Selbstverständlich ist dies nicht ausgeschlossen, aber es muss abhängig gemacht werden von der Empfänglichkeit des Klienten.

Die Kehrseite dieser Freiheit liegt in der Schwierigkeit, das seelsorgerliche Handeln in seiner inhaltlichen Ausrichtung näher zu bestimmen. Es lässt sich nicht einfach in Handlungsregeln ausformulieren, die vorgeben, was der Seelsorger zu tun hat und was nicht. Es ist eine geistliche Praxis, die es, wie gesagt, mit dem zu tun hat, was sich durch ein Handeln und Verhalten hindurch vermittelt, und zwar, wie ausgeführt, für die *Außenwahrnehmung* vermittelt, nicht in der Eigenperspektive des Handelnden. Nicht nur der Klient, sondern auch der Seelsorger hat dazu lediglich ein Verhältnis der Außenwahrnehmung. Diese Außenperspektive wird z. B. bei der Analyse von Seelsorgegesprächen eingenommen, bei der es um Fragen von der Art geht, wie bestimmte Äußerungen und Verhaltensweisen beim Klienten ankommen, was sie transportieren, ob sich darin Zuwendung vermittelt oder ob sie solche vermissen lassen usw. Es rückt hier noch einmal das in den Blick, was wir den adverbialen Charakter des Sittlichen bzw. Geistlichen genannt haben. Der Seelsorger findet das, was sein Tun als seelsorgerliches charakterisiert, nicht in der Reflexion auf sich selbst, auf seine Absichten, Motive, Überzeugungen, Gewissheiten, Gefühle, kurz: in seiner Subjektivität, sondern in der Anschauung der Verhaltensgerichtetheit, die sich in seinem Handeln ausdrückt und durch es hindurch vermittelt.

Die zweite Bemerkung betrifft die Tatsache, dass Seelsorge als *kirchliche* und nicht bloß private Tätigkeit an das *Amt* der Seelsorge gebunden ist. Die Zuwendung, die eine Krankenhausseelsorgerin einem Patienten zukommen lässt, ist nicht ihre private und persönliche Zuwendung, sondern etwas, das sie in Ausübung des ihr übertragenen Amtes kommuniziert. Wie überhaupt das Ethos, das dem genuin kirchlichen Handeln eigentümlich ist, nicht das private und persönliche Ethos der Handelnden, sondern ein dem Amt inhärentes Ethos ist, das sie ausüben. Darin liegt eine Entlastung der Amtsinhaber von dem Druck, das, was ihnen ihr Beruf zu tun auferlegt, sich selbst als permanente persönliche sittliche Motivation und Orientierung abfordern zu sollen. Diesbezüglich besteht eine Parallele zum ärztlichen Ethos, das als *Berufsethos* zu unterscheiden ist von dem persönlichen Ethos von Ärztinnen und Ärzten.

7 Eine Typik kirchlichen Handelns

Damit ist ein Typus genuin kirchlichen Handelns umrissen, und es ist deutlich geworden, dass und warum dieser sich nicht nach dem Modell des teleologischen Handelns, mithin auch nicht nach dem Modell von Marketingkonzepten verstehen lässt. Seelsorge zielt nicht auf die Befriedigung von Bedürfnissen. Sie ist eine zweckfreie Tätigkeit. Ähnliches lässt sich nun für die anderen Felder des institutionellen Handelns der Kirche zeigen.

Vom Predigtamt war bereits die Rede. Wenn zutrifft, dass auch dieses als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung von Menschen zu bestimmen ist, dann gilt von ihm dasselbe wie vom Seelsorgeamt. Auch Gottesdienst und Predigt sind dann nicht *Poiesis*, die teleologisch das Selbst oder die Psyche der Gottesdienstbesucher zum Adressaten hat, sondern geistliche Praxis. Auch sie dienen nicht der Befriedigung von Bedürfnissen, sondern bewirken gerade die Unterbrechung des Selbstbezugs, wie er sich im Haben von Bedürfnissen artikuliert, durch die geistliche Ausrichtung des Lebensvollzugs. Gottesdienst und Predigt sind dabei durch dieselbe Indirektheit ihrer Wirksamkeit gekennzeichnet wie die Seelsorge. Wenn an früherer Stelle gesagt wurde, dass das, was die Kirche als Kirche konstituiert, kontingent ist und sich nicht zweckrational erzeugen lässt, dann ist dies in dieser Indirektheit begründet.

Einen anderen Handlungstypus stellen der kirchliche Unterricht und die kirchliche Bildung dar. Hier ist die Perspektive der *Verständigung* über die eigene religiöse Tradition und ihre Bedeutung für die Gegenwart leitend. Dabei geht es auch um diskursive Geltungsansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit, z. B. in ethischen Fragen, etwa hinsichtlich der Implikationen des christlichen Verständnisses des Menschen für bestimmte Entscheidungen am Lebensanfang oder am Lebensende. Die Klärung solcher Fragen gehört zweifellos zum Auftrag kirchlicher Bildung. Wie an der Habermasschen Handlungstypologie deutlich wurde, muss auch solch verständigungsorientiertes Handeln in Unterricht und Bildung vom Typus rein teleologischen und strategischen Handelns unterschieden werden. Zwar kann es teleologische Elemente z. B. in Gestalt von didaktischen Unterrichtszielen enthalten, und auch die Urteilsbildung in Bezug auf Geltungsansprüche, z. B. in einer ethischen Frage, kann als Ziel eines vorausgehenden Bildungsprozesses aufgefasst werden. Doch die Anerkennung eines Geltungsanspruchs auf Wahrheit oder Richtigkeit hat keinen teleologischen Charakter im Sinne eines Mittels zu einem Zweck. Im Blick auf den Habermasschen Typus des kommunikativen Handelns wurde an früherer Stelle erwogen, ob nicht auch dieser auf die sittlich-geistliche Verhaltenskomponente angewiesen ist, die menschlichen Interaktionen eigentümlich ist. Der Verlauf und das Gelingen von Verständigungsprozessen

sen ist danach abhängig von dem Geist bzw. der Atmosphäre, worin sie sich vollziehen. Dieser Punkt dürfte insbesondere für kirchliche Unterrichts- und Bildungsprozesse von Bedeutung sein, soll das, was deren Gegenstand ist, eine nicht nur kognitive, sondern bis in Schichten des Lebensvollzugs reichende Bedeutsamkeit und Relevanz für die Beteiligten erlangen. Solche Bedeutsamkeit hat es nicht schon als bloßer Gegenstand, über den man sich verständigt, sondern es bezieht sie aus der Art und Weise, wie man sich ihm kommunikativ zuwendet und über es verständigt. Dieser Aspekt ist von zentraler Bedeutung in der aktuellen Debatte über die Einführung eines religiös neutralen Religionsunterrichts.

Wiederum einen anderen Handlungstypus stellt das diakonische Handeln der Kirche dar. Auch hier ist noch einmal an die beiden Komponenten zu erinnern, die wir an Handlungen unterscheiden haben, einerseits die Handlungen selbst und ihre direkten Wirkungen und andererseits die geistliche Komponente, die sich durch sie hindurch vermittelt. Während in Gottesdienst, Predigt und Seelsorge letztere im Vordergrund steht, sind dies beim diakonischen Handeln dessen direkte Wirkungen. Es geht darum, für die Rechte von Menschen einzutreten, Not zu bekämpfen oder zu lindern usw. In dieser Ausrichtung auf konkrete Wirkungen in der Welt hat das diakonische Handeln zweifellos teleologischen Charakter. Gleichwohl ist es mehr als nur dies, und zwar weil auch ihm eine geistliche Komponente eigen ist. Es ist Ausdruck und konkrete Gestalt des Geistes, in dem die Kirche gegründet ist, und in dieser Hinsicht ist es ohne Abzweckung. (Andernfalls ergäbe sich nach zweckrationaler Logik die Konsequenz, dass, wenn der betreffende Zweck – z. B. öffentliche Aufmerksamkeit und Wertschätzung – nicht mehr erreicht wird oder erreichbar ist, das diakonische Handeln der Kirche seinen Sinn verliert und unterbleiben kann.) Insofern muss auch das diakonische Handeln vom Typus des rein teleologischen Handelns unterschieden werden. So sehr es in seinen einzelnen Tätigkeiten auf konkrete Zwecke gerichtet ist, so sehr ist es doch in seinem Charakter als kirchliche Diakonie zweckfrei. Daher müsste man es als fragwürdig erachten, würde das diakonische Handeln an einem Zweck wie der gesellschaftlichen und politischen Anerkennung der Kirche als Dienstleistungsorganisation ausgerichtet.³⁴ In diesem Fall bestünde die Gefahr, dass nicht mehr der kirchliche Auftrag, sondern die gesellschaftliche Nachfrage und Wertschätzung darüber bestimmt, was Aufgabe und Gegenstand kirchlicher Diakonie ist. Gottesdienst, Predigt und Seelsorge einerseits und Diakonie andererseits unterscheiden sich also lediglich darin, dass die beiden Momente, die sich am Handeln unterscheiden lassen, in ihnen unterschiedlich dominant und wirksam sind. Dass sie nicht dem Typus rein teleologischen Handelns zugeordnet werden können, selbst wenn die betreffenden Tätigkeiten teleologischen Charakter haben, hat seinen Grund darin, dass sie *beide* Momente um-

³⁴ Dieser Punkt ist für die Zürcher Kantonalkirche insofern von besonderer Brisanz, als deren staatliche Finanzierung politisch mit den Dienstleistungen begründet und legitimiert wird, die sie mit ihren nichtkultischen, diakonischen Aktivitäten für die Gesellschaft erbringt.

fassen und in ihrem geistlichen Moment nichtteleologischen Charakter haben.

Im kirchenleitenden Handeln schließlich werden die institutionelle und die organisatorische Seite der Kirche zusammengeführt. Als Amt ist die Kirchenleitung der Institution der Kirche zuzuordnen, die es repräsentiert. In dieser Repräsentationsfunktion hat das kirchenleitende Handeln nur bedingt teleologischen Charakter. Wenn ein Kirchenratspräsident zu einer öffentlich strittigen Frage Stellung nimmt und den Standpunkt der Kirche darlegt, dann ist der solchermaßen kommunizierte Standpunkt nicht Mittel zu einem Zweck. Jedenfalls sollte er das nicht sein, würde doch andernfalls die Glaubwürdigkeit der Kirche Schaden nehmen. Andererseits wird in aller Regel die Art und Weise, wie dieser Standpunkt dargelegt wird, welcher Zeitpunkt dafür gewählt wird, welche Medien und Kanäle dafür in Anspruch genommen werden usw., auf Zwecküberlegungen beruhen. Die andere Seite des kirchenleitenden Handelns betrifft die organisatorischen Belange der Kirche. In dieser Funktion hat es eindeutig teleologischen und auch strategischen Charakter. Wie dargelegt, können hier auch Marketingmethoden zum Einsatz kommen und eine wichtige Rolle spielen.

8 Fazit

Diese knappe Typologie zeigt, dass vom „kirchlichen Handeln“ oder von der „kirchlichen Praxis“ in differenzierter Weise gesprochen werden muss. Sie macht deutlich, dass das institutionelle Handeln der Kirche nicht oder nur sehr bedingt dem Typus des teleologischen Handelns zugeordnet werden kann. Im Blick auf die Forderung nach einer zielgenaueren *Bedürfnisorientierung* kirchlichen Handelns, wie sie im Zusammenhang mit der Marketing-Debatte erhoben wird, hat sich dabei ergeben, dass das kirchliche Handeln insbesondere in seinen geistlichen Vollzügen nicht poetisch auf die Befriedigung von Bedürfnissen hin orientiert ist und sich auch nicht daraufhin orientieren lässt. Es hat in diesen Vollzügen *Praxis*-Charakter, und eben dadurch ist es der *Poiesis*-Perspektive entzogen, wie sie dem Marketing-Denken mit dessen impliziter Bedürfniswesen-Anthropologie eigentümlich ist.

Die vorstehenden Überlegungen haben darüber hinaus deutlich gemacht, dass das mit „kirchlichem Handeln“ Gemeinte nicht einfach durch Anleihen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Soziologie, der Psychologie oder der Ökonomie in den Blick zu bekommen ist. Im Zuge der empirischen Wende der Praktischen Theologie in den zurückliegenden Jahrzehnten sind die human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen teilweise zu Schlüsseldisziplinen aufgerückt für die Konzeption einer kirchlichen Praxis, die den Herausforderungen der Gegenwart gemäss ist. Gegenüber einem dogmatisch befrachteten Verständnis kirchlicher Praxis, von dem man meinte, dass es den Bezug zur Erfahrung verlo-

ren hat, schienen diese empirischen Disziplinen Erfahrungsbezug zu verbürgen. Dabei wurde insbesondere der Begriff des *Handelns* zu einem Schlüsselbegriff der Praktischen Theologie, der als interdisziplinäres Scharnier zu jenen anderen Disziplinen fungierte.³⁵

Doch muss man fragen, ob die human-, sozial- und handlungswissenschaftliche Neuorientierung nicht zur Folge gehabt hat, dass die spezifische Eigenart der genuin kirchlichen Handlungsvollzüge eher aus dem Blickfeld geraten ist. Es gibt nicht *das Handeln* als einen einzigen Typus, der in der Theologie und den Handlungswissenschaften sowie in den verschiedenen Feldern der Praktischen Theologie überall derselbe ist, nur dass die Aufgaben, die jeweils handelnd in Predigt, Seelsorge oder Unterricht zu bewältigen sind, verschieden sind. Auch bietet die bloße Tatsache, dass eine Wissenschaft sich als empirische begreift, noch keine Gewähr dafür, dass sie den spezifischen Erfahrungsgehalt zu erfassen imstande ist, der sich durch kirchliche Vollzüge wie Seelsorge oder Gottesdienst hindurch vermittelt. Genauso wenig bietet die Tatsache, dass eine Wissenschaft wie die Betriebswirtschaft Konzepte für die Optimierung von Handlungsabläufen entwickelt, eine Gewähr dafür, dass sie das kirchliche Handeln optimieren kann. Schließlich gewährleistet die bloße Übernahme soziologischer Handlungstypiken, die an ihrem Ort Sinn machen, in keiner Weise, dass damit das kirchliche Handeln getroffen wird, mögen sie auch den Anspruch erheben, umfassend zu sein.

Im Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen Institution und Organisation bleibt abschließend zu fragen, ob nicht auch dann, wenn die kirchensoziologische Diagnose zutrifft, dass heute die Institutionenbindung zunehmend durch eine Organisationsbindung abgelöst wird, diese Organisation ihre gesellschaftliche Akzeptanz und Wertschätzung daraus bezieht, dass sie gerade nicht *nur* Organisation ist, die bestimmte Ziele verfolgt, sondern dass sie für etwas *Anderes* steht, das in nichtteleologischen Typen des Handelns seinen Ausdruck findet. Was man diffus als „Sinnvermittlung“ bezeichnet und mit der Kirche in Verbindung bringt, das vollzieht sich in anderen als bloß teleologischen Formen des Handelns. Wenn es sich aber so verhält, dann wäre es fatal, wenn die Kirche ihr eigenes Handeln als dasjenige einer Dienstleistungsorganisation begreifen und mit Konzepten, wie sie für Non-profit-Organisationen entwickelt worden sind, zu optimieren trachten würde. Denn damit würde sie sich um genau das bringen, wofür sie in der gesellschaftlichen Wahrnehmung als *Kirche* steht und was man ihr als ihre spezifische Aufgabe und Funktion zuerkennt.

³⁵ R. Zeffass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: F. Klostermann / R. Zeffass, *Praktische Theologie heute*, 1974, 164-177; K.-F. Daiber, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, 1977.

„Der Führende soll werden wie
der Dienende“ (Lk 22,26)
Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen
in kirchlicher Trägerschaft

„... die Kirche mit all ihren Institutionen ist ein Mittel für die Menschen, und diese sind ihr Zweck.“
(Karl Rahner)¹

„Da das Amt wie alles Institutionelle in Struktur und Funktionen zu tiefst von dieser, zum Vergehen bestimmten, Welt geprägt ist, unterliegt es der Gefahr, sich der Welt (in Herrschsucht, Ungerechtigkeit, Selbstdarstellung usw.) gleichförmig zu machen.“
(Herbert Vorgrimler)²

„Was not tut, ist Umkehr zu einer im genauen Wortsinn diakonischen Kirche.“
(Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins)³

Zuvor

Dieser Beitrag⁴ greift die Idee auf, in der Gründungsurkunde des Christentums, der Bibel, Ausschau zu halten nach einem spezifischen Profil, das Soziale Arbeit aus christlicher Hand und damit auch soziale Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft heute auszeichnen könnte. Nicht aus dem fragwürdigen Bedürfnis nach Exklusivität oder der zwanghaften Suche nach einem Alleinstellungsmerkmal, das die gefährdete eigene Wettbewerbsposition im umkämpften Sozialmarkt stärken soll, sondern aus der Überzeugung, dass die biblische Botschaft Impulse und Orientierungen bereithält, deren Herausforderung man sich nur um den Preis des Verlustes der christlichen Identität entziehen kann. Im Mittelpunkt steht hier näherhin die Frage, ob und inwiefern die beinahe 2000 Jahre alten

¹ Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Basel/Wien 1972, 66.

² Herbert Vorgrimler, Art. Amt, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 2000, 32-34, hier 34.

³ Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins, Gebremste Aufbrüche? Krisensymptome im Verhältnis von Theologie und Kirche, in: Herder Korrespondenz 58 (2004) 181-185, hier 185.

⁴ Der Artikel geht zurück auf ein Referat bei der Fachtagung „Soziale Arbeit aus christlicher Hand – Welches Profil gibt die Bibel?“, die auf Initiative von Klaus Kliesch vom Deutschen Caritasverband, der Katholischen Akademie in Berlin und der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin am 1./2. Oktober 2003 in Berlin ausgerichtet wurde.

neutestamentlichen Aussagen über das Führen und Leiten auch für modernes Sozialmanagement aus christlicher Hand bzw. in kirchlicher Trägerschaft noch eine Anregung oder gar Provokation und Infragestellung bieten.

Zuvor aber noch einige Worte zu den in der Überschrift verwendeten, nicht gerade unproblematischen Begriffen „Führen“ und „Dienen“. In der Betriebswirtschaftslehre meint Führung i.w.S. sämtliche Steuerungsaufgaben, die in arbeitsteiligen Organisationen anfallen. Dazu zählen vor allem Planung, Organisation, Personaleinsatz, Kontrolle und Führung i.e.S. Mit letzterer soll „die konkrete Veranlassung der Aufgabenerfüllung und ihre fallweise zielgerichtete Feinsteuerung sichergestellt werden“. Hier geht es also vor allem um Personalführung, den direkten Umgang mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, um Motivation, Kommunikation, Konfliktbewältigung und Überzeugung. Führungsstil meint dann „das über die Zeit und verschiedene Situationen hinweg relativ *konsistente Verhaltensmuster* von Vorgesetzten in der Interaktion mit ihren Mitarbeitern.“⁵

In Deutschland nach 1945 die Vokabel „Führen“ affirmativ zu verwenden, verlangt m.E., dass man sich mit dem selbsternannten „Führer“ des „Dritten Reiches“ sowie mit dem „Führerprinzip“ des nationalsozialistischen Herrschaftssystems auseinandersetzt. Dietrich Bonhoeffer hat dies schon früh, bereits im März 1933 getan, und zwar in einem äußerst mutigen Rundfunkvortrag, dessen Übertragung kurz vor Schluss von der Sendeleitung abgebrochen wurde. Gebe der „Führer“ nicht „dem Geführten immer wieder klar Auskunft über die Begrenztheit seiner Aufgabe und über dessen (des Geführten) eigenste Verantwortung ... dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers, dann handelt er verbrecherisch ... am Geführten wie an sich selbst ... Vor Gott ist der einzelne verantwortlich. Und diese Einzelheit des Stehens des Menschen vor Gott, des Sichunterwerfens unter eine letzte Autorität, ist dort vernichtet, wo die Autorität des Führers oder des Amtes als letzte Autorität gesehen wird.“⁶ Diesen Einspruch Bonhoeffers gilt es auch dort zu berücksichtigen, wo in einem demokratischen, sozial- und rechtsstaatlichen System wie der Bundesrepublik Deutschland im Sinne betriebswirtschaftlicher Managementtheorien von Führen und Leiten in Organisationen oder Einrichtungen die Rede ist: Die Aufgabe der „Führenden“ ist begrenzt; sie stehen in der Gefahr, zu „Verführern“ zu werden; die „Geführten“ besitzen eine nicht ersetzbare eigenste Verantwortung; und Gott ist die letzte Autorität.

Auch dem Wort „Dienst“ haftet im Deutschen ein negativer Beigeschmack an, wenn er – etwa in Begriffsbildungen wie Militärdienst, Dienst für das Vaterland oder Dienstmädchen – als Synonym für Abhängigkeit, Unfreiheit oder Knechtschaft verstanden wird. In Zeiten, in denen Selbst-

⁵ Georg Schreyögg, Art. Führung, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, Freiburg/Basel/Wien 1993, 325-330, hier 326.

⁶ Zit. n. Tiemo Rainer Peters, Was „immer“ wahr ist, ist gerade „heute“ nicht wahr, in: Orientierung 59 (1995), 89-92, 106-108, hier 91.

bestimmung und Gleichberechtigung (auch aus christlicher Sicht) als zentrale, in der Menschenwürde und den Menschenrechten begründete Werte sich breiter Zustimmung erfreuen, gerät „Dienst“ leicht in den Geruch der Ewiggestrigkeit oder sogar des Menschenverachtenden. Aber nicht erst heute, schon in den viel stärker hierarchisch strukturierten Gesellschaften der Antike weckte das Wort Aversionen. „Daß gerade das für den Griechen am meisten an den unteren Rand der Gesellschaft verweisende *diakonéo* hier [im Neuen Testament; A.L.] zum bevorzugten Begriff wurde und nicht etwa das an die Ehrendienste für das Gemeinwohl erinnernde *leitourgéo*, zeigt eine bewusste und beabsichtigte Akzentsetzung: Einem anderen zu dienen, für einen anderen zu leben, ihm den Vorrang zu geben, - das ist charakteristisch für Jesus und deshalb auch Kennzeichen christlicher Existenz; und zwar nicht aus sozialer oder wirtschaftlicher Nötigung und Abhängigkeit, sondern aus Dankbarkeit gegen Gottes Zuwendung in Liebe und Barmherzigkeit.“⁷ „Dienst“ bzw. die griechische Entsprechung „diakonia“ verstehe ich deshalb hier mit Ottmar Fuchs als den „gegenseitig helfenden und befreienden Umgang miteinander, insbesondere aber mit bedürftigen, notleidenden und benachteiligten Menschen“. In einem christlichen Sinne schöpft solche Diakonie „aus der Quelle der den Menschen von Gott gegebenen unbedingten Solidarität, unerschöpflichen Versöhnung und hoffnungschenkenden Verheißung“⁸. Die Reichweite der Diakonie endet also keineswegs an den Rändern der christlichen Gemeinde oder Kirche. Ohne Not darf „der universale Anspruch der Nächstenliebe nicht beschnitten werden“⁹.

Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet eine Textstelle aus dem Evangelium nach Lukas, die im Kontext der neutestamentlichen Überlieferung kurz gedeutet wird. Anschließend wird, in einem ersten Schritt beleuchtet, inwieweit die Proexistenz Gottes und Jesu Christi auch eine zentrale Norm christlich-kirchlichen Handelns ist. In einem zweiten Schritt wird dann Diakonie als Grundfunktion und -struktur von Kirche und Gemeinde herausgearbeitet und schließlich werden in einem dritten Schritt die Ergebnisse auf das Thema „Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft“ bezogen.

1 Der Text Lukas 22,24-27 und sein Kontext

„²⁴ (Es) entstand aber auch ein Streit unter ihnen, das: (= die Frage) Wer von ihnen schein(e) zu sein (der) Größere (= Größte). ²⁵ Er aber sagte zu ihnen: Die Könige der Völker herrschen über sie, und die Macht Haben-

⁷ Lothar Coenen, Hermeneutische Überlegungen 2, in: ders. / Klaus Haacker, (Hrsg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal-Neukirchen 1997, 946f.

⁸ Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 46.

⁹ Vgl. ebd., 60.

den über sie Wohltäter werden genannt. ²⁶ Ihr aber (sollt tun) nicht so, sondern der Größere (= Größte) unter euch sei wie der Jüngere (= Jüngste) und der Führende [hegoúmenos] wie der Dienende [diakonón]! ²⁷ Wer (ist) denn größer, der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Nicht der zu Tisch Liegende? Ich aber in eurer Mitte bin wie der Dienende.“¹⁰

Zeitgeschichtlicher Hintergrund der dem Text zu Grunde liegenden Markus-Vorlage sind die Schreckensherrschaft des Nero (54-68 n.Chr.) und die grausamen römischen Christenverfolgungen ab 64 n.Chr.¹¹. „Jesus beginnt mit der Schilderung der die damalige Welt bestimmenden Machtstrukturen. Kein Lobpreis der Pax Romana, keine Rede davon, daß die Obrigkeit im Auftrag Gottes das Schwert trage oder ein Schrecken nur für die Bösen sei.“¹² Paul Hoffmann weist darauf hin, dass die hier verwendeten griechischen Verben für „herrschen“ und „Macht ausüben“ keineswegs pejorativ belegt seien – anders als dies etwa die Zürcher („knechten“, „Gewalt üben“) oder die Einheitsübersetzung („unterjochen“, „mit Gewalt die Herrschaft missbrauchen“) nahe legen. Die negativ konnotierten Übertragungen, so Hoffmann, ließen sich nicht rechtfertigen. Allerdings sei die scheinbar harmlosere Variante in Wirklichkeit die radikalere: „Die Sprüche kritisieren nämlich dann nicht nur den Mißbrauch von Herrschaftsausübung, sondern generell die Herrschaft von Menschen über Menschen.“¹³

Interessant ist nun, dass Jesus es nicht dabei bewenden lässt, diesem Zustand ein utopisches Zukunftsmodell entgegenzusetzen, in dem (erst) am Ende der Zeit durch göttliche Intervention die vorhandenen Herrschaftsstrukturen auf den Kopf gestellt werden. Er holt vielmehr diese Utopie in die Geschichte hinein; „nicht in dem Sinn, daß neue Herren die alten ablösen sollen, und so immer fort bis in alle Ewigkeit. Seine Forderung: ‚Bei euch sei es nicht so‘ zielt auf die Überwindung solcher Herrschaftsstrukturen überhaupt.“ Nicht Machtbesitz, sondern Machtverzicht lautet die Weisung. Und dies wird christologisch begründet, von Jesus her und seiner Sendung zum Dienst an den Menschen. Die Gemeinde – sowie dann auch die Kirche und ihre Einrichtungen – wird von daher als ein „Raum der Herrschaftsfreiheit“ konzipiert. Hier solle, so Hoffmann, das Neue mißbraucht und eingeübt werden¹⁴.

Der Erzähler decke eine Gefahr auf, die bereits in der Jesusbewegung lauere. „Es geht um das Problem der Macht.“ Das Ringen darum, so Hoffmann, beginne nicht erst in der Phase der Institutionalisierung, sondern schon in den Anfängen der Bewegung. Dass die Evangelien die

¹⁰ Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, übers. von Ernst Dietzfelbinger, Neuhausen/Stuttgart 41990.

¹¹ Joachim Ghilka, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband, Mk 8, 27-16, 20 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Köln/Neukirchen-Vluyn 1979, 103.

¹² Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder, in: Orientierung 68 (2004), 124-127, hier 125.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 126.

Position Jesu in dieser Frage so breit überliefert, deutet darauf hin, dass ihre Autoren die Realisierung seines Programms bereits in diesem frühen Stadium als gefährdet ansahen¹⁵.

Von der Intention Jesu her gilt für die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger jedoch ein anderes Gesetz. Wer in der Gemeinde „nach Rang und Vorsitz strebt, soll seinen Dienst“, so das Markus-Evangelium, „wie ein Diener und Sklave tun, sich nicht von Ehrgeiz, sondern von Dienstbereitschaft leiten lassen.“¹⁶ Der hier verwendete Begriff des *diakonos*, so der Neutestamentler Joachim Gnilka, sei noch keine Amtsbezeichnung, sondern beziehe sich auf die *Dienste* - in der Leitung, Verkündigung, Armenfürsorge, aber auch bei Tisch in den Gemeindeversammlungen: „Die Gemeindemitglieder und ihre Ersten haben sich durch den Dienst und die Lebenshingabe“ Jesu „bestimmen zu lassen“¹⁷. Die in der Gesellschaft geltenden Unterschiede und Hierarchien seien in der Einheit der Christusgemeinschaft damit aufgehoben (vgl. Gal 3,27f)¹⁸.

Das von Lukas in Absetzung von der Markus-Vorlage verwendete Bild vom Tischdienst (vgl. Lk 12,37) ist insofern bedeutsam, als im damaligen Kontext geringe Dienste insgesamt, auch die bei Tisch, unter der Würde des freien Mannes waren (vgl. Lk 7,44ff). Im damaligen Kontext war es selbstverständlich, dass der zu Tisch Liegende, der bedient wird, größer ist als der ihn Bedienende. „Daß ein Größerer bei Tisch diente, kam zwar vor, wurde aber als ungewöhnlich empfunden.“¹⁹ Jesus kritisiert also das Gewohnte und Gewöhnliche und stellt die geltenden Konventionen darüber, wer wem zu dienen hat, radikal in Frage.

Diakonos muss jedoch von *doulos* (Knecht, Sklave) unterschieden werden. Markus 10,43f, und im Anschluss daran auch Matthäus 20,26f, gebrauchen beide Begriffe parallel. Lukas hingegen vermeidet den Ausdruck und variiert seine Vorlage damit ein weiteres Mal. Während der *doulos* ausschließlich in seiner totalen Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber seinem Herrn gesehen wird, geht es beim *diakonos* vorwiegend um seinen Dienst zugunsten der Gemeinde und der Menschen²⁰. Die Wortgruppe um den Begriff *diakonos* ist hier also nicht nur Ausdruck gemeindlicher Funktionen, sondern „zentraler Ausdruck für die christliche

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband, Mk 8, 27-16, 20 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Köln-Neukirchen-Vluyn 1979, 103.

¹⁷ Vgl. ebd., 105.

¹⁸ Vgl. Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder“, in: Orientierung 68 (2004) 124-127, hier 126.

¹⁹ K. Heß / H. Bietenhard, Art. *δῆλον*, in: Lothar Coenen / Klaus Haacker (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal-Neukirchen 1997, 941-944, hier 941.

²⁰ Vgl. ebd., 944, sowie Alfons Weiser, Art. *δῆλον*, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 726-732, hier 726f.

Grundhaltung, die sich an Jesu Wort und Verhalten orientiert.“²¹ Stellt man die bei Lukas verwendeten Begriffe zu zwei konträren Modellen gegenüber, so ergibt sich folgendes Bild²²:

herrschendes Modell	Modell Jesu
Könige der Völker	Jesus (Ist)
Macht Habende	Jünger/-innen (Soll)
herrschen	dienen
zu Tisch Liegende	Dienende
behauptete Größe	wahre Größe

Alfons Weiser bringt die Sache auf den Punkt: „Im Gegensatz zu den normalen weltlichen Herrschaftsverhältnissen kann sich unter den Jüngern Jesu wahre Größe nur im Dienen erweisen.“²³

2 Die Proexistenz Gottes und Jesu Christi als Norm christlich-kirchlichen Handelns

Erstaunlich ist nun, dass sich nach der rabbinischen Bibelauslegung Gott selbst als ein solcher Diener bei Tisch betätigt. In einem Midrasch zum Buch Exodus heißt es: „Wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamliel und als Abraham die Leute bedient hat. Man sprach zu ihm [gemeint ist R. Sadoq (um 70); A.L.]: Wer ist das? Er antwortete: Die Sch^ekhina (Gotttheit), die stündlich Speise darreicht allen, die in die Welt kommen, nach ihrem Bedürfen und alle Lebenden sättigt mit Wohlgefallen, und nicht bloß fromme und gerechte Menschen, sondern auch gottlose, die den Götzen dienen.“²⁴ Bemerkenswert an dieser Deutung ist nicht nur, dass Gott als ein an den Bedürfnissen der Menschen orientierter Diener vorgestellt wird, sondern auch als einer, der hinsichtlich seines Dienstes keinen Unterschied macht zwischen denjenigen, die sich zu ihm bekennen, und denen, die nicht oder an einen anderen Gott glauben.

Nach dem Johannes-Evangelium handelt auch Jesus als Diener bei Tisch, indem er den Zwölfen vor dem letzten gemeinsamen Mahl den Staub von den Füßen wäscht, was damals üblicherweise eine Aufgabe von Sklaven war (Joh 13,1-20). Er durchbricht damit die eingespielten Rollenmuster von Lehrer und Schüler bzw. Herr und Knecht. Aber er gibt

²¹ Ebd., 727.

²² Hier nach Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, Übers. V. Ernst Dietzfelbinger, Neuhausen/Stuttgart 41990.

²³ Alfons Schneider, Art. δ ΛΟΓΟΝ ΕΩΣ, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 21992, 726-732, hier 730.

²⁴ Midrasch Me^ekhilta zu Exodus (Me^ekh Ex 18, 12 [67^a]), in: Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Bd. 2, München 1974 (11924), 257f.

seinen Freunden nicht nur ein Vorbild. Er verpflichtet sie vielmehr ausdrücklich darauf, einander so zu dienen, wie er sich selbst mit seinem ganzen Leben – und Sterben – als Diener betätigt hat²⁵. Dass Lukas und Paulus den Messias Jesus explizit als „Diakon“ charakterisieren (Röm 15,8), trifft demnach den Kern. Worin zeigt sich aber das diakonale Handeln Jesu konkret? Ottmar Fuchs charakterisiert es folgendermaßen: Jesus gehe leiblich und zärtlich mit den Menschen um, er heile und vergebe, er traue den Hilfsbedürftigen und Außenseitern entscheidende Impulse zu, er setze sich öffentlich für die Leidenden ein und riskiere in dieser Diakonie selbst, Außenseiter und Bedrängter zu werden²⁶. Getragen ist Jesus dabei von seiner intensiven Gottesbeziehung und seinem Glauben an das Reich Gottes als kritisches Korrektiv aller menschlichen Regime und als letztlich in seiner Vollendung von Gottes rettendem Eingreifen erhofftes Ziel der Schöpfung und Geschichte. Jesu Verkündigung des Gottesreiches ist dabei identisch mit seinem heilenden, Menschen und Welt verändernden Handeln, wie Hermann Steinkamp unterstreicht: „Reich Gottes in der spezifischen Ausprägung durch Jesu Praxis ist immer auch das Gegenmodell zu weltlichen ‚Reich‘-Vorstellungen: Die Herrschaft Gottes drückt sich darin aus, daß es nicht mehr Herrschaft von Menschen über Menschen gibt. Wo das weltliche Gesetz der Macht außer Kraft gesetzt wird, ist der Größte der, der allen dient: ein Ur-Motiv und Grundmodell von Diakonie.“²⁷

Zu den entscheidenden biblischen Aussagen über Gott gehört, dass er sich als ein befreiender und damit den Menschen, vor allem den Armen und Unterdrückten *dienender* Gott erweist. Denn die programmatische Selbstbezeichnung „JHWH“ - Ich bin, der da ist (mit dir)²⁸ - ist eng mit dem Exodusgeschehen verknüpft: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2). Auch im Neuen Testament wird Gott als Beschützer und Befreier der Unterdrückten bekannt, so in der „Zusammenfassung“ der Botschaft Jesu in den Seligpreisungen. Wenn im Lukasevangelium Jesus durch seine Option für die Armen und Zerschlagenen charakterisiert wird (Lk 4,16-22), dann ist dies gleichzeitig eine Aussage über Gott, denn der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazareth. „Seit Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, hat Gott Menschenantlitz angenommen. Die Barmherzigkeit Gottes zur Welt hat ein menschliches Gesicht bekommen in Jesus von Nazareth: Er ist die menschengewordene Barmherzigkeit und Caritas

²⁵ Vgl. Alfons Weiser, Art. δ ΛΟΓΟΝΕΥΩ, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1992, 726-732, hier 727.

²⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 31-38.

²⁷ Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg/Br. 1985, 97.

²⁸ Ex 3, 14. Vgl. Ex 34, 6 („JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue.“).

Gottes zu uns Menschen, zu unserer Welt.“²⁹ Gott, der Schöpfer und Befreier, der selbst die Liebe ist und den Menschen dient, ist für Jesus zugleich die Richtschnur: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36) Jesus fordert damit zur *Imitatio Dei* auf: „Gott selbst soll in seinem barmherzigen Tun nachgeahmt werden.“³⁰ Inhaltlich bedeutet dies nichts anderes als eine diakonische Praxis in der Nachfolge des menschengewordenen Gottes: „Gott im Menschen dienen und da ihm dienen, wo des Menschen Not und Sorge dem Menschen begegnet. Wie Gott der sorgende und aus der Not den Menschen erlösende Gott ist, so muß es im christlichen Ethos der Mensch dem Menschen werden.“³¹ Das aber heißt doch, dass der Mensch selbst in der „Nachahmung Gottes“³² die Notleidenden aus ihrem Elend erlösen, befreien soll, wie Gott ihn erlöst und befreit hat. Hierin klingt die Sinaioffenbarung an, in der auf ganz ähnliche Art die Weisungen des Dekalogs im Befreiungshandeln Gottes fundiert werden³³.

Während seiner Haft in Berlin-Tegel verfasste Dietrich Bonhoeffer 1944 den „Entwurf einer Arbeit“, die allerdings aufgrund seiner Ermordung durch die Nazis Fragment blieb. In diesem dichten Text stellt er die entscheidenden Fragen - nach Gott, nach Jesus, nach dem Menschen, nach dem christlichen Glauben und der Kirche. „Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung allen menschlichen Seins gegeben ist, darin, daß Jesus nur ‚für andere da ist‘. Das ‚Für-andere-da-sein‘ Jesu ist die Transzendenzerfahrung!“ Glaube versteht Bonhoeffer deshalb nicht als ein Für-wahr-Halten von dogmatischen Sätzen, sondern als Teilnahme an diesem Sein Jesu. „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen“. Dies sei keine echte Transzendenz. „Sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘ in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in

²⁹ Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 9.

³⁰ Heinz Schürmann, Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes, Freiburg/Basel/Wien 1961, 62.

³¹ Theodor Steinbüchel, Vom christlichen Sinn der Weihnacht, in: Schwäbische Zeitung Nr. 6 vom 22.12.1945, 1f, hier 2.

³² Ebd.

³³ Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp (Hgg.), unter Mitarbeit von Gerhard Kruij und Stefan Lunte, München 1997, 131: „Die Erfahrung des Exodus, der Befreiung Israels aus dem ‚Sklavenhäuser Ägypten‘ durch Gott, ist ein, wenn nicht der biblische Schlüssel auch zu einer christlichen Ethik des geschenkten Könnens. Dies spiegelt sich im Dekalog, dem ‚Grundgesetz‘ Israels, der ja nicht mit dem ‚Du sollst‘ beginnt, sondern mit der Erinnerung an das Befreiungshandeln Gottes an seinem Volk (vgl. Ex 20, 2; Dtn 5, 6).“

Menschengestalt! ... der ‚Mensch für andere!‘³⁴ Gott können wir nicht lieben, ohne die Nächsten zu lieben. Damit stellt sich Bonhoeffer ganz in die biblische Tradition, wie sie etwa der frühkirchliche Jakobusbrief zum Ausdruck bringt: „Der Glaube für sich allein ist tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat“ (Jak 2,17). Gott lasse sich von uns, so Bonhoeffer in einem Brief vom 14. August 1944, im Menschlichen dienen. Alles andere sei der Hybris sehr nahe³⁵.

3 Diakonie als Grundfunktion und Lebensvollzug von Gemeinde und Kirche

„Die Kirche (ist) nicht zum Herrschen geboren, sondern zum Dienen.“³⁶ Dieser Satz stammt nicht aus der Feder eines radikalen Kirchenkritikers, sondern aus der Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Welt vom 20. Oktober 1962. Die Christinnen und Christen, so heißt es darin weiter, seien allerdings noch weit davon entfernt, den Menschen zu dienen und dadurch dem Beispiel Jesu zu folgen, der nicht gekommen sei, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (Mt 20,25).

Ähnlich selbstkritisch wird im Gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort, das die christlichen Kirchen in Deutschland 1997 nach einem längeren Konsultationsprozess unter dem programmatischen Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (ZSG) veröffentlichten, das ambivalente Erscheinungsbild der Kirchen gezeichnet. Zwar seien eine hohe Sensibilität für den Dienst an der Gesellschaft und eine Fülle beeindruckender Aktivitäten zu verzeichnen. Es gebe aber auch nicht wenige Gemeinden und Christen, die in besorgniserregender Weise selbstbezogen seien und den Vorgängen in der Gesellschaft zu wenig Aufmerksamkeit schenkten (vgl. ZSG 46). Im begleitenden Pressebericht zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1997 scheint die Erkenntnis durch, dass „nicht wenige“ den Weg Jesu offensichtlich verlassen haben. Umkehr im Denken und Handeln sei darum nötig: „Es geht um eine Art neuer Bekehrung unserer Gemeinden und von uns selbst zur Diakonie. Unsere Gemeinden müssen diakonische Gemeinden sein, wo auch in Verkündigung und Gottesdienst spürbar wird, daß ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi‘ sind“ (*Gaudium et spes* 1)³⁷.

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh 111980, 191f.

³⁵ Vgl. ebd., 194.

³⁶ Herder Korrespondenz 17 (1962/63) 102. Vgl. zum Ganzen Yves M. J. Congar, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965.

³⁷ Pressebericht vom 21.2.1997, 8. Vgl. Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 29: „... in den Gemeinden (ist) sowohl in der Praxis als auch im Bewußtsein manchmal nicht genügend klar, daß es neben der eucharistischen Gegenwart Christi im Sakrament auch die Gegenwart des

Das Gemeinsame Wort unterstreicht, dass das gesellschaftliche, diakonische Engagement nicht etwa ein Anhängsel des Glaubens ist, auf das man auch verzichten könnte. Ganz im Gegenteil: Christlicher Glaube ist *nur* Glaube in der *Einheit* von Bekenntnis und Zeugnis, von Gottes- und Weltendienst, von Mystik und Politik³⁸: „Daß das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehört und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben muß, daß ‚Mystik‘, also Gottesbegegnung, und ‚Politik‘, also der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen sind - das alles ist im Konsultationsprozeß nachdrücklich hervorgetreten.“³⁹

Unter „Choral“ versteht man im katholischen Kontext vor allem den gregorianischen Gesang innerhalb der Heiligen Messe oder im Stundengebet. Nimmt man die Aufforderung hinzu, in der Liturgie auch dem „Schrei der Armen“ einen Ort zu geben, so wird deutlich, dass sich das Gemeinsame Wort hier auf Dietrich Bonhoeffer bezieht, der angesichts der christlichen Gleichgültigkeit und Tatenlosigkeit gegenüber den gewaltsamen Übergriffen gegen die jüdische Bevölkerung in Deutschland den vielzitierten Satz formulierte: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“⁴⁰ Bonhoeffer wendet sich damit gegen alle Vorstellungen einer „reinen“ Kirche im Sinne politischer Neutralität, die sich ungeachtet des herrschenden Unrechts um sie herum auf ihr vermeintlich einziges „Kerngeschäft“, die Feier der Liturgie, konzentriert. Wie Bonhoeffer macht auch das Gemeinsame Wort deutlich, dass Gottesbegegnung und Dienst an der Gesellschaft untrennbar zusammengehören.

Herrn in den Brüdern und Schwestern gibt, der uns in den Hungernden, in den Kranken und Alten, in den Behinderten, Obdachlosen und Heimatlosen anblickt. Die urkirchliche Zusammengehörigkeit von Sakrament und Armenfürsorge ist nicht mehr allgegenwärtig; sie muß sowohl in der Theologie als auch in der Praxis der Kirche wiederbelebt werden.“

³⁸ Vgl. Josef Homeyer, Einführung, in: *Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft. Konsultationsprozeß zur Vorbereitung eines Wortes der deutschen Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Dokumentation der ersten Konsultationsphase* (Dezember 1993) (Arbeitshilfen 116, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o. J., 61-69, hier 68, und Andreas Lienkamp, Systematische Einführung in die christliche Sozialethik, in: Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm (Hgg.), *Einführung in die Sozialethik* (Münsteraner Einführung in die Theologie 3), Münster 1996, 29-88, hier 30-37.

³⁹ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp (Hgg.), unter Mitarbeit von Gerhard Kruij und Stefan Lunte, München 1997, Nr. 46.

⁴⁰ Zit. nach Tiemo Rainer Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, München/Mainz 1976, 53.

Das, was Johann Baptist Metz über die Gottesrede sagt, gilt auch für die Kirche: Sie ist „nie einfach politisch unschuldig“⁴¹. Ihr Tun und Unterlassen, ihre Beteiligung und Enthaltung haben angesichts individueller und gesellschaftlicher Leid- und Unrechtserfahrungen immer auch politische Implikationen. Sie muss sich entscheiden zwischen den „Götzen der Unterdrückung und dem befreienden Gott“⁴². Sie muss ihren gesellschaftlichen Ort überdenken und sich gegebenenfalls neu positionieren. Wilfried Sack, damals erwerbslos, verweist in seiner Eingabe zum Konsultationsprozess explizit auf Bonhoeffer, der das Wort von einer „Kirche für Andere“ geprägt habe. Und er schreibt diesen Gedanken sehr treffend fort: „Heute müßte es heißen: Kirche *mit* Anderen. Die Anderen, das sind auch die Menschen, die keine Arbeit haben, die oft vereinsamen, alleine gelassen werden.“⁴³

Bonhoeffers kritische Analyse der verbürgerlichten und selbstfixierten Kirche seiner Zeit fällt so knapp wie vernichtend aus: „Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.“⁴⁴ Will die Kirche aber Kirche Jesu Christi sein, ist die indispensable Voraussetzung dafür ihre entschiedene „Teilnahme am Sein Jesu“, an seiner Proexistenz. Bonhoeffer erklärt dies zur unerlässlichen Bedingung christlicher Identität: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist (...) Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“⁴⁵

Macht die Kirche Ernst mit ihrer Option für die Armen, ihrem solidarischen Dienst an und mit den Armen, dann knüpft sie an deren „Sinn für Ungerechtigkeit“ an⁴⁶, dann betrachtet und beurteilt sie alle gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse aus der Perspektive der Ausgeschlossenen. Dazu fordern auch die christlichen Kirchen in Deutschland in ihrem Gemeinsamen Wort auf: „Alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft (muss) an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt“ (ZSG 107). Von diesem Gradmesser her erheben Kirche und Theologie zusammen mit den von Ungerechtigkeit Betroffenen sowie deren sozialprofessionellen Anwältinnen und Begleitern ihre Stimme vor allem gegen strukturelle Armut, Gewalt, Benachteiligung und Ausgren-

⁴¹ Johann Baptist Metz, Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: ders. (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche, Düsseldorf 1986, 147-157, hier 150.

⁴² Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert / Jorge V.P. Ixley / Pablo Richard / Jon Sobrino, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott (Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung 3), Münster 1984.

⁴³ Alle Eingaben zum Konsultationsprozeß mit Lesehilfen, hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bad Honnef 1996, Eingabe Nr. 4 (CD-ROM). (Hervorhebung A.L.)

⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh 1980, 191.

⁴⁵ Ebd., 193.

⁴⁶ Judith N. Shklar, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt a. M. 1997.

zung. „In der Nachfolge Jesu existiert die Kirche nicht für sich selbst, und sie darf sich auch nicht nur mit sich selbst beschäftigen. Sie hat eine Sendung für alle Menschen und alle Völker (Mt 28,19). Sie soll durch Wort und durch Tat allen Menschen die frohe und befreiende Botschaft von Gottes Gegenwart mitten in unserem Leben und in unserer Geschichte bezeugen. Ihre Botschaft vom Heil gilt dem einzelnen Menschen wie dem Zusammenleben der Menschen und der Völker. Die Kirche hat damit einen öffentlichen Auftrag und eine Verantwortung für das Ganze des Volkes und der Menschheit.“ (ZSG 100)

Noch einmal zurück zu unserem Ausgangspunkt. Nach Alfons Weiser setzt Lukas in seinem Doppelwerk folgende Akzente:

- „Das apostolische Amt wie alle Führungsämter in der Gemeinde haben Dienstcharakter. Dieser leitet sich her von Jesu Wort und Dienst. Lukas macht das deutlich, indem er den Apostolat ausdrücklich als Dienst bezeichnet (Apg 1,17.25; 6.4. u.a.), den christlichen Führungsämtern Jesu Dienst vor Augen hält (Lk 22,26f) und Gleichnisse Jesu als Mahnworte an die Führenden (12,35-38. 42-46. 47f; 17,7-10) umgestaltet. Bei dieser Umgestaltung spielt das Dienstmotiv die entscheidende Rolle⁴⁷.
- Der apostolische Dienst besteht für Lukas vor allem in der Wortverkündigung (Apg 6,4 u.a.) und ist Zeugnis (vgl. Apg 1,22; 20,24 u.a.).
- Zu den Grundfunktionen des christlichen Gemeindelebens gehört der Dienst für die Armen und Hilfsbedürftigen (Apg 6,1f; vgl. 2,42).“⁴⁸

Die hier angedeuteten Grundfunktionen bzw. Lebensvollzüge von Kirche und Gemeinde, *Martyria* (Verkündigung), *Leiturgia* (Gottesdienst), *Koinonia* (Gemeindebildung) und *Diakonia* (Dienst), werden häufig als gleichwertig dargestellt. Soweit die Theorie. Für Steinkamp ist allerdings evident, dass Diakonie in der kirchlichen Praxis nur eine inferiore Rolle spielt, dass die Behauptung der Gleichwertigkeit der Funktionen somit „kontrafaktisch, das heißt gegen eine andere, ‚schlechtere‘ Praxis“ ein Ideal hoch hält⁴⁹, dessen Realisierung noch aussteht. Mit Norbert Mette ist zudem darauf hinzuweisen, dass die vier Funktionen nicht additiv nebeneinander stehen oder abgegrenzte Bereiche kirchlichen Handelns bil-

⁴⁷ Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg/Br. u.a. 1985, 297: „Alle kirchlichen Ämter müssen in der Nachfolge und nach dem Auftrag Jesu Christi als Dienst verstanden werden. Die Mahnung Jesu ist hier völlig klar und eindeutig“. Vgl. auch *Lumen Gentium* 18.

⁴⁸ Alfons Weiser, Art. *δΙΟΚΟΝΕΙΑ*, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1992, 726-732, hier 731.

⁴⁹ Hermann Steinkamp, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*, Freiburg/Br. 1985, 13.

den. Sie bedingen und durchdringen sich vielmehr gegenseitig⁵⁰. Wir sahen, dass das Gemeinsame Wort u.a. eine enge Verknüpfung von Liturgie und Diakonie anmahnt. „Insofern die Kirche in Sendung und Verkündigung Jesu eingetreten und um seine Nachfolge bemüht ist, kann sie nur eine anderen dienende Kirche sein.“⁵¹ Ja, eine Kirche, eine Gemeinde, die ihre diakonische Grundfunktion verleugnet oder vernachlässigt, in der der „Schrei der Armen“ keinen Platz hat, hört auf, die Kirche Jesu Christi zu sein.

In der Nachfolge Jesu diakonisch zu werden, bedeutet nach Norbert Mette für die Christinnen und Christen sowie für die Kirche als Ganze ein Mehrfaches:

- „Ihr Ort ist vorrangig an der Seite der ‚Armen und Kleinen‘, zu denen sich Jesus in besonderer Weise gesandt wußte (Lk 4,18f.), weil ihnen die Vorliebe Gottes gilt; solche Diakonia ist darum zutiefst Gottesdienst.“
- Insofern alles kirchliche Tun um der Menschen und um ihres Heiles willen zu erfolgen hat, wohnt ihm grundsätzlich eine diakonische Dimension inne (Kirche für die anderen).
- Für die innerkirchliche Ordnung gilt die kritische Aufforderung des Evangeliums (Mk 10,42-45 parr.), daß die üblichen Strukturen und Mechanismen von Herrschaft in der christlichen Gemeinde keinen Platz haben; sie ist vielmehr sichtbares Zeugnis gelebter Diakonie (Apg 2,42-47).“⁵²

4 Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft: „nicht herrschend, sondern helfend und dienend“

Versucht man, das Voranstehende auf das Thema „Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft“ zu übertragen, so ergeben sich Fragen, zu deren Beantwortung hier einige Aspekte beige-steuert werden können, die letztlich aber in den Institutionen selbst beantwortet werden müssen: Wie sähe – vor dem Hintergrund der Weisung Jesu und zunächst einmal unabhängig von wirtschaftlichen Sachzwängen, aber in Anbetracht der Parusieverzögerung – ideale Führung und Leitung in solchen Institutionen heute aus? Können im ökonomischen

⁵⁰ Vgl. Norbert Mette, Art. Diakonia, in: LThK III, Freiburg/Basel/Rom/Wien ³1995, 184f, hier 184. So auch Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in: Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 16.

⁵¹ Herbert Vorgrimler, Art. Diakonia, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 2000, 128f, hier 128.

⁵² Norbert Mette, Art. Diakonia, in: LThK III, Freiburg/Basel/Rom/Wien ³1995, 184f, hier 185.

Wettbewerb stehende christliche Einrichtungen, Organisationen etc. im sozialen Feld es sich leisten, nach dem Modell Jesu zu verfahren? Wenn christliche Einrichtungen, Organisationen etc. von diesem Modell abweichen, dürfen sie sich dann noch „christlich“ nennen? Wie viel Abweichung ist zulässig? Und wenn man sich dem Modell Jesu wieder mehr annähern wollte: Welche konkreten Schritte wären nötig bzw. denkbar?

Das, was die Kirche nach außen vertritt, muss sie – will sie sich nicht der Doppelmoral schuldig machen, auch nach innen realisieren. Nicht durch Begriffe, sondern durch „Vorbild“, schreibt Bonhoeffer in seinem Entwurf, bekomme das Wort der Kirche Nachdruck und Kraft. So heißt es auch im Gemeinsamen Wort: „Die Kirchen (...) können nicht Maßstäbe des (...) Handelns formulieren und öffentlich vertreten, ohne sie auch an sich selbst und das eigene (...) Handeln anzulegen. Mit Recht wird dies als eine Frage der Glaubwürdigkeit angesehen.“ (ZSG 244) Auch bei der Frage des Herrschaftsverzichts steht die Glaubwürdigkeit ihres Bekenntnisses auf dem Spiel: „Sie kann sich nicht auf jenen Jesus berufen, der sich zum Diener aller machte, und zugleich in ihrer Verfassung die Machtstrukturen ihrer Umwelt imitieren.“⁵³ Das bedeutet, mit Jürgen Moltmann gesprochen: „Bevor die Gemeinde diakonisch am anderen wirksam wird, ist sie in sich selbst diakonische Gemeinde (...) oder sie ist nicht Gemeinde.“⁵⁴ Steinkamp macht in diesem Zusammenhang auf den immer noch uneingelösten Machtverzichts-Anspruch Jesu an die Jünger, d.h. an die Gemeinde, aufmerksam. „Wo sie im ‚Binnenraum‘ noch ‚machtförmig‘ agiert, praktiziert sie nicht nur un-echte Diakonie ‚nach innen‘, sondern produziert erst das spezifische Binnen-Außen-Gefälle, in dem dann ihre Diakonie ‚nach außen‘ wiederum unbewußter Ausdruck von ‚Macht‘ ist.“⁵⁵

Es stellt sich nun aber die Frage, ob das, was für Kirche und Gemeinde zutrifft, auch für die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft gilt. Sind auch sie Kirche? Gilt damit für sie dasselbe, was für die Kirche gilt? Die Antwort, die der Verband der Diözesen Deutschlands und die Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz in ihrer Handreichung vom 2. Februar 2004 geben, ist eindeutig: „Die sozialen Einrichtungen in katholischer Trägerschaft sind ein Wesenselement, ein integraler Bestandteil der Kirche.“⁵⁶ Da sie also selbst Kirche sind, stehen auch sie in der Nachfolge Jesu, gelten seine Weisungen unvermindert auch für sie.

⁵³ Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder“, in: Orientierung 68 (2004) 124-127, hier 126.

⁵⁴ Jürgen Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 33.

⁵⁵ Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985, 33 Anm. 13.

⁵⁶ Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und wirtschaftliche Aufsicht. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 182, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2004, 7.

Nun könnte man einwenden, dass sich die Situation seit der Zeit Jesu so sehr gewandelt hat, dass seine Forderungen neuinterpretiert und an die veränderten Umstände angepasst werden müssten. Denn inzwischen ist Hilfe eine Sache von Organisationen geworden, „die Schritt für Schritt den Charakter von Dienstleistungsunternehmen angenommen haben.“⁵⁷ Darüber hinaus beobachten die Deutschen Bischöfe die „Tendenz einer wachsenden Verrechtlichung, Rationalisierung und Professionalisierung der Hilfen“⁵⁸.

Bonhoeffer hat in diesem Zusammenhang die Gretchen-Frage aufgeworfen: Sind die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft mit ihren Strukturen, mit der Art und Weise, wie in ihnen geführt und geleitet wird, nur „ein Stück prolongierter Welt“ oder „eine Umkehrung allen menschlichen Seins“? Kopieren diese Institutionen nur die Strukturen der „Welt“, hier der (schlechten) marktwirtschaftlich-kapitalistisch orientierten und organisierten Unternehmen und Betriebe, oder erfolgt in ihnen eine Umkehrung der sonst üblichen hierarchischen Verhältnisse von Befehl und Gehorsam, von Über- und Unterordnung, von Herrschaft von Menschen über Menschen?

Als Konsequenz seiner Definition christlicher Existenz als „Dasein-für-andere“ fordert Bonhoeffer auch eine „Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung“. Auch wenn Bonhoeffer dabei vor allem das Pfarramt im Auge hat, so lässt sich dies in der Logik seines Denkens auf jede Form des Führens und Leitens in der Kirche und damit auch in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft übertragen. „Nicht herrschend, sondern helfend und dienend“ - das ist, in der Sprache Bonhoeffers, die Bedingung Jesu an die Ausübung von Führungs- und Leitungsverantwortung innerhalb von Kirche.

Das Schreiben der Deutschen Bischöfe „Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft“ aus dem Jahr 1999 befasst sich in einem recht kurzen Abschnitt unter der Überschrift „Amt und Geistesgaben in der Caritas der Kirche“ mit unserem Thema. Dabei geht es allerdings nur um das Verhältnis des Ortsbischofs zu den Getauften, zu den ehrenamtlichen und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Gemeinden und Verbänden. Dennoch wird hier Wesentliches über die adäquate Ausübung von Führungs- und Leitungsverantwortung gesagt: „... in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft kann der Bischof seiner Berufung, ‚Pater pauperum‘ (Vater der Armen) zu sein, nur angemessen nachkommen, indem er sich in den Dienst der Berufung und Charismen der vielen Getauften stellt, um mit ihnen ein Netzwerk der helfenden Hände zu knüpfen“⁵⁹. Nimmt man

⁵⁷ Ebd. 13.

⁵⁸ Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 18.

⁵⁹ Ebd., 22f.

noch die Aussage hinzu, dass wer zu Jesus Christus gehört, es nicht nötig habe, „sich durch Macht abzusichern“⁶⁰, so lassen selbst diese knappen Ausführungen ein spezifisch christliches Konzept von Führung und Leitung in der Nachfolge Jesu erkennen. Die beiden Befreiungstheologen Bernardino Leers und Antônio Moser konkretisieren dies folgendermaßen: „Macht als Dienst und als diakonale Funktion zu praktizieren, das ist die große Herausforderung für die Kirche als Institution ... Der Stil der Autoritätsausübung muß jesuanisch sein, daß heißt diakonal und voller Achtung, wie zwischen Geschwistern und nicht wie zwischen Herr und Untergebenem.“⁶¹ Autorität, griech. *exousía*, meint dabei aus Sicht der Befreiungstheologie nicht Gewalt, sondern „die Möglichkeit, die Kompetenz, die Befugnis und die schöpferische Freiheit (...), Initiativen zu ergreifen und Mittel einzusetzen, um den anderen zu dienen und ihren Bedürfnissen zu entsprechen.“⁶²

Wie sieht dies der Deutsche Caritasverband (DCV)⁶³, der sich nach eigener Aussage als soziales Dienstleistungsunternehmen in der Nachfolge Jesu der Hilfe und Solidarität mit Menschen in Not verpflichtet weiß (Präambel 2f, II,9 und IV, 22)? Wichtige Hinweise dazu enthält das 1997 beschlossene Leitbild, das Orientierung und Richtschnur für alle Gliederungen sei (Einführung 3). Das heißt, dass die Aussagen etwa zum Organisationsprofil nicht nur für den Dachverband, sondern ebenso für alle unter diesem Dach agierenden Einrichtungen Verbindlichkeit beanspruchen.

Es entspricht dem Modell Jesu, dass die Aufgaben und Zuständigkeiten zwischen dem DCV sowie seinen Gliederungen und Mitgliedsorganisationen – wie es im Leitbild heißt – nach dem Subsidiaritätsprinzip geregelt werden (III, 11). Dieses antizentralistische, die Eigenständigkeit und Besonderheit schützende Prinzip besagt bekanntlich, dass die kleinere Einheit Vorrang genießt und die jeweils größere Einheit immer dann, aber auch nur dann helfend, dienend bzw. unterstützend tätig werden muss, wenn die kleinere Einheit etwas nicht aus eigener Kraft bewerkstelligen kann (vgl. ZSG 120).

Auch das Recht auf Mitwirkung seitens der von Umstrukturierungen betroffenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Weiterentwicklung der Verbands- und Organisationsstrukturen sowie die zugesagte Stärkung und Förderung der Selbstvertretungs-, Mitwirkungs- und Entscheidungsmöglichkeiten der Mitglieder und Beschäftigten des DCV ist in diesem Sinne positiv hervorzuheben (III, 12, 14, 18). Darüber hinaus heißt es unter dem Titel „Der Deutsche Caritasverband pflegt einen partizipativen Füh-

⁶⁰ Ebd. 11.

⁶¹ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 117.

⁶² Bernardino Leers / Antônio Moser, *Moraltheologie - Engpässe und Auswege* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1989, 223.

⁶³ Leitbild des Deutschen Caritasverbandes, hrsg. v. Deutschen Caritasverband, Freiburg 1997.

rungsstil", dass der DCV seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an den ihr jeweiliges Arbeitsfeld betreffenden Ziel- und Entscheidungsfindungen beteilige, dass klare Aufgabenbeschreibungen und die Delegation von Kompetenzen und Verantwortung eigenverantwortliches Handeln ermöglichen und stärken sollen und dass der DCV die Bildung von Mitarbeitervertretungen und deren Tätigkeit fördere (III, 28-31). Und unter der Überschrift „Der Deutsche Caritasverband ist Dienstgemeinschaft" findet sich die Selbstverpflichtung von Dienstnehmern und Dienstgebern, zu einer vertrauensvollen Atmosphäre beizutragen, die sich „durch Respekt vor der Persönlichkeit des Einzelnen, durch partnerschaftliche Zusammenarbeit und durch konstruktives Austragen von Konflikten" auszeichnen müsse (III, 32, 35f).

Dies muss natürlich im Detail durchbuchstabiert werden und sich in der Praxis, vor allem im Konfliktfall bewähren. Denn zunächst einmal sind dies nicht mehr als hehre Ziele. Dass zwischen diesen und dem Ist-Zustand eine Spannung besteht, wird aber durchaus gesehen und zum Gegenstand ständiger Überprüfung gemacht (Einführung, 7). Damit Leitbilder, wie das des DCV, aber ihren Zweck erfüllen, eine Orientierung und Richtschnur zu bieten, die Identifikation des Personals mit den Zielen und Aufgaben zu erleichtern und der Öffentlichkeiten ein klares und wirklichkeitsnahes Bild zu vermitteln (Einführung, 3-5), müssen u.a. die folgenden Voraussetzungen gegeben sein (auch wenn hier nicht im Einzelnen geprüft werden kann, ob das DCV-Leitbild die genannten Bedingungen erfüllt): Möglichkeit der Beteiligung für die Betroffenen und die Öffentlichkeit; Transparenz bei der Entstehung, Formulierung und Verabschiedung; Zustimmungsfähigkeit und Akzeptanz seitens aller Betroffenen; rechtsstaatliche Verfahrensregelungen bei Verstößen; Verbindlichkeit, Durchsetzbarkeit und Sanktionierbarkeit; Übereinstimmung mit universalen ethischen Grundsätzen; Ausgleich der berechtigten Ansprüche aller Betroffenen; Ergänzung, nicht Ersatz für staatliches Recht und individuelles Ethos; Spielraum für situations- und fallspezifische Konkretion; Präsenz im Berufsalltag und regelmäßige Fortschreibung.

Anfang der 1990er Jahre hielt nach Phasen der Politisierung in den 70ern und der Psychologisierung in den 80ern der Managementgedanke Einzug in die Soziale Arbeit. Dabei ging es „vorrangig um Fragen der Zielbestimmung sowie um die möglichst effektive und effiziente Umsetzung dieser jeweils festgelegten Ziele"⁶⁴. Effektivität meint dabei die Wirksamkeit, Effizienz die Wirtschaftlichkeit. Management, vom ital. maneggiare, dt. handhaben, abgeleitet, bedeutet ursprünglich, aber auch im angelsächsischen Raum keineswegs nur die Leitung von Großunternehmen oder das entsprechende Führungspersonal, sondern „alle möglichen Verfahren der Bewerkstelligung komplexer Vorgänge". Wichtig ist: „Ma-

⁶⁴ Achim Trube, Art. Sozialmanagement, in: Fachlexikon der sozialen Arbeit, hrsg. v. Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge, Stuttgart/Köln 2002, 895f, hier 895.

nagement kann mehr oder weniger mit Macht, aber auch herrschaftsfrei erfolgen.“⁶⁵

Während Management meist mit der operativen und strategischen Leitung von Einrichtungen und Organisationen gleichgesetzt wird, umfasst Führung (Leadership) – so Gablers Wirtschafts-Lexikon – eher die Ausrichtung des Handelns von Individuen und Gruppen auf die Realisation vorgegebener Ziele. Führung beinhaltet dabei nach diesem weit verbreiteten und einflussreichen Nachschlagewerk „soziale Beziehungen der Über- und Unterordnung“⁶⁶. Auch der Beitrag „Führungseigenschaften“ ist insofern aufschlussreich, als darin ausdrücklich Dominanz, also die Haltung des Überlegenseins und Herrschen-Wollens, zu diesen Dispositionen hinzu gerechnet wird.

Friedhelm Knorr und Hans Offer nennen in ihrem Studienbuch zu den betriebswirtschaftlichen Grundlagen der Sozialen Arbeit neben dem Führen von Organisationen auch das Führen von Teams, von einzelnen Mitarbeitern sowie der eigenen Person und zeigen die Abhängigkeit des jeweiligen Führungsstils in Organisationen von den dahinter stehenden Menschenbildern auf, wobei hier die Führungsstile idealtypisch auf die zwei zentralen Typen „autoritär“ und „demokratisch“ zurückführt werden:

Menschenbild	Organisatorische Konsequenzen	Führungsstil
der Mensch ist in erster Linie durch Geld motiviert, er ist passiv und wird von der Organisation manipuliert, motiviert und kontrolliert	klassische Managementfunktionen: Planen und Kontrollieren	autoritär
der Mensch ist in erster Linie durch soziale Bedürfnisse motiviert, er wird stark durch soziale Normen und Werte seiner Umwelt gelenkt	Aufbau und Förderung von Gruppen; soziale Anerkennung der Mitarbeiter durch Manager und Gruppe; die Bedürfnisse nach Anerkennung, Zugehörigkeit und Identität müssen befriedigt werden	demokratisch - mit Teilübertragung von Verantwortung auf Einzelne und Arbeitsgruppen, z.B. Führung durch Eingriffe in Ausnahmefällen oder durch Ergebnisüberprüfung
der Mensch strebt nach Autonomie und bevorzugt Selbst-Motivation und Selbst-Kontrolle; es gibt keinen zwangsläufigen Konflikt zwischen Selbstverwirklichung und Zielen der Organisation	Manager sind Unterstützer und Förderer (nicht Motivierer und Kontrolleure); Delegation von Entscheidungen; Übergang von Amts-Autorität zu Fach-Autorität; Mitbestimmung am Arbeitsplatz	demokratisch – Management by Objectives (Führung durch Zielvereinbarung)

⁶⁵ Wolf Rainer Wendt, Sozialarbeit zwischen Moral und Management. Wie können wir fit sein für beides?, in: Marina Lewkowicz (Hrsg.), Neues Denken in der Sozialen Arbeit. Mehr Ökologie – mehr Markt – mehr Management, Freiburg 1991, 47-60, hier 53.

⁶⁶ Gablers Wirtschafts-Lexikon, Art. Führung, Bd. 3, Wiesbaden ¹³¹1994, 1218f, hier 1218.

In Anlehnung an das eben zitierte Gablers Wirtschafts-Lexikon lassen sich – etwas differenzierter - u.a. folgende Führungsstile idealtypisch benennen:

I. Autokratisch-autoritäre Führungsstile:

1. Autokratisch: „Führung in unumschränkter Selbstherrschaft, ohne Mitberücksichtigung oder Mitbeteiligung der Untergebenen“
2. Autoritär, obrigkeitlich: „Beruht auf einem Befehls- und Gehorsamverhältnis zwischen dem Führenden und den Untergebenen“.
3. Patriarchalisch: Leitbild ist die traditionelle, Gehorsam verlangende Autorität des Familienvaters. „Der Patriarch führt in dem Bewußtsein, Unmündige unter sich zu wissen, die in keiner Weise an der Führung beteiligt werden können, für die er aber auch soziale Verantwortung mitträgt“.

II. Bürokratisch-formale Führungsstile:

4. Bürokratisch: Gekennzeichnet durch Versachlichung und Aufsplitterung der Führung auf viele spezialisierte Kompetenzträger, die im Instanzenweg in mehrere Führungsebenen hierarchisch gegliedert sind. Anweisungen und Aufgabenerledigung laufen nach unpersönlichen, streng reglementierten Verfahren ab.
5. Formell: „In der formellen Organisation des Betriebes vorausgeplanter Führungsstil“. Daneben kann es informelle Führer geben, die erheblichen Einfluss erlangen können.

III. Demokratisch-kooperative Führungsstile:

6. Demokratisch: „Beteiligt die Untergebenen aktiv an Entscheidungen.“ Gemeinsam werden die Schritte zur Zielerreichung geplant. „Der Führer beteiligt sich an den Handlungen der Gruppe und fügt sich ihr ein.“
7. Kooperativ: „Die Untergebenen werden als echte Mitarbeiter behandelt. ... Wesentliches Merkmal ist, daß die Führenden einen Teil ihrer Kompetenzen an die Untergebenen abtreten“.

IV. Liberal-liberalistische Führungsstile:

8. Laisser-faire: „Läßt den Untergebenen weitgehend Verhaltensfreiheit. Der Vorgesetzte vermittelt ein bestimmtes Wissen auf Anfragen der Untergebenen hin, nimmt sonst aber nicht an deren Tätigkeiten teil. Entscheidungen bleiben einzelnen oder der Gruppe überlassen“.
9. Liberalistisch: „Die Untergebenen haben weitgehende Handlungs- und Entscheidungsfreiheit. Überzeugt vom Eigenwert des Individuums soll der einzelne frei sein vom Zwang autoritärer Führungsstile.“

V. Charismatischer Führungsstil:

10. „Durch eine als außergewöhnlich empfundenen Qualität einer Persönlichkeit zustandekommende Führung“⁶⁷.

Nicht nur die Sachgerechtigkeit der Führungsstile ist dabei zu prüfen, also etwa ihre Effektivität und Effizienz. Vielmehr müssen die einzelnen Stile auch einer ethischen Prüfung unterzogen werden, die die jeweiligen

⁶⁷ Ebd., 1222f.

voraussichtlichen Folgen und unbeabsichtigten Nebenfolgen für alle, auch für die zukünftigen Betroffenen erheben, abschätzen und bewerten muss. Der Stil mit der besten Folgenbilanz innerhalb eines konkreten Kontextes ist dann der vorzugswürdige. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass nicht nur die Folgen, sondern auch die Ziele und die dazu eingesetzten Mittel der Führung, also die *objektive Seite*, sowie die Gesinnung, Intention bzw. Motive des Führenden, d.h. die *subjektive Seite*, zu beurteilen sind. Maßstäbe sind dabei vor allem Menschenwürde und Menschenrechte, Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Freiheit, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit sowie die Option für die Armen.

Im Sinne einer kurzen, eher grundsätzlichen Bewertung ist zu sagen, dass die dargestellten *autokratisch-autoritären Führungsstile* nicht nur der Forderung Jesu widersprechen, dass der Führende werden solle wie der Dienende, sondern auch dem menschenrechtlichen Anspruch auf Selbstbestimmung und Partizipation. Einzig positiv an dem patriarchalischen Führungsstil zu bewerten ist, dass immerhin ein Bewusstsein sozialer Verantwortung für die Angehörigen des Unternehmens vorhanden scheint. Die *bürokratisch-formalen Führungsstile* erscheinen als intransparent, als zu wenig flexibel und durchlässig und damit als weder menschen- noch sachgerecht. Die *liberal-liberalistische Führungsstile* nehmen die Freiheit und Selbstbestimmung sehr ernst, erscheinen aber in der Laissez-faire-Variante als zu wenig interessiert am Anderen und dessen Handeln. Die in den *demokratisch-kooperativen Führungsstilen* aufscheinenden demokratischen Prinzipien der Teilung von Macht und der Mündigkeit des Subjekts sind aus menschenrechtlicher Sicht unhintergebar. Nur damit kombiniert wäre ein *charismatischer Führungsstil* akzeptabel, der ansonsten in der Gefahr stünde, zu einem autokratisch-autoritären Stil zu mutieren. Am ehesten entspräche deshalb von den hier präsentierten Typen eine Kombination von liberal(istisch)em, demokratisch-kooperativem und charismatischem Führungsstil dem Leitbild Jesu, auch wenn gegen die obigen Kurzdefinitionen kritisch einzuwenden ist, dass in ihnen nach wie vor in Kategorien der Über- und Unterordnung gedacht wird und die Dienstfunktion der „Führenden“ nicht hinreichend zum Ausdruck kommt.

Gar nicht im Blick ist in dieser Aufstellung, dass zwischen Führung und „Führer“ durchaus unterschieden werden kann. So müssen die Führungsaufgaben keineswegs von immer denselben Personen und ebenso wenig von Einzelnen wahrgenommen werden. Jenseits aller Hierarchisierungen – und damit näher an der Botschaft Jesu – hieße Führen dann:

- „Gegebene Kräfte und Ressourcen auf klar umschriebene Ziele hin bündeln, organisieren und dadurch wirkungsvoll einsetzen.
- Die an einer Aufgabe beteiligten Menschen dafür gewinnen, ihre persönlichen Fähigkeiten in den Dienst einer gemeinsamen Aufgabe zu stellen.

- Dies alles auch sich selbst gegenüber befolgen.“⁶⁸

Was vor diesem Hintergrund ein demokratisch-kooperativer Führungsstil dann im einzelnen bedeuten kann, macht die folgende Gegenüberstellung deutlich, die im Bistum Würzburg entstanden ist⁶⁹:

mehr

sich auf die Menschen konzentrieren
 Vertrauensklima schaffen
 inspirieren
 überzeugen
 für den Erfolg anderer sorgen
 Entscheidungsprozesse organisieren
 vorgehen
 Initiativen begünstigen
 für Selbstorganisation und Selbstkontrolle sorgen
 kommunizieren

als

sich auf die Geschäftsabläufe konzentrieren
 Revision und Kontrolle stärken
 disziplinieren
 anweisen
 für den eigenen Erfolg sorgen
 selbst entscheiden
 antreiben
 Einhalten von Regeln, überwachen
 Richtlinien und Organisationsanweisungen geben
 informieren

Zu den Schlüsselqualifikationen für Personen, die in Kirche Führungsaufgaben wahrnehmen, gehören nicht nur Sachverstand, Über- und Weitblick oder Ordnungssinn. In dem eben zitierten Dokument aus der Würzburger Diözese werden darüber hinaus genannt: spirituell-ethische Grundhaltungen wie Glaube und Vertrauen; Echtheit, Offenheit, Glaubwürdigkeit, Treue zum Evangelium; selbstkritische Reflexion des eigenen Führungsverhaltens; Bereitschaft, sich persönlich weiterzuentwickeln; Kritikfähigkeit im aktiven und passiven Sinn, d.h. Fähigkeit, konstruktive Kritik zu üben, und Fähigkeit, Kritik anzunehmen; Konfliktfähigkeit; Rollensicherheit, d.h. vor allem auch reifer Umgang mit den Spannungsfeldern Macht - Ohnmacht, Mann - Frau, Konkurrenz und Loyalität⁷⁰. Weitere Schlüsselqualifikationen wären m.E. – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Verantwortungs- und Zukunftsfähigkeit, ein Sinn für (Un-)Gerechtigkeit, Zivilcourage, ein Gespür für die eigenen Grenzen und die Ressourcen der Anderen, Verbindlichkeit, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Empathie, Wertschätzung, Barmherzigkeit, Rücksicht und Respekt.

Nicht zuletzt

Nicht zuletzt geht es darum, dass die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft - als Teil der Kirche und ihrer Caritas - „auch in Zukunft und

⁶⁸ Paula Lotmar / Edmond Tondeur, Führen in sozialen Organisationen. Ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart/Wien 1994, 11.

⁶⁹ Verwirklichung Kooperativer Pastoral in der Diözese Würzburg, hrsg. v. Generalvikariat der Diözese Würzburg, Würzburg 2003, 15.

⁷⁰ Ebd.

unter veränderten gesellschaftlichen, sozialpolitischen und ökonomischen Rahmenbedingungen ihrem Auftrag gerecht werden" können: „Zeugnis zu sein für Gottes barmherzige Hinwendung zur Welt und zum Menschen,“⁷¹ und zwar auch in der Art und Weise, wie in ihren Einrichtungen Führung und Leitung ausgeübt werden.

Die Würzburger Synode (1971-1975), das kleine westdeutsche „Konzil“, benennt in ihrem Beschluss „Unsere Hoffnung“ einen klaren Prüfstein christlicher Identität, der auch im Blick auf das Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft große Relevanz besitzt: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie; sie allein kennzeichnet den Weg zur Erneuerung der Kirche. Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien. Nachfolge genügt.“⁷² Nicht im Lippenbekenntnis, sondern nur in der Nachfolge des dienenden Jesus Christus sind die Glaubenden, die Gemeinden und die Kirche, aber auch die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft – als Kirche – mit ihm verbunden: „Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach“ (Joh 12,26) Nur ein in der Nachfolge praktisch werdender Glaube ist wirklich Glaube („Orthodoxie“).

Die mühsame Suche nach dem spezifisch Christlichen, nach der christlichen Identität kann somit beendet werden: Nachfolge genügt. Das heißt in unserem Zusammenhang, dass auch das Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen – sei es aus christlicher Hand, sei es in kirchlicher Trägerschaft – nichts anderes zu tun hat, als in die Nachfolge des Diakons und Messias Jesus einzutreten. Aller Herrschaftsattribute entkleidet können dann *Macht* – im Sinne von Können, Fähigkeit, Möglichkeit und Kraft – sowie *Führen und Leiten* im Sinne einer „methodisch verfeinerten Komplexitätsbewältigung“⁷³ auch im Rahmen sozialer Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft durchaus positiv gewertet und zugunsten der Menschen sowie für ethisch legitimierte Ziele ohne „schlechtes Gewissen“ eingesetzt werden.

⁷¹ Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und wirtschaftliche Aufsicht. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 182, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2004, 6.

⁷² Beschluss *Unsere Hoffnung*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1976, 103.

⁷³ Paula Lotmar / Edmond Tondeur, *Führen in sozialen Organisationen*. Ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart/Wien 1994, 26.

1 Drei Beispiele

Ich beginne – die Vorrede folgt später – sofort mit drei Beispielen. Das erste Beispiel verdanke ich einem befreundeten Analytiker. Es ist die Beschreibung, die er mir von dem Beginn seiner Therapiesitzungen gegeben hat. Genauer: Er hat mir beschrieben, wie er seine Klienten und Klientinnen empfängt.

Der Empfang

Es schellt. Ein Klient kommt. Er öffnet die Wohnungstür und begrüßt den Klienten. Namentlich spricht er ihn dabei nicht an. Im Treppenhaus könnten Nachbarn sein und den Namen aufschnappen. Er lässt den Klienten in den kleinen Flur seiner Wohnung eintreten. Je nachdem wartet er, bis dieser an der Garderobe Jacke oder Mantel abgelegt hat. Dann öffnet er die Tür zu seinem Arbeitszimmer. Der Klient tritt ein, er selbst folgt und schließt die Tür. Gesprochen wird dabei nicht. Der Klient nimmt seinen Platz ein, der ihm in der ersten Sitzung zugewiesen worden war. Daraufhin setzt sich auch der Therapeut.

Das sei ein festes Ritual, erläutert er. Eine Abweichung davon durch den Klienten würde er sich sofort verbitten. „Ich bin es, der die Tür öffnet; ich bin es, der hereinlässt. Der Klient kommt zu mir und nicht ich zu ihm.“ „In der Therapie“, sagt er schließlich, „geschieht so viel zwischen dem Klienten und mir. Da muss er wissen, von Anfang an: Wir sind nicht befreundet und werden es nie sein.“

Der erste Eindruck

Szenenwechsel: „Der erste Eindruck, den die Studierenden von Ihnen gewinnen“, sagt Adi Winteler, Leiter des hochschuldidaktischen Zentrums München, „ist Ihre äußere Erscheinung.“¹ In den meisten Fakultäten gebe es keine, auch keine unausgesprochene Kleiderordnung mehr. Nichtsdestoweniger würden Studierende darauf achten, wie die Dozenten und Dozentinnen gekleidet seien, und eine allzu saloppe Kleidung würde zwei Botschaften transportieren. Zum einen: *Ich bin ja gar nicht so weit entfernt von euch.* Zum anderen aber: *Wie ich vor euch erscheine, ist mir egal;* und er fährt fort: „Der zweite Punkt ist der kritische, denn er hat etwas mit der Wertschätzung der Studierenden zu tun, die vor Ihnen sitzen.“

¹ Adi Winteler, *Professionell lehren und lernen*, Darmstadt 2004, 91f.

Die Rettungstat

Drittes und letztes Beispiel: Dr. Gertrud Luckner, geboren im Jahr 1900 in Liverpool, gestorben 1995 in Freiburg im Breisgau.² Von Beruf war Gertrud Luckner Volkswirtschaftlerin, gearbeitet hat sie viele Jahre in der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg. Sie war Konvertitin, sie war Pazifistin, sie war treibende Kraft des christlich-jüdischen Dialogs, und sie war eine „Gerechte unter den Völkern“. Mit diesem Titel hat der Staat Israel sie geehrt für ihren Einsatz für jüdische Menschen zwischen 1933 und 1943.

Was hat sie getan? Zunächst einmal nichts anderes als zuvor. Sie hielt die Verbindung mit ihren jüdischen Bekannten aufrecht; und als diese den Stern tragen mussten, begleitete sie diese außer Haus. Es sei eine Hilfe gewesen „von Person zu Person“, sagte sie später.³ Von Person zu Person hat sie dann sukzessive ein weites Netz materieller Unterstützung aufgebaut und war bei der Flucht jüdischer Menschen aus Deutschland behilflich – bis sie 1943 verhaftet und ins Konzentrationslager Ravensbrück verbracht wurde.

Sie selbst sagte von sich: „[I]ch finde, dass ich gar nichts Besonderes gemacht habe.“ „Man hilft, wo man helfen kann.“ „Kein anderer hatte die Kontakte, ich musste meine Pflicht tun.“⁴

Dreimal ein Beginn. Die kleine Überlegung über das Beginnen, die ich Ihnen vorlegen möchte, nimmt ihren Ausgang von diesen drei Beispielen in ihrer Unterschiedlichkeit. Im ersten Beispiel: ein fest umrissener, klar strukturierter Anfang. Im zweiten wird das Beginnen fraglich und prekär, aber es ist etwas durchaus Nebensächliches, an dem sich das zeigt. Und im dritten Beispiel: Ja, wo war da eigentlich der Beginn?

2 Sinnggebung – oder: „Wie es beginnt, damit etwas beginnt“

Menschliche Praxis und also auch pastorale und religionspädagogische Praxis setzt sich zusammen aus vielen einzelnen Handlungen und Interaktionen, die irgendwann und irgendwo ihren Anfang nehmen, die beginnen bzw. begonnen werden. Das mag trivial sein, banal ist es nicht. Das Beispiel des Analytikers zeigt es. Denn es beginnt zwar nicht immer derart kontrolliert und reflektiert wie in diesem Fall. Doch was in der formellen und ritualisierten Weise, wie der Therapeut seine Klientinnen und Klienten empfängt, passiert, das geschieht auch woanders; und an dem, was da

² Vgl. Hans-Josef Wollasch, Gertrud Luckner (1900–1995), in: Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher (Hgg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern IX, Münster 1999, 261–275, Jana Leichsenring, Art. Luckner, Gertrud, in: BBKL XXIII (2004), 928–933 = http://www.bautz.de/bbkl/l/luckner_g.shtml (29.7.2005).

³ Vgl. das Selbstzeugnis Luckners auf den Seiten des Simon Wiesenthal Centers: <http://motlc.learningcenter.wiesenthal.org/text/x00/xm0075.html> (29.7.2005).

⁴ Zit. n. http://www.denktag.de/denktag2002/denktag2002/34_GertrudLuckner/ (29.7.2005).

geschieht, entscheidet sich, ob etwas beginnt, was dann beginnt und auch wie es weiter geht.

Abhebung

Im Beispiel des Analytikers sind es einige wenige Gesten, die darüber entscheiden. Zunächst: kein Smalltalk! Während der Minute vielleicht im Flur und bei den wenigen Schritten ins Arbeitszimmer wird nicht gesprochen. Keine Floskeln über das Wetter und erst recht keine Bemerkungen zum neuen Haarschnitt. Und dann dieses Spiel mit der Tür: Der Therapeut öffnet sie, lässt den Vortritt und schließt sie hinter sich.

Kleine Gesten, aber sie definieren die Situation. Sie sagen: Dies ist keine nette Verabredung sondern eine *Therapiesitzung*; und gesprochen wird *in* der Sitzung, denn der Sinn dieser Zusammenkunft ist das *therapeutische* Gespräch; und weil vom Klienten darin alles, aber auch alles zur Sprache gebracht werden darf, setzt der Therapeut einen Rahmen, schließt er diesen auch gefährlichen Vorgang ein in den Raum der *Therapie*. Kurz: Therapie ist der *Sinn* dieser Zusammenkunft. Das strenge Ritual des Empfangs hebt die Interaktion von anderen ab, lässt sie anheben, indem es ihr eine Ausrichtung verleiht, einen Sinn gibt; und ohne eine derartige Abhebung beginnt nichts.

Ein Beginn muss nicht so klar und fest strukturiert sein wie im angeführten Beispiel – wenn wir auch in vielen Anfangssituationen, nicht nur in der Liturgie, vergleichbare Eröffnungsrituale finden. Oft bleibt der Sinn anders als beim analytischen Setting zunächst in einer gewissen Schwebelage und sind spätere Korrekturen und Veränderungen nicht derart ausgeschlossen. Sonst könnte nichts wirklich Neues beginnen. Nicht selten ist zudem die Ausrichtung, die ein Gespräch oder ein Zusammenwirken erhalten, erst das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen den Beteiligten. Das ist zum Beispiel am Beginn von Telefongesprächen der Fall. Durch eine Sequenz von Fragen und Antworten tasten wir ab, bin ich mit der richtigen Person verbunden bzw. wer ruft mich da an, kann ich mein Anliegen anbringen oder was will mein Gegenüber usw.⁵ Trotzdem, was in der Weise, wie der Therapeut seine Klientinnen und Klienten empfängt, passiert, das geschieht auch woanders, nämlich Sinngebung.

Sinn meint hier allerdings nicht jenen Sinn, von dem im gehobenen Ton gesprochen wird, weil er unserem Tun und Lassen einen irgendwie verlässlichen Grund oder einen sog. „tieferen Sinn“ verleiht. Sinn meint zunächst nur die Weise, wie etwas gesehen und gemeint, wie es genommen und behandelt wird. Insofern heißt Sinngebung *erstens*: Indem ein Handeln bzw. ein Handlungskomplex einen bestimmten Sinn erhält, entsteht er überhaupt erst als *dieser* Handlungskomplex. Diese Sinngebung ist aber *zweitens* wirklich eine Sinngebung. Der Sinn, der den Handlungs-

⁵ Vgl. Rainer Rath, Über das A und O des Telefonierens, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 25 (1995), H. 99, 9–35.

zusammenhang stiftet, wird selbst handelnd gestiftet, und zwar *drittens*, indem das eine zugelassen und das andere ausgeschlossen wird.

Auch in der Therapie ist nicht schlechthin alles möglich. Die berühmte Abstinenzregel, die das Ausagieren der Übertragungsliebe verbietet, lässt *als* Gespräch alles, doch nicht alles *im* Gespräch zu. So bekommt der kleine Flur in der Wohnung des Therapeuten gleichsam den Charakter einer Schleuse. Das Empfangsritual ist ein Filter, eine Membran, die nur Bestimmtes hindurchlässt.

Tragweite

Damit fördert das kleine Beispiel aber nicht nur zutage, was in Anfangssituationen passiert, sondern auch welche Tragweite sie haben bzw. welche eminente Bedeutung ihnen in der Praxis zukommt. Natürlich wird nicht immer und überall dasselbe ausgefiltert. Gleichwohl wird in Anfangssituationen gefiltert, und stets kann dabei zu viel draußen gehalten und zu wenig einbezogen oder umgekehrt zu wenig ausgeschlossen und zu viel zugelassen werden.

Wird zu viel, und d. h. immer wieder auch: werden zu viele ausgeschlossen, dann mag z. B. die Beratung in dem kleinen Kreis, der zusammengerufen wurde, rasch vonstatten gehen und schnell zu einem Ergebnis kommen. Aber das Ergebnis ist dann unter Umständen auch von geringer Lösungskraft und kurzer Lebensdauer. Der kleine Kreis hat zu wenige Aspekte berücksichtigt. Er hat nicht um die Situationen der Betroffenen gewusst. Er hat zumal zu viele *nicht* repräsentiert, an deren Zustimmung die effektive Umsetzung der Beschlüsse hängt.

Wird umgekehrt zu wenig ausgeschlossen, dann droht der Handlungszusammenhang über kurz oder lang zu kollabieren, das Arbeiten bleibt ineffektiv, oder das Unternehmen kommt erst gar nicht wirklich in Gang. – Beispiel: Wo alle Verhaltensweisen des Pausenhofes im Klassenzimmer zulässig wären, könnte der Unterricht noch nicht einmal wirklich anfangen.

In Lernsituationen kommt der Gestaltung des Anfangs überhaupt eine hohe Bedeutung zu. Der Schultag ist zu beginnen, die thematische Unterrichtseinheit ist zu beginnen, jede einzelne Schulstunde ist zu beginnen; und stets stellt sich die Frage, wie das eine einbezogen und das andere herausgehalten werden kann. So haben Unterrichtseinstiege denn auch die Funktion, Schülerinnen und Schüler in die Lage zu versetzen, sich lösen zu können von dem, was dem Unterricht voraus liegt: emotionale Blockaden, motorische Unruhe, vorurteilshafte Sichtweisen. Unterrichtseinstiege haben freilich nicht minder die Aufgabe, Entscheidendes in die Situation hineinzuholen. Denn knüpfte der Unterricht nicht am Vorwissen an, käme ein Lernprozess nicht zustande. Würden die vorhande-

nen Erfahrungen der Schülerinnen und Schülern nicht ernst genommen, sie könnten keine eigene Fragehaltung aufbauen.⁶

Weil aber Praxisfelder einen Zeitraum darstellen, in den immer mehr hindrängt, als darin Zeit und Platz findet, ist der Beginn stets auch strittig und konfliktiv.

3 Andrang der Erwartungen – oder: „Dass du mich segnest“

Der Rat des Hochschuldidaktikers war, die äußere Erscheinung, die Frage der Kleidung nicht zu unterschätzen. Ein höchstwahrscheinlich strittiges Beispiel! Ein Beispiel, zu dem ganz unterschiedliche Meinungen bestehen werden – aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen, da hier die Bewertungen auseinander gehen, und weil es Geschmackssache ist. Was ist eine allzu „saloppe“ Kleidung? Was ist die passende oder unpassende Kleidung für eine Lehrveranstaltung oder am Krankenbett und beim Kondolenzbesuch? Und welche Bedeutung kommt Kleidung überhaupt zu?

Doch das Beispiel kann gar nicht strittig (und gar nicht nebensächlich) genug sein, um eines zu zeigen: In Anfangssituationen treffen unterschiedliche Einschätzungen und Einstellungen, unterschiedliche Interessen und Bedürfnisse aufeinander; und sie treffen aufeinander in der Form von Erwartungen aneinander.

Ambivalenz

So vielfältig die Anfänge sind: Nicht alles beginnt mit einer Papstkrönungsmesse. Der erste Arbeitstag einer frisch examinierten Hebamme an ihrer ersten Stelle sieht anders aus. Doch ob Berufsbeginn oder Studienbeginn, ob Einschulung oder Renteneintritt: Anfangssituationen sind Schwellensituationen, und „die Schwelle ist der Platz der Erwartung“.⁷

Deshalb ist auch – nach dem wohl bekanntesten deutschen Sprichwort zum Beginnen – aller Anfang schwer. Warum? Gewiss, weil so vieles unbekannt und unvertraut ist. Es fehlt die Gewöhnung und deshalb die Sicherheit, die damit einhergeht. Andererseits, wo sich dieser oder jener Raum in Universität und Fakultät befindet, ist schnell herausgefunden. Neben jeder Tür ist ein Schild; und darauf steht die Raumnummer und steht je nachdem der Name der Person, die ich dort antreffe. Aber was mich dort *erwartet*, das weiß ich zunächst nicht, und zumal was die Personen, die ich dort antreffe, von *mir* erwarten, das steht ihnen nicht auf der Stirn geschrieben; und das beunruhigt und beängstigt.

⁶ Vgl. Johannes Greving / Liane Paradies, Unterrichts-Einstiege. Ein Studien- und Praxisbuch, Berlin 1996.

⁷ Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, VII. Buch, 9. Kapitel (Lehrbrief).

Zwar sind wir nie ohne jegliche Orientierung. Völlig hilflos sind wir im Normalfall nicht. Wir besitzen ein Repertoire von teils allgemeinen Verhaltensmustern, teils persönlich ausgebildeten Verfahrensweisen, auf fremde Personen zuzugehen oder ein Gespräch, dessen Charakter und Ziel unklar ist, zu beginnen. Doch die Annahmen und Voraussetzungen, die solche Handlungsmuster beinhalten, stellen nicht weniger Erwartungen dar, die in die Situation eingehen. Auch dafür ist die Überlegung des Hochschuldidaktikers ein Beispiel: Ich hege immer auch Mutmaßungen über das, was andere von mir erwarten. Ja, ich stelle sogar Vermutungen darüber an, was andere erwarten, dass ich erwarte usw. usf. So wird es heikel.⁸

Eine Funktion von Professionalität, ob in der Pastoral oder in Bildung und Erziehung, ist deshalb, die Unwägbarkeit durch methodische Vorgehensweise zu verringern. Die simpelste, auch fundamentale Weise ist, Erwartungen abzuklären. Mutmaßungen durch Maßnahmen der Aufklärung und Vereinbarung zu ersetzen. Hierzu gehören z. B. Leitbildprozesse. Leitbildprozesse von Einrichtungen, Verbänden oder Gemeinden bearbeiten dieses Problem, indem sie Erwartungen nach innen und außen transparent machen. Leitbildprozesse können so auch – wenn sie nicht mit Werbe- oder Disziplinierungsmaßnahmen verwechselt werden – Überforderungen abbauen.

Doch das Abklären von Erwartungen hat seine Grenzen und Ränder. Denn würden zu Beginn die Möglichkeiten gefiltert und normalisiert bis zur Langeweile, ja bekämen wir überhaupt die Erwartungen jemals in den Griff – zusammen mit den Unsicherheiten und Ängsten ginge auch das Erwarten verloren. Das Nicht-Wissen austreibend, würden wir uns auch dessen berauben, was Beginnen schön sein lässt: dass noch etwas zu erwarten ist, etwas aussteht.

Veränderung

Der Beginn als Schwellensituation und Platz der Erwartung lässt sich nicht auf einen Begriff bringen. Er ist überdeterminiert. Er ist „Metapher“, Übergang, ein Übergang, der mir zugefügt wird und sich an mir vollzieht, und er braucht Metaphern. Deshalb möchte ich an eine alttestamentliche Erzählung erinnern, die den Beginn so ins Bild bringt, dass die Spannungen gerade nicht verharmlost und aufgelöst werden.

Die Erzählung nach allen Regeln exegetischer Kunst auszulegen, ist mir natürlich weder hier noch überhaupt möglich. Aber – unterstützt und unterrichtet von der Exegese⁹ – wird die Praktische Theologie es andererseits auch nicht unterlassen können und dürfen, sich die eigenen Ge-

⁸ Vgl. Ronald D. Laing, Knoten, Reinbek 1980.

⁹ Vgl. Horst Dietrich Preuß, Exegetische Anmerkungen zu Genesis 32, 23–33, in: Herbert Falken, Jakobskampf, Erlangen 1987, 25–30.

genstände vom biblischen Zeugnis deuten zu lassen, und zwar hier durch die Erzählung vom Kampf Jakobs am Jabbok im 32. Kapitel des Buches Genesis:

Nach langer Zeit in der Fremde kehrt Jakob wieder heim. Alle Brücken zurück sind abgerissen. Doch vor sich hat er seinen Bruder Esau, den er einst betrogen, dem er zum Preis eines Linsengerichtes das Erstgeburtsrecht abgeluchst hatte. Nun kommt er als reicher Mann zurück, mit Frauen, Kindern und mächtigen Viehherden – und hat Angst. Er trifft Vorsichtsmaßnahmen. Er schickt eine Gesandtschaft vor sich her, die Esau mit Geschenken friedlich stimmen soll. Er teilt seine Leute und seine Herden auf, damit, wenn Esau sich doch rächen will und wenn er über den einen Teil herfällt und ihn niedermacht, der andere entkommen kann. Jakob ruft zu Gott und erinnert diesen an seine Segensverheißung. Schließlich lässt er seine Familie den Jabbok, den Fluss, der ihn noch von Esau trennt, überqueren, bleibt aber selbst zurück – und es ist Nacht.

„Als nur noch er allein zurückgeblieben war, rang mit ihm ein Mann, bis die Morgenröte aufstieg. Als der Mann sah, daß er ihm nicht beikommen konnte, schlug er ihn aufs Hüftgelenk. Jakobs Hüftgelenk renkte sich aus, als er mit ihm rang. Der Mann sagte: Laß mich los; denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest. Jener fragte: Wie heißt du? – Jakob, antwortete er. Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen. Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! – Jener entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort.“ (Gen 32,25–30)

Die Situation des Beginns ist bedrohlich, und auch hier ist es die bange Erwartung, wie der andere, Esau, sich ihm, Jakob, gegenüber verhalten wird, die Angst einflößt. Es kommt zu einer Auseinandersetzung, jedoch nicht mit Esau, sondern mit einem Fremden. Jakob verliert den Kampf nicht, kann jedoch seinen Gegner ebenso wenig überwinden. Will ihn aber auch nicht lassen. Denn er will den Segen.

Was die Schwellensituation auszeichnet, was ihr ein so großes existenzielles Gewicht gibt und was denn auch zu einem derart verbissenen Ringen auf der Schwelle führen kann, ist ja vielleicht dieser Wunsch, gesegnet zu werden: Sag, dass es gut ist und gut wird. Doch die Erzählung der Genesis verwehrt die glatte Auflösung: Selbst wo diese Erwartung erfüllt wird, wird sie anders erfüllt. Als ein Anderer, als er gewesen ist, hinkt Jakob in die Zukunft.¹⁰

¹⁰ Vgl. Richard Riess, *Im Schatten jener Nacht*, a.a.O., 31–39.

4 Ermöglichte Möglichkeit – oder: „Damit anders gehandelt wird“

Gertrud Luckners Einsatz für jüdische Menschen in der Zeit der Verfolgung hier als Beispiel anzuführen, habe ich lange gezögert. Denn die Gefahr, so einem kleinen Gedanken Gewicht und Dignität verleihen zu wollen, ist gegeben. Trotzdem, um welchen anderen Beginn sollte es Pastoraltheologie und Religionspädagogik denn gehen als um den Beginn eines Handelns, das Leben fördert und schützt und rettet – heute!?! Deshalb ist zu fragen, wie denn ein solches Handeln beginnt und wie solcher Beginn zumindest ermöglicht werden kann.

Genau dazu legt Gertrud Luckner allerdings eine Spur, und zwar in ihren spärlichen, lakonischen Selbstaussagen: „[I]ch finde, dass ich gar nichts Besonderes gemacht habe.“ „Kein anderer hatte die Kontakte, ich musste meine Pflicht tun.“ „Man hilft, wo man helfen kann.“ Mit diesen Äußerungen legt Gertrud Luckner eine Spur. Denn sie sind nicht das, als was sie erscheinen könnten: Bescheidenheitsfloskeln; und so sehr sie mit solchen Bemerkungen versucht haben mag, ihre Verdienste herunterspielen, darin erschöpft es sich nicht.

Widerstand

„Man hilft, wo man helfen kann.“ Das ist keine Platitüde, sondern Widerspruch. Das ist fortgesetzter Widerstand. Es ist ihr nach 1945 fortgesetzter Widerstand.

Gertrud Luckner widersetzt sich damit nämlich der Einschätzung, dass ihr Handeln außergewöhnlich gewesen sei. Sie muss sich gegen Belobigung wehren. So lange sie sich nämlich zum glücklichen Sonderfall bzw. zur moralischen Ausnahmeerscheinung stilisieren lässt, wird in der Rückschau nochmals legitimiert, dass so wenige gehandelt haben, wie sie, Gertrud Luckner, gehandelt hat. Das Wort: „Man hilft, wo man helfen kann“, ist weder leere Floskel noch Beschwichtigung, sondern die Beschreibung, wie ein außergewöhnlich erscheinendes Handeln begonnen hat, nämlich indem es nicht außergewöhnlich war, sondern selbstverständlich, alternativlos – für sie, Gertrud Luckner. Denn: „Man hilft, wo man helfen kann.“

So lange es außergewöhnlich ist, jemandem beizustehen, wenn es Nachteile eintragen kann, so lange ist es auch unwahrscheinlich. Ein ethischer bzw. moraltheologischer Diskurs wird sich mit dieser Formel nicht begnügen können, dem praktisch-theologischen aber gibt sie die entscheidende Vorzeichnung der Fragestellung, die da lautet: Wie kann solidarischem Handeln das Außergewöhnliche und Unwahrscheinliche genommen werden?

Gertrud Luckners Antwort darauf lautet: durch Kontakt. „Kein anderer hatte die Kontakte ...“ Es ist der Kontakt, der zugleich ermöglicht und

verpflichtet. Es waren die Kontakte, die schon bestanden, es war die vor 1933 gewachsene Verbundenheit, die aus wirklicher Kenntnis, aus freundschaftlichem Umgang und aus der Erfahrung der Bereicherung resultierte, die Gertrud Luckner 1933 so in Pflicht nahm, dass es für sie keine Alternative gab.

Damit sind natürlich nicht schon alle Fragen beseitigt, ja, hier fängt das Geschäft von Pastoraltheologie und Religionspädagogik recht eigentlich erst an. Compassion-Projekt, Beziehungsdidaktik, Diakonisierung der Gemeinde und Gemeindewerdung der Diakonie – das sind Stichworte für die Aufgaben, die sich hier stellen. Es sind auch noch nicht alle nötigen Gesichtspunkte benannt. Denn die Dimensionen des Institutionellen und des Rechts sind ebenfalls Wege, dem solidarischen Handeln das Außergewöhnliche zu nehmen.

Geheimnis

Eines aber werden wir vom Beispiel Luckners in alle praktisch-theologischen Unternehmungen hinein mitnehmen können und müssen: Der Beginn liegt immer auch schon zurück. In unserem vielfältigen Beginnen holen wir stets auch ein, was *wir* schon begonnen haben, holt aber auch *uns* ein, was schon begonnen hat.

Gertrud Luckner stellt mit ihren Äußerungen keine Ausnahme dar. In den Selbstzeugnissen von Menschen, die Andere nicht im Stich gelassen, sondern gerettet, oder sie nicht klein gehalten sondern gefördert haben, ist nicht selten eine derartige Beteuerung zu finden: Sie hätten gar nicht anders handeln können. Dieses Nicht-anders-handeln-Können, diese Passivität, die hier auftaucht, bedeutet natürlich keinen Zwang im landläufigen Sinne. Es besagt zunächst einmal nur: Das, was geschehen ist, kann nicht restlos auf im Einzelnen registrierbare Entscheidungen zurückgeführt werden. Aber es ist andererseits nicht allein die Unmöglichkeit, selbst einen einzigen Lebenslauf bis in alle Winkel und Winkelzüge seiner Geschichte zu durchleuchten, auf die wir hier stoßen.

„Man hilft, wo man helfen kann!“ Die Wahrheit dieses Satzes liegt auch darin, dass er dem allerpersönlichsten Einsatz eine gewisse Anonymität zurückerstattet, weil vielleicht nicht anders zum Ausdruck gebracht werden kann: Der Beginn der Tat, und zwar wirklich der Tat dieses Menschen Gertrud Luckner liegt nicht nur faktisch im Dunkeln. Der Beginn ist entzogen und bleibt entzogen, weil er sich entzieht – anders gesagt: weil er Geheimnis ist. Und zumindest im Sinne einer Grenzbeobachtung muss Praktische Theologie bis hierhin vorgehen, damit sie weiß, wovon sie spricht.

5 Nachgetragene Vorrede

Ich hatte gesagt: Die Vorrede kommt später. So kommt sie denn jetzt – zum Schluss.

In der Antrittsvorlesung über das Beginnen zu sprechen, ist gewagt. Schließlich bedeutet, heute über das Beginnen zu sprechen, über das reden, was ich gerade unternehme. Aber eben deshalb ist das Beginnen zumindest ein gutes Thema, zumindest für einen Praktischen Theologen. Denn Praktische Theologie hat mit etwas zu tun, womit wir bereits befasst sind und was wir auf die eine oder andere Weise auch schon befragen. Worin denn auch ihre besondere Schwierigkeit liegt! Sie konfrontiert mit dem, was uns nicht deshalb fremd ist, weil wir es überhaupt noch nicht kennen, sondern was fremd und schwer zugänglich ist, gerade weil es uns nahe liegt wie das Beginnen.

Über das Beginnen zu sprechen heißt, über das reden, was ich gerade unternehme, ja schon unternommen habe: in Lehrveranstaltungen und jetzt auch in diesem Vortrag; und das ist gewagt. Begonnen habend, tritt meine Überlegung nämlich auch in einen kritischen Bezug zur eigenen Praxis. Aber auch deshalb ist bzw. war das Beginnen ein gutes Thema für heute. Denn die Praktische Theologie – ob als Pastoraltheologie oder als Religionspädagogik – ist ein selbstkritisches Unternehmen. Sie hat ihren Ursprung in der Selbstkritik von Handelnden, und sie betreibt einen Diskurs im Hinblick auf Handeln, ohne sich dabei jemals selbst von der Kritik ausnehmen zu können.

Wo Praktische Theologie zu Ergebnissen kommt, da kommt sie nicht an ein Ende sondern an einen Wendepunkt, beginnt sie von vorn. Nur dieser Vortrag, der ist jetzt zu Ende.

Rezensionen

Die Rezensionen sind in zwei Spalten angeordnet. Die linke Spalte enthält die Namen der Autoren und die rechte Spalte den Text der Rezensionen. Die Rezensionen sind in alphabetischer Reihenfolge nach dem Namen des Autors angeordnet. Die Rezensionen sind in zwei Spalten angeordnet. Die linke Spalte enthält die Namen der Autoren und die rechte Spalte den Text der Rezensionen. Die Rezensionen sind in alphabetischer Reihenfolge nach dem Namen des Autors angeordnet.

Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher,
Veronika Prüller-Jagenteufel
Grundbegriffe der Pastoraltheologie

Norbert Mette
Einführung in die katholische
Praktische Theologie

Jeder kennt sie, die nahezu unbeschreiblichen und unerklärlichen Momente des Zusammentreffens von Ereignissen – man geht durch die Stadt, nimmt sich für den Abend einen wichtigen Telefonanruf vor und plötzlich steht die betreffende Person, mit der man dringlich sprechen wollte, in der Fußgängerzone vor einem... Ganz ähnlich ging es mir auch mit den zwei zu besprechenden Büchern, fielen sie mir doch „zufällig“ gerade in dem Moment in die Hände, als ich nach neu erschienener Grundlagenliteratur für ein pastoraltheologisches Proseminar suchte. So unterschiedlich beide Bücher in Anlage und Durchführung auch sein mögen, beide sind – das sei direkt eingangs hervorgehoben – gleichermaßen hervorragend geeignet, Interessierten einen Einblick in Selbstverständnis und Argumentationsweise Praktischer Theologie bzw. Pastoraltheologie zu vermitteln.

Nach den „Grundbegriffen zum Alten und Neuen Testament“ (hrsg. v. Ulrike Bechmann und Monika Fander) sowie den „Grundbegriffen Dogmatik“ (hrsg. v. Sabine Pemsel-Maier) bildet das von *Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher* und *Veronika Prüller-Jagenteufel* verfasste lexikalische Werk den dritten Band einer von der Theologischen Kommission des Katholischen Deutschen Frauenbundes konzipierten Reihe, die theologische Disziplinen überblicksartig und verständlich vorstellen will. Der gewählte Reihentitel „99 Wörter Theologie konkret“ markiert dabei bewusst das Inkaufnehmen von Leerstellen in der Stichwortauswahl bzw. die Einladung an die Leserinnen und Leser, diese Unvollständigkeit und Vorläufigkeit für das eigene Theologietreiben zu nutzen. Diesem konzeptionellen Hintergrund verpflichtet, entfalten die drei österreichischen Kolleginnen ihr Selbstverständnis von Pastoraltheologie als „Nachdenken über die gegenwärtige und zukünftige Praxis des Volkes Gottes“ (10) in einem breiten Themenspektrum, das mittels Stichworten abgebildet wird, die (um nur einige Beispiele zu nennen) von „Alltag“, „Diakonie“ und „Gemeindeleitung“ über „Konflikt“ und „Pfarrgemeinderat“ bis hin zu „Rituale“, „Suizid“ oder „Zweites Vatikanisches Konzil“ reichen. Dabei wird von den Autorinnen einleitend betont, wie sehr sie nach einer „Balance von klassischen Bereichen und Themen kirchlicher Praxis einerseits und andererseits Stichworten, die direkter mit den Hoffnungen und Freuden,

Sorgen und Ängsten der Menschen heutzutage in Verbindung stehen" (10) streben. Dass auf diese Weise die in den letzten Jahrzehnten vollzogene Entgrenzung des praktisch-theologischen Gegenstandsfeldes sichtbar wird und dabei gleichzeitig die vielschichtigen Facetten der ausgewählten Themen sorgfältig wahrgenommen und gedeutet werden, diese Verbindung von Horizonterweiterung und Konkretion kann als besonderes Qualitätsmerkmal des vorliegenden Bandes gelten. Den Leserinnen und Lesern erschließt sich auf diese Weise „ganz nebenbei“ ein innovativer und nachahmenswerter Stil und Methodenansatz, der die praktische Variante der Theologie auszuzeichnen vermag.

Deutlich „klassischer“ hingegen ist – zumindest auf den ersten Blick – die „Einführung in die katholische Praktische Theologie“ verfasst, die von *Norbert Mette* unlängst vorgelegt wurde. Unter dem Leitbegriff „Kommunikation des Evangeliums“ wird zunächst das hier vorgelegte Selbstverständnis Praktischer Theologie verortet und methodologische Konsequenzen skizziert. Im Bemühen, „so gut wie möglich nahe bei dem zu sein, was die Menschen bewegt, was sie umtreibt etc., und zwar insbesondere dort, wo sich in ihrem Leben Fragen nach Unbedingtem und Unverfügbarem auftun“ (26), verfolgt der Verfasser konsequent eine anthropologisch gewendete Theologie und entwirft eine praktisch-theologische Subjekttheorie. Nachdem diese zunächst in relativ komprimierter Weise auf „Formen und Felder kirchlicher Begegnung mit einzelnen Menschen und kleineren Gruppen“ bezogen wird (und dabei das professionelle Handeln von Frauen und Männern in Verkündigung, Bildungsprozessen und Seelsorge in den Mittelpunkt rückt), widmet *Mette* den Themenfeldern „Gemeinde“ und „diakonisch-politische Präsenz von Kirche“ mit jeweils eigenen Kapiteln breiten Raum. Gerade in diesen Zusammenhängen stößt man auf aus dem langjährigen praktisch-theologischen Engagement des Verfassers vertraute Positionen. Der Gewinn der hier vorgelegten Darstellung liegt gleichwohl auf der Hand: Besser als ein einzelner Aufsatz (oder auch ein Sammelband mit Beiträgen verschiedenster Autorinnen und Autoren) vermag die hier vorgelegte Einführung einen konsistenten Einblick in die zugrunde liegende Denkweise zu vermitteln. Im Wechselspiel von grundlegenden und konkretisierenden Ausführungen entsteht so unvermittelt ein überraschend neues Bild der Praktischen Theologie im Allgemeinen und ihrer Prägung durch *Mette* im Besonderen.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Maria Elisabeth Aigner / Anna Findl-Ludescher / Veronika Prüller-Jagenteufel, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie* (= 99 Wörter Theologie konkret), München 2005.

Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.

Autorinnen und Autoren

Silvia Bereczki

Pastoralreferentin des Jugendseelsorgeamtes
der Erzdiözese Alba Iulia
Calea Bucuresti nr. 48. bl. S22. ap.22
RO-500365 Brasov
Fon: +49 (0) 726 406325
eMail: bereczkis@freemail.hu

Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke

Institut für katholische Theologie
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und
Religionspädagogik Theologie
Schloßstraße 4
D-49074 Osnabrück
Fon: +49 (0) 541 969-4288
Fax: +49 (0) 541 969-4376
eMail: martina.blasberg-kuhnke@uni-
osnabrueck.de

Magdalena Bogner

Präsidentin der Katholischen Frauengemein-
schaft Deutschlands (kfd)
Prinz-Georg-Str. 44
D-40477 Düsseldorf
Fon: +49 (0) 211 44 99 2-0
Fax: + 49 (0) 211 44 99 2-75

Prof. Dr. Rainer Bucher

Institut für Pastoraltheologie und
Pastoralpsychologie
Parkstraße 1
A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316 380-6151
Fax: +43 (0) 316 380-9330
eMail: karin.krenn@kfunigraz.ac.at

Dr. Arnd Bünker

Institut für Missionswissenschaft
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-32652
Fax: +49 (0) 251 83-32614
eMail: buenker@muenster.de

Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld, Dipl. psych.

Institut für Wissenschaft und Ethik e.V.
der Universität Bonn
Bonner Talweg 57
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3364-1934
Fax: +49 (0) 228 3364-1950
eMail: feeser@iwe.uni-bonn.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Seminar für Pastoraltheologie und
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-28382 (-22635)
eMail: feiterr@uni-muenster.de

- Prof. Dr. Johannes Fischer
 Institut für Sozialethik
 Ethik-Zentrum der Universität Zürich
 Zollikerstr. 117
 CH-8008 Zürich
 Fon: +41 (0) 634 85 10
 Fax: +41 (0) 634 85 07
 eMail: fischer@sozethik.unizh.ch
- Prof. Dr. Erich Garhammer
 Professor für Pastoraltheologie an der
 Katholisch-Theologischen Fakultät
 Universität Würzburg,
 Schriftleiter der „Lebendigen Seelsorge“,
 Mitherausgeber der „Studien für Theologie und
 Praxis der Seelsorge“
 sowie der „Ökumenischen Studien zur Predigt“
 Neubaustraße 11
 D-97070 Würzburg
- Prof. Dr. Christian Grethlein
 Seminar für Praktische Theologie und Religions-
 pädagogik der Evangelisch-Theologischen
 Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
 Münster
 Universitätsstr. 13-17
 D-48143 Münster
 Fon: +49 (0) 251 83-22943
 eMail: grethle@uni-muenster.de
- Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins
 Lehrstuhl für Christliche Soziallehre
 und Allgemeine Religionssoziologie
 An der Universität 2
 D-96045 Bamberg
 Fon: +49 (0) 951 863-1733/34
 Fax: +49 (0) 951 863-4734
 eMail: csl@ktheo.uni-bamberg.de
<http://www.uni-bamberg.de/ktheo/csl>
- PD Dr. habil. Stephanie Klein, Dipl. päd.
 Professurvertretung für Pastoraltheologie
 Gibraltarstrasse 3
 CH-6000 Luzern 7
 Fon: +41 (0) 41 228 7903
 Fax: +41 (0) 41 228 7337
 eMail: stephanie.klein@unilu.ch
- Prof. Dr. Elmar Klinger
 Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und
 vergleichende Religionswissenschaft
 Katholisch-Theologische Fakultät der Universität
 Würzburg
 Sanderring 2
 D-97070 Würzburg
 Fon: +49 (0) 0931 31-2524
 Fax: +49 (0) 0931 888-7024
 eMail: elmar.klinger@mail.uni-wuerzburg.de
- Weihbischof DDr. Helmut Krätzl
 Weihbischof für die Erzdiözese Wien
 Stephansplatz 5/2
 A-1010 Wien

Dipl. Theol. Sandra Lassak

Institut für Theologie und Politik
 Privatadresse:
 Kinderhauser Str. 201
 D-49147 Münster
 Fon: +49 (0) 251-1440752
 eMail: sandra.lassak@web.de

Prof. Dr. Andreas Lienkamp

Professor für theologisch-ethische Grundlagen
 Sozialer Arbeit
 Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin
 Köpenicker Allee 39-57
 D-10318 Berlin-Karlshorst
 Fon: +49 (0) 30 501010-51
 Fax: +49 (0) 30 501010-88
 eMail: lienkamp@khsb-berlin.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette

Prof. für Religionspädagogik/Praktische
 Theologie
 Fakultät für Humanwissenschaften und
 Theologie
 Emil-Figge-Str. 50
 D-44227 Dortmund
 Fon: +49 (0) 231 7552874
 Fax: +49 (0) 231 7555455
 eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller

Leiterin des Referats Missionarische Prozesse in
 Europa
 Missionswissenschaftliches Institut
 Goethestr. 43
 D-52064 Aachen
 Fon: +49 (0) 241 7507-238
 Fax: +49 (0) 241 7507-335
 eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Dr. Jochen B. Schmidt

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
 Abteilung für Praktische Theologie
 Am Hof 1
 D-53113 Bonn
 eMail: jochenbenjamin@arcor.de

Dr. Jörg Seip

Vikar
 St. Martin
 Martinstr. 5
 D-33175 Bad Lippspringe
 Fon: +49 (0) 52 52 - 58 61

Prof. Dr. Magnus Striet

Universität Freiburg, Theologische Fakultät
 Abteilung Fundamentaltheologie
 Werthmannplatz 3
 D-79085 Freiburg i. Br.
 Fon: +49 (0) 761 203-20 79
 Fax: +49 (0) 761 203-20 80
 eMail: fundamentaltheologie@theol.uni-
 freiburg.de

Prof. Dr. habil. Maria Widl

Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Homiletik und
Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät Erfurt
PF 90 02 21
D-99105 Erfurt
Fon: +49 (0) 361/ 737- 25 71
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de

Prof. DDr. Paul Michael Zulehner

Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerygmatik
an der Universität Wien
Maria-Theresien-Str. 3/25
A-1090 Wien
Fon: +43 (0) 1 4277-31201
Fax: +43 (0) 1 4277-9312
eMail: paul.zulehner@univie.ac.at

