

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

40 Jahre Gemeinsame Synode
der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975)

Teil 2

ISSN: 0555-9308

31. Jahrgang, 2011-2

Inhalt

Editorial 5

**40 Jahre Gemeinsame Synode
der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975)**

Teil 2

Kontexte

Johann Pock
Österreichischer Synodaler Vorgang (1973–1974) 7

Manfred Belok
Die Synode 72 in der Schweiz (1972–1975) 21

Analysen und Kommentare

Norbert Mette
Der Religionsunterricht in der Schule
Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung
dieses Unterrichtsfachs 45

Hans Hobelsberger
Zurück in die Zukunft
Die bleibende Bedeutung des Synodenbeschlusses
„Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ 61

Rainer Bucher
Ziemlich irrelevant – spätestens heute
Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses
„Ehe und Familie“ 77

Joachim Schmiedl

Kirche und Orden –
eine nach wie vor spannungsreiche Beziehung 103

Salvatore Loiero

„Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“
Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste 115

Peter Stockmann

Meilenstein – Stein des Anstoßes – Gedenkstein
Eine *relecture* des Synodenbeschlusses „Verantwortung
des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ 131

Peter Kohlgraf

Strukturen, die den Heiligen Geist zulassen
40 Jahre Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen
und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer
in der Bundesrepublik Deutschland 153

Bernd Lutz

Missionarischer Dienst – damals „an der Welt“,
heute in Deutschland?
Der Missionsbeschluss mit seinen Anregungen und Grenzen 169

Sabine Schäper

Not wahrnehmen und wenden
Zur Relevanz diakonischer Praxis in Kirche und (Pastoral-)Theologie 179

Forum*Judith Könemann*

„Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7)
Stadt und Religion – Spuren zum Wohl der Menschen 195

Peter Kvaternik

Gemeindeentwicklung – ein ständiger Prozess 211

Hadwig Müller

Kirche und Gemeindeleben in den USA und bei uns
Perspektive eines in der Beziehung zu Frankreich
erprobten Pastoralvergleichs 221

Klaus Kießling

Wissenschaftliche Studie zur weltkirchlichen Arbeit
der Bischöflichen Aktion Adveniat
Eine bundesweite empirische Untersuchung 235

Liebe Leserinnen und Leser,

mehr als 40 Jahre sind seit dem Beginn der „Würzburger Synode“ im Jahre 1971 vergangen. Diese „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ gehört sicherlich zu den zentralen Ereignissen der neueren deutschen Kirchengeschichte. Allein schon die Tatsache, dass alle Mitglieder der Synode, waren sie Bischöfe oder Laien, gleiches beschließendes Stimmrecht besaßen, macht sie bis heute einzigartig. Ihr Statut ist von bleibender Aktualität.

Ziel der Synode war es, Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in den deutschen Bistümern umzusetzen und weiterzuentwickeln. Inwieweit dieses Ziel erreicht werden konnte, wird – wie auch im letzten Heft (vgl. PThI 2011-1) – anhand einzelner Beschlusstexte durchbuchstabiert und diskutiert.

Außerdem lenken wir wiederum den Blick auch auf das Umfeld von „Würzburg“: In der vorliegenden Ausgabe werden die synodalen Prozesse der Schweiz (1972–1976) und Österreichs (1973–1974) näher beleuchtet und eingeordnet.

Der Blick auf die Würzburger Synode und die synodalen Aufbrüche in anderen europäischen Ländern dient nicht der innerkirchlichen Nabelschau oder der nostalgischen Verzückung. Es gilt vielmehr, die damals aufgeworfenen Fragestellungen und einschlägigen Impulse zu verheutigen und deren Relevanz für die pastorale Situation der Kirchen in Europa zu erörtern und entsprechende Konsequenzen zu ziehen.

Der Synoden-Beobachter Wolfgang Seibel SJ hat seinen unlängst veröffentlichten Rückblick auf die Synode mit folgenden Worten beschlossen:

„Alles, was geschieht, wird irgendwann Papier, weil sich die Zeiten ändern und fort-schreiten. Die Gemeinsame Synode ist Vergangenheit. Ob sie in Vergessenheit gerät, das hängt von den Verantwortlichen in der Kirche ab – und das sind wir alle. Es kommt nicht darauf an, die Synode ständig zu zitieren, sondern darauf, daß wir tun, was heute nötig ist – dann handeln wir bereits im Geist der Synode.“¹

Reinhard Feiter (Münster)

Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)

Anja Stadler (Bonn)

Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

¹ Wolfgang Seibel, Die Deutsche Synode – vergangen und vergessen? Im Gespräch mit Andreas R. Batlogg SJ, in: Stimmen der Zeit 136 (2011) 1, 13–28, hier 28.

Österreichischer Synodaler Vorgang (1973–1974)

Als einer, der ab 1983 in Graz Theologie studiert hat und der 1992 als Diakon und dann als Priester in der Steiermark tätig war, habe ich von einem „Österreichischen Synodalen Vorgang“ (ÖSV)¹ erst im Zuge meiner Vertiefung in pastoraltheologische Studien erfahren. Dies kann als Aussage über mein Studium gewertet werden – oder aber auch als Aussage darüber, dass bereits zehn Jahre nach dem ÖSV dieser kein Thema im Studium mehr war bzw. 20 Jahre später keines in der pastoralen Praxis.

Was in Deutschland nach dem Konzil in die „Würzburger Synode“ als gesamtdeutschem Vorgang einmündete, hat keine wirkliche Entsprechung in Österreich. Schon die Bezeichnung „Synodaler Vorgang“ weist darauf hin, dass es zwar ähnliche Initiativen und diözesane Teilsynoden gegeben hat; in seiner Bedeutung und Wirksamkeit bleibt der Österreichische Synodale Vorgang jedoch recht schwach.

1. Die sieben Diözesensynoden bis 1973 als Vorbereitung des Synodalen Vorgangs²

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte den ausdrücklichen Auftrag zur Durchführung von Synoden formuliert.³ In der Schlussphase des Zweiten Vatikanischen Konzils plante Kardinal Franz König mit den anderen österreichischen Bischöfen, für die (damals) acht österreichischen Diözesen eine Nationalsynode durchzuführen. Am 29. März 1966 lehnte jedoch die Österreichische Bischofskonferenz ein solches Vorhaben ab. In der Folgezeit hielten dann

¹ Dokumentiert in: Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente, hg. v. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs, Wien 1974; Synode Österreich. Dokumente, Berichte, Meinungen. Informationen über den Österreichischen Synodalen Vorgang, 11 Hefte, Wien 1972–1974.

² Vgl. dazu den Überblick in: Konrad Hartelt, Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart (Erfurter Theologische Studien 40), Leipzig 1979, 44–54.

³ Vgl. das Konzilsdekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“, Nr. 36: „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden.“

von den (inzwischen) neun österreichischen Bistümern sieben eine eigene Diözesansynode ab (Salzburg, Wien, Linz, Eisenstadt, Gurk, Innsbruck und St. Pölten). Ausnahmen sind nur die erst kurz davor (1968) gegründete Diözese Feldkirch sowie die Diözese Graz-Seckau.⁴ Im Folgenden werden die Eckdaten dieser Diözesansynoden kurz aufgelistet.

1.1 Salzburg (1968)⁵

Die Salzburger Diözesansynode war die erste der österreichischen Synoden nach dem Konzil. Sie dauerte aber nur eine Sitzungsperiode (vom 16. bis 19. Oktober 1968). Ziel dieser Synode war es, einen Prozess zu initiieren, durch „lebendige Christengemeinden“ die Kirche zu erneuern. Fünf Kommissionen erarbeiteten Texte zu den Themen Gemeinde, Verkündigung, Liturgie, Dienste in der Gemeinde und Strukturen.

1.2 Wiener Diözesansynode (1968–1971)

Die Wiener Diözesansynode wurde einberufen, um die Entscheidungen des Konzils auf Diözesanebene zu implementieren. Kardinal König ging im Vorfeld strategisch vor. Indem er sich neue Mitarbeiter seines Vertrauens holte, versuchte er sicherzustellen, dass die Synode von den wichtigsten Personen um ihn herum mitgetragen wurde. So ernannte er u. a. Titular-Erzbischof Franz Jachym zum Generalvikar. Dieser nahm das Amt aber nur unter der Bedingung an, dass gleichzeitig Helmut Krätzl Ordinariatskanzler werde, was zum 1. September 1969 geschah. Krätzl prägte die Synode maßgeblich mit; Jachym wurde zu ihrem Präsidenten ernannt.

Krätzl spricht in seinen Erinnerungen davon, dass er hier gewissermaßen ein „wichtiges theologisch-pastorales ‚Damaskus-Erlebnis‘“⁶ erlebt habe, nämlich in der Frage nach dem Umgang mit geschiedenen Wiederverheirateten und der Suche nach neuen pastoralen Lösungen.

War die Salzburger Diözesansynode 1968 noch weithin nach dem Modell gestaltet, wie es der CIC für Diözesansynoden vorsah, so kann man die Wiener Diözesansynode die erste österreichische Diözesansynode eines neuen nachkonziliaren Typs nennen. Die Synode fand in der Konzilsgedächtniskirche in Wien-Lainz statt. Hier konstituierte sie sich am 15. November 1968.

⁴ In Graz-Seckau war bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1960 eine Synode abgehalten worden; vgl. Leo Pietsch, *Der Laie in der Kirche. Seckauer Diözesan-Synode 1960. Beiträge und Referate*, Graz 1961.

⁵ Vgl. *Salzburger Diözesansynode 1968: Offizieller Text der Synodendekrete*, hg. v. Erzbischöflichen Ordinariat Salzburg 1971.

⁶ Helmut Krätzl, *Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient*, Innsbruck ²2011, 35.

Insgesamt 15 präsynodale Kommissionen, die sich ihrerseits wieder in 56 Arbeitskreise gliederten, erstellten die Vorlagen, die zur Diskussion an die „Basis“ gingen.

Alle von der Synodenvollversammlung angenommenen Vorlagen wurden von Kardinal König mit wenigen und oft nur stilistischen Änderungen sukzessive in Kraft gesetzt und im „Wiener Diözesanblatt“ veröffentlicht, so dass schließlich 986 promulierte Beschlüsse vorlagen. Diese Beschlüsse wurden als Aufträge, Appelle, Deklarationen, Empfehlungen, Leitsätze, Resolutionen oder Voten bezeichnet.

1.3 Linz (1970–1972)

Am 7. März 1970 konstituierte sich die Vollversammlung der Linzer Diözesansynode. Auf diese konstituierende Sitzung folgten am selben Ort drei Arbeitssitzungen (zwischen dem 24. Oktober 1971 und 18. November 1972). Die Vollversammlung nahm insgesamt 20 Vorlagen an, die von neun Synodenkommissionen erstellt worden waren. Die Synodenbeschlüsse wurden von Diözesanbischof Dr. Zauner bestätigt und veröffentlicht.

1.4 Innsbruck (1971–1972)

Im Jahre 1964 wurden aus der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch die beiden Diözesen Innsbruck und Feldkirch geschaffen. Die Innsbrucker Diözesansynode 1971/72 ist damit die erste Synode in der Geschichte dieses Bistums.

Fünf Kommissionen erstellten die fünf Vorlagen, die von der Vollversammlung angenommen wurden. Von den 245 Synodenbeschlüssen wurden 234 von Diözesanbischof Dr. Paul Rusch bestätigt und zum 1. September 1972 bzw. zum 1. März 1973 in Kraft gesetzt.

1.5 Eisenstadt (1970–1971)

Diözesanbischof Dr. Stefan Laszlo eröffnete am 29. November 1970 die erste nachkonziliare Synode der Diözese Eisenstadt, die zugleich die zweite in der Geschichte des Bistums war. Die Synode tagte in zwei Arbeitssitzungen zwischen dem 12. November 1970 und 26. Oktober 1971.

Sechs Kommissionen erarbeiteten Vorlagen und Stellungnahmen. Die durch die Vollversammlung angenommenen Anträge wurden vom Bischof angenommen und veröffentlicht.

1.6 Gurk-Klagenfurt (1971–1972)

Mit der konstituierenden Sitzung am 12. Dezember 1970 wurde die Kärntner Diözesansynode durch den Diözesanbischof DDr. Joseph Köstner eröffnet. Sie tagte in drei Sessionen zwischen dem 25. November 1971 und 28. November 1972. Der Synodenvollversammlung lagen insgesamt 30, von fünf Kommissionen erstellte Vorlagen vor, darüber hinaus noch vier Initiativanträge.

Mit wenigen, meist bei der Synodalversammlung selbst bereits angekündigten Änderungen setzte Bischof Köstner alle von der Vollversammlung in den drei Sessionen angenommenen Synodenvorlagen in Kraft.

1.7 St. Pölten (1971–1972)

Die vierte Diözesansynode in ihrer Geschichte begann in der Diözese St. Pölten am 16. Oktober 1971 mit der konstituierenden Sitzung. Es folgten drei Arbeitssitzungen im Jahr 1972.

Vier Hauptkommissionen (die in 32 Subkommissionen gegliedert waren) erarbeiteten 17 Vorlagen für die Synodenvollversammlung. Nach Beratung und Annahme durch die Vollversammlung ließ der Bischof die Synodenbeschlüsse umgehend in Kraft setzen und veröffentlichen.

1.8 Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Synoden⁷

Bei aller Unterschiedlichkeit in Dauer, Durchführung und inhaltlicher Schwerpunktsetzung lassen sich doch auch gemeinsame Züge in den einzelnen Synoden erkennen. So verstanden sich alle Synoden als geistliches Geschehen (was sich auch an der Bedeutung der Gottesdienste im Rahmen der Synoden zeigt).

Neu war die große Beteiligung der Basis in der Vorbereitung der Synoden durch diverse Gesprächskreise. Es wurden Arbeitspapiere erstellt, die diverse Ebenen durchliefen (Pfarr- und Dekanatskreise).

Man stützte sich nun vermehrt auf Umfragen bzw. auch soziologische Analysen. Der konziliare Auftrag, die Zeichen der Zeit zu erforschen, wurde in dieser Weise aufgegriffen. Die Öffnung zur Gesellschaft, die das Konzil angestoßen hatte, wurde u. a. auch durch die bewusste und institutionalisierte Öffentlichkeitsarbeit gefördert.

⁷ Vgl. dazu Theresa Hecht, *Wir haben etwas zu sagen: Synodale Vorgänge in der Kirche Österreichs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Wien 1996 [unveröff. Diplomarbeit], 38–41.

2. Der Österreichische Synodale Vorgang (ÖSV)

Der Name zeigt an, dass es keine Synode im kirchenrechtlichen Sinne war.⁸ Der Terminus zeigt eine rechtliche wie auch strukturelle Ambiguität. In der damaligen österreichischen Kirche wollte man sich weder zu sehr von einem römischen Placet abhängig machen noch die traditionell starke Eigenständigkeit der Bischöfe in ihren Diözesen aufgeben. Deshalb entschied man sich für einen reinen Beratungsvorgang, der auf formale Beschlüsse verzichtete.⁹

2.1 Verlauf und Eckdaten des ÖSV

Im Verlauf der Vorbereitung bzw. auch Durchführung der ersten Diözesansynoden wurde deutlich, dass es eine Reihe von Fragen gab, die die Möglichkeiten bzw. auch die Kompetenzen einer einzelnen Diözese überstiegen. Auf Vorschlag der Pastorkommission wurde daher auf der Frühjahrstagung der Österreichischen Bischofskonferenz vom 16. bis 18. März 1970 ein gemeinsamer konziliarer Vorgang für alle Diözesen Österreichs beschlossen unter dem Namen: „Österreichischer Synodaler Vorgang“ (ÖSV).

Mit dem Eröffnungsgottesdienst am 6. April 1973 im Wiener Stephansdom begann dann der ÖSV. Es gab zwei Arbeitssitzungen: vom 25. bis 28. Oktober 1973 und vom 1. bis 5. Mai 1974. Vier Sachkommissionen hatten vier Vorlagen erarbeitet, die in der Vollversammlung beraten und angenommen wurden. Anschließend beschäftigte sich eine außerordentliche Sitzung der Österreichischen Bischofskonferenz mit den Synodenergebnissen. Mit einigen hinzugefügten „Ergänzungen und Erklärungen“ sowie einigen „Streichungen“ hat sich die Bischofskonferenz am 2. Juli 1974 den Großteil der Beschlüsse zu eigen gemacht. Ihre „Promulgation“ erfolgte am 11. Oktober 1974 anlässlich der Eröffnung des Gesamtösterreichischen Katholikentages durch den Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz und im Anschluss daran – gemäß Art. 14 des Statuts des ÖSV – durch jeden einzelnen Diözesanbischof im Amtsblatt seines Bistums. Damit wurden die Beschlüsse des ÖSV auch für die einzelnen Diözesen rechtswirksam.

⁸ So hat z. B. Rom das Statut des ÖSV zur Kenntnis genommen, aber eine formelle Zustimmung nicht für nötig gehalten.

⁹ Vgl. ein Referat von Wilhelm Rees [unveröffentlicht], gehalten auf einer Fachtagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Theologie („Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Vorbereitung der Würzburger Synode im Kontext“) im Februar 2011 in Würzburg.

2.2 Ziele und Grundsätze des ÖSV

Nach dem Statut, Art. 1, wird als Ziel genannt:

„Der Österreichische Synodale Vorgang (ÖSV) hat das Ziel, Aussagen und Forderungen des II. Vatikanischen Konzils und der österreichischen Synoden für die Kirche in Österreich fruchtbar zu machen und bei der Klärung nachkonziliarer pastoraler Fragen des II. Vatikanums förderlich zu sein.“¹⁰

Schon der Titel zeigt, dass man keine eigene (nationale) Synode wollte; es war eher das Ziel, „daß ein Vorgang, also ein kirchlicher Lebensprozeß betont und angeregt werden sollte“¹¹. Das Leitwort des ÖSV lautete, „Kirche für die Menschen“ zu sein – angelehnt an den Glaubensartikel: „propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis“. Man wollte eine Kirche, die für die Welt fruchtbar wird und nicht im innerkirchlichen Strukturdenken steckenbleibt. Kirche wird dabei verstanden als Sakrament für die Menschen.

Daher wurde sowohl in der Durchführung des ÖSV wie auch in den Texten der Gedanke der Mitverantwortung und der Geist des Miteinanders wichtig. Wagner kritisiert jedoch bereits 1976: „In der unmittelbaren Nacharbeit hat man bisher allerdings die Beschlüsse zu punktuell gesehen.“¹² Positiv stellt er aber fest, dass sich im ÖSV wie auch in der Nacharbeit ein „Weg der Mitte“ gefunden habe, „der vielen Christen und Verantwortlichen in der Kirche die Möglichkeit bietet, die gefaßten Beschlüsse tatsächlich im Sinne des Leitwortes fruchtbar werden zu lassen“¹³. Und er sieht eine solche Kirche als eine „missionarische Kirche“ an – ein Wort, das aktuell wieder eine Renaissance erlebt.

2.3 Inhalte des ÖSV

Aus 50 Themenvorschlägen wurden vier ausgewählt als Themen der Kommissionen: Träger kirchlicher Dienste, Kirche in der Gesellschaft, Bildung und Erziehung, Kirche und Massenmedien. In seiner Einleitung zeigt Kardinal König, dass er die damalige Situation sehr gut wahrnimmt, z. B. den wachsenden Abstand zwischen armen und reichen Ländern. Für ihn ist dies „Grund genug für den Österreichischen Synodalen Vorgang, die Forderungen sowohl

¹⁰ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (s. Anm. 1) 187.

¹¹ Alois Wagner, Kirche in Österreich nach der Synode, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 105–110, hier 105.

¹² Wagner, Kirche in Österreich (s. Anm. 11) 105.

¹³ Wagner, Kirche in Österreich (s. Anm. 11) 105.

zeitgemäßer Mission als auch der Entwicklungshilfe noch stärker zu betonen“¹⁴.

Im Vorwort findet sich auch ein Verweis auf „neue Formen benachteiligter Minderheiten“. Formen der Entfremdung in der „verwalteten Gesellschaft“ und ihre Überwindung werden als Anliegen des synodalen Arbeitsbereiches „Kirche in der Gesellschaft von heute“ gesehen. Kardinal König unterscheidet des Weiteren zwischen der personalen und der sozialen Ebene, die beide beachtet werden müssen.

Im Folgenden werden zentrale Inhalte vorgestellt und kurz aus heutiger Sicht kommentiert.

2.3.1 Träger kirchlicher Dienste

Schon der Aufbau des Abschnitts ist sehr „demokratisch“: Es wird von der kirchlichen Basis her gedacht und vor allem unter Bezugnahme auf *Gaudium et spes* (1; 4) und *Lumen gentium* (1; 26) argumentiert. Als Funktionen der Gemeinde werden genannt: Verkündigung, Liturgie, Diakonie. Den Vorrang vor jeglicher Spezialisierung hat die Aussage: Jeder hat Anteil an der Sendung Christi. Das Verständnis des Dienstes ist im ÖSV sehr weit: „Wer in ihnen mitwirkt und besondere Dienste übernimmt, ist Träger kirchlicher Dienste im weitesten Sinne.“

Im Blick auf den Laienapostolat (Art. 1.2.2) wird unterschieden zwischen dem Apostolat des Einzelnen (als Grundlage für jegliche Sendung) und dem Apostolat der Gemeinschaft. Viel wird hierbei erwartet von den „apostolischen Vereinigungen“, und auch die Katholische Aktion wird hervorgehoben. Gerade im Blick auf die Laienorganisationen hat sich seither viel bewegt. Während die Rätestruktur sehr gut ausgebaut ist, gibt es immer mehr Katholikinnen und Katholiken, die weder pfarrliche Angebote noch jene der diversen Laienorganisationen annehmen, sondern unabhängig von kirchlichen Strukturen ihr Christsein zu gestalten versuchen.

Während die apostolischen Orden in nur einem Satz abgehandelt werden, wird die Frage nach den „Trägern kirchlicher Dienste im Besonderen“ (Art. 1.2.4) ausführlicher diskutiert. Dazu gehören alle, denen gemäß c. 145 § 1 (CIC 1917) ein kirchliches Amt im weiten Sinn übertragen wurde. Es wird festgestellt, dass die Gemeinde einen *Anspruch* auf ein kirchliches Amt hat, wobei hier auch Laien, die Aufträge für einzelne Bereiche bekommen (z. B. Verkündigung, brüderlicher Dienst, liturgische Dienste, Verwaltung, Bildung) als Trä-

¹⁴ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (s. Anm. 1) 3.

ger kirchlicher Ämter im weiteren Sinn verstanden werden. Die Beschlüsse lauten dabei:

- a) „Jede kirchliche Gemeinde im Vollsinn hat Anrecht auf eine den Bedürfnissen tatsächlich entsprechende Zahl an Trägern kirchlicher Dienste.“
- b) Gemeindeleiter können nur Priester sein.

Gerade dieser Punkt war lange Zeit in der österreichischen Kirche unbestritten, wird aber in den derzeitigen Planungen aufgebrochen im Blick auf Laien als Gemeindeleiter (in der Unterscheidung von den Priestern als Leitern der juristischen Größe „Pfarre“).

Von den Orden wird erwartet, dass sie sich in die pastoralen Bemühungen der Diözese einordnen (Art. 2.2.8). Dabei ist die Gattung des „Appells“ anzumerken, die hier im ÖSV neben Beschlüssen und Empfehlungen zur Anwendung kommt.

Unter „*kirchliche Berufe*“ werden in Art. 3.3 genannt: Gemeindeassistenten, Pastoralassistenten, Pastoralassistenten mit abgeschlossener theologischer Hochschulbildung; Jugendleiter; Sozialhelfer; Religionslehrer; Erwachsenenbilder; Pfarrsekretäre; Personen im Verwaltungsdienst; Pfarrhaushälterinnen; Kantoren, Lektoren, Helfer („auf Grund von besonderer Beauftragung“).

Die ordinierten Dienste (Art. 4) werden ausführlich behandelt. Der *Diakon* sei von seiner Zuordnung zum Episkopat zu verstehen. Neu ist, dass von ihm eine „Spezialausbildung“ erwartet wird wie z. B. Beratung oder Krankendienst. Und geradezu modern klingt die Anregung, er soll „in zeitgemäßen Diensten der Kirche eingesetzt werden“. Seiner Zeit weit voraus ist schließlich der Beschluss 4.1.3: Hauptamtliche Diakone sollen in Pfarrverbänden und Großpfarren mit sozialen Brennpunkten eingesetzt werden! Die Frage des Frauendiakonats wurde diskutiert; für die Prüfung der Zulassung von Frauen fanden sich bei acht Enthaltungen sieben positive Stimmen der Bischöfe, die Anfrage weiterzuleiten.

Im Blick auf die *Priester* (Art. 4.2) wird unterschieden zwischen dem Priesteramt ohne anderen Beruf, dem Priester in Verbindung mit einem anderen Beruf, zölibatäre Priester, die Weihe bewährter verheirateter Männer sowie auch das Thema der laisierten Priester.

Wurde vom ÖSV das Priesteramt noch in Verbindung mit unterschiedlichsten Berufen gesehen (z. B. Lehrer, Erzieher, Künstler, Arbeiter, Bauer), so ist in Österreich nicht zuletzt aufgrund des Priestermangels diese Möglichkeit fast nicht mehr gegeben. Immer weniger Priester sind in kategorialen Bereichen tätig.

Im Blick auf die laisierten Priester mutet die Festschreibung des Beschlusses eigenartig an, Laisierte nur in anderen Diözesen einzusetzen, sowie auch die Auflage: „Aufgeben des Wohnsitzes an Orten, wo seine frühere Stellung

bekannt ist.“ Schließlich wird auch explizit festgehalten, dass sich die Österreichische Bischofskonferenz *nicht* für „Viri probati“ einsetzen werde.

Insgesamt wird viel Wert auf Werbung für die unterschiedlichsten pastoralen Berufe gelegt.

2.3.2 Die Kirche in der Gesellschaft von heute

Anknüpfend an das neue Kirchen- bzw. Pastoralverständnis des Konzils wird zunächst die Kirche in der demokratischen Gesellschaft thematisiert. Dabei wird auf das „Mariazeller Manifest“ (Österreichischer Katholikentag 1952) mit dem Motto einer „freien Kirche“ Bezug genommen.

Fast visionär klingt hier der Verweis auf die Notwendigkeit von Raumplanung, auch wegen der geringer werdenden Priesterzahlen! Und auch die Förderung des missionarischen Geistes in den Gemeinden ist ein Topos, der in jüngster Zeit immer häufiger zu hören ist.

Gerade im Blick auf den ländlichen Raum wird (im Beschluss 4.7) bereits von der Schaffung von Pfarrverbänden geredet. Die Dekanate sollen zu wirksamen Seelsorgeeinheiten ausgebaut werden, um die Seelsorge am Land zu sichern.

Weitere Beschlüsse gehen dann auf die Ehe und Familie ein mit den Hauptthemen: Empfängnisregelung; Wiederheirat Geschiedener; Familiengerechtigkeit in der Gesellschaft. Der „Frau in der Gesellschaft unserer Zeit“ ist ein eigener Abschnitt gewidmet ebenso wie der Jugend, dem alten Menschen, dem Menschen in der Arbeitswelt sowie den Problemen der Freizeitgesellschaft.

2.3.3 Bildung und Erziehung

Ein dritter Bereich beschäftigte sich mit dem Bildungs- und Erziehungsthema. Nach grundsätzlichen Überlegungen ging es um die Bildung in den unterschiedlichen Altersstufen: Erziehung im Vorschulalter, Schule und Schülerheime, Kirchliche Kinder- und Jugendarbeit, Universitäten, Hochschulen und Akademien und schließlich um die Erwachsenenbildung.

Das Ziel aller Bemühungen gibt Kardinal König in der Einleitung des Synodenbandes an mit: „Die Erziehung des Menschen auf Christus hin darf nie aus dem Auge verloren werden.“¹⁵

¹⁵ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (s. Anm. 1) 5.

2.3.4 Kirche und Massenmedien

Dass man für den Bereich der Massenmedien eine eigene Kommission eingerichtet hatte, zeigt bereits eine geänderte Haltung: Man erkannte die große Bedeutung von Medien für den Bereich kirchlicher Verkündigung. Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Kommunikation und der Frage der Verkündigung in den Massenmedien wurden konkrete Regelungen behandelt (im Blick auf die Öffentlichkeitsarbeit, die Presse, die audiovisuellen Medien sowie die Medienerziehung).

Die im Anhang genannten Aspekte gehen auf die unterschiedlichsten kirchlichen Medien der damaligen Zeit ein, aber auch auf die Frage der Positionierung der Kirche bzw. allgemein von Religion in den Massenmedien.

2.4 Kritik am ÖSV

Klostermann äußerte schon sehr früh Kritik am Statut des ÖSV, „das von einem Minimum an Vertrauen und von der Angst bestimmt war, der ÖSV könnte der Bischofskonferenz entlaufen“¹⁶. Die Thematik wurde ausschließlich von der Bischofskonferenz festgelegt, und auch die von den Diözesen vorgeschlagenen Kommissionsmitglieder wurden nochmals von der Bischofskonferenz „gesiebt“. Das Statut räumte den Bischöfen sowohl in der Vorbereitung als auch in der Durchführung der Synode sehr viele Rechte ein.

„Die Erklärung der Bischöfe, einer bereits ausgearbeiteten Vorlage zu einem genehmigten Thema ‚aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen‘ zu können, verhindert eine Beschlußfassung der Vollversammlung.“¹⁷

Zugleich waren die Bischöfe aber auch innerhalb der Vollversammlung gleichrangige Mitglieder – sodass sie sich gewissermaßen selbst gegenüberstanden.

Zu Recht kritisiert daher Klostermann, dass das Statut zwar einerseits ausdrücklich vorgesehen hatte, dass in der Synode Bedenken geäußert und diskutiert werden konnten, dass sich die Bischöfe während der Vollversammlungen aber ruhig verhielten und erst im Nachhinein ihre Positionen einbrachten:

„So aber schwieg die Bischofskonferenz in der Synode, die Bischöfe äußerten sich zum Teil sogar positiv und verweigerten dann in geschlossener Sitzung außerhalb der Synode und ohne jegliches Gespräch mit den Synodalen oder auch nur einer Vertretung derselben die Zustimmung.“¹⁸

¹⁶ Ferdinand Klostermann, Nachruf auf einen ‚Synodalen Vorgang‘, in: *Diakonia* 6 (1975) 1, 68–71, hier 69.

¹⁷ Der gesamtsynodale Vorgang in Österreich, in: *Herder Korrespondenz* 26 (1972) 256–258, hier 256.

¹⁸ Klostermann, Nachruf (s. Anm. 16) 69.

Die meisten Änderungen durch die Bischofskonferenz gab es im Dokument „Träger kirchlicher Dienste“ – obwohl es in der Synode mit 120 Ja- und drei Nein-Stimmen (sechs Enthaltungen) beschlossen worden war (also auch mit den meisten der bischöflichen Stimmen!).

Im Blick auf die Änderungen ging es den Bischöfen bei den am heftigsten umstrittenen Punkten „zunächst um die Erhaltung des Status quo und um die möglichste Übereinstimmung mit der augenblicklich geltenden römischen Meinung“¹⁹. Klostermann nennt in weiterer Folge einige konkrete Beispiele – die sich fast unverändert 40 Jahre später in diversen Memoranden, Laien- und Priesterinitiativen wiederfinden.

So wurde z. B. die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung unverheirateter ständiger Diakone von der Synode mit 115 Ja- und acht Nein-Stimmen sowie sieben Enthaltungen befürwortet – von den Bischöfen aber mit einer Stimmenthaltung abgelehnt! Die Prüfung der Zulassung von Frauen zum Diakonat wurde von der Synode mit 102 Ja- und 18 Nein-Stimmen sowie elf Enthaltungen verabschiedet. Bei den Bischöfen gab es sieben Ja-Stimmen und acht Enthaltungen.

Im Blick auf die „Viri probati“ lautet die Empfehlung der Synode:

„Bei aller Respektierung der Beschlüsse der römischen Bischofssynode 1971 wird die Österreichische Bischofskonferenz gebeten, sich bei den zuständigen Stellen um das Recht zu bemühen, bewährte verheiratete Männer zu Priestern weihen zu dürfen.“²⁰

Die Bischofskonferenz machte sich diese Empfehlung jedoch nicht zu eigen – mit der Begründung, man wolle Missverständnissen vorbeugen, und mit dem Argument, dass Vorstöße einzelner Länder in dieser Sache nicht sinnvoll seien. Klostermanns Kommentar hat auch heute noch Gültigkeit:

„Man fragt sich, wie es denn sonst weitergehen soll und ob nicht Rom die Meinung der großen Teilkirchen erst einmal hören müßte, um sachgemäß handeln zu können.“²¹

Und im Blick auf die wiederverheirateten Geschiedenen lautet der Beschluss:

„Die Österreichische Bischofskonferenz möge sich dafür einsetzen, daß gläubige wiederverheiratete Geschiedene unter neuen, über die bisherige ‚bewährte pastorale Praxis‘ hinausgehenden Voraussetzungen an den Sakramenten teilnehmen können.“

Hier fügte die Bischofskonferenz den Passus ein: „unter bestimmten Voraussetzungen“, was Klostermann zum Kommentar veranlasst: „Das besagt überhaupt nichts.“²²

¹⁹ Klostermann, Nachruf (s. Anm. 16) 69.

²⁰ Von der Synode angenommen mit 81 Ja-Stimmen, 41 Nein-Stimmen und neun Enthaltungen.

²¹ Klostermann, Nachruf (s. Anm. 16) 70.

Als weiteres Beispiel mit hoher Aktualität sei die Laienpredigt genannt. Der Ausdruck „Laienpredigt“ wurde „mit Hinweis auf römische Regelungen und den diesbezüglichen Beschluß der deutschen (!) Bischofskonferenz“ von den Bischöfen eliminiert (der Text war mit 90 Ja- und 16 Nein-Stimmen sowie 21 Enthaltungen angenommen worden).

Nur mit Einschränkung wurde die Empfehlung angenommen, „auch Nicht-priestern (Männer und Frauen) bei entsprechender Qualifikation die Habilitation und Berufung zu ermöglichen“. Diese Empfehlung hatte auf der Synode 115 Ja-Stimmen, vier Nein-Stimmen und zehn Enthaltungen; die Österreichische Bischofskonferenz schloss sich der Empfehlung „nur im Rahmen der kirchlichen Richtlinien“ an.²³ Dass in diesem Punkt auch 40 Jahre später noch nicht alles geklärt ist, zeigen die Probleme bei diversen Habilitations- und Berufungsverfahren, vor denen vor allem Laien immer noch stehen.

3. Folgewirkungen des ÖSV

Der ÖSV war der Versuch einer Ortskirche, sich den vielen Fragen zu stellen, vor denen eine Kirche angesichts von neuen gesellschaftlichen Herausforderungen stand.

Positiv kann man festhalten, dass zu den bedeutendsten Ergebnissen der Diözesansynoden, an denen nicht nur Kleriker, sondern erstmals auch Laien teilnahmen, die erstmalige Einsetzung von ‚Räten‘ gehört: Pfarrgemeinderat, Dekanats-, Vikariats- und auch Pastoraler Diözesanrat. Und in allen diesen Räten, deren Aufgabe es ist, den Bischöfen, den Bischofsvikaren, den Dechanten und Pfarrern beratend zur Seite zu stehen, sollten nun auch Laien vertreten sein:

„Größte Auswirkung auf das kirchliche Leben bzw. auf das Leben der Pfarrgemeinden hatte aber die Einführung des Pfarrgemeinderates (PGR), der nach einer Versuchsphase ab 1974 in ganz Österreich, je nach Diözese mit unterschiedlichen Richtlinien (infolge der kirchenrechtlichen Eigenständigkeit), flächendeckend eingeführt wurde.“²⁴

Ein Beschluss des ÖSV hatte ebenfalls sehr positive Konsequenzen:

„Die Katholische Sozialakademie soll beauftragt und [...] so ausgebaut werden, daß sie sich mit allen sozialen Problemen (wie z. B. der Mitbestimmungspraxis und ihrer Grundlagen sowie mit Fragen der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand) soweit beschäftigen kann, wie es die Gewährung einschlägiger Hilfen an Diözesen, Orden,

²² Klostermann, Nachruf (s. Anm. 16) 70.

²³ Vgl. Klostermann, Nachruf (s. Anm. 16) 71.

²⁴ Ingeborg Schödl, Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945, Innsbruck – Wien 2011, 25.

kirchlichen Unternehmungen und an außerkirchliche Bereiche erfordert [...]. Die Schulung und Bildung der Arbeitnehmer, besonders der Betriebsräte und Jugendvertrauensräte, soll [...] verstärkt werden.“²⁵

Hintergrund dieses Beschlusses war der Wunsch der Synode, jede österreichische Diözese möge – im Sinne des Konzils – innerhalb von zwei Jahren wenigstens in einem kirchlichen Produktions- oder Dienstleistungsbetrieb entsprechende Modelle der Mitbestimmung entwickeln. Die Katholische Sozialakademie Österreichs hat seit damals z. B. mit mehreren Projekten zur Humanisierung der Arbeitswelt in Betrieben in Linz, St. Pölten und Vorarlberg mitgewirkt. Ein weiterer Schwerpunkt lag in der Initiierung und Begleitung von selbstverwalteten Betrieben.

Aber sowohl die stark eingeschränkten Freiheiten in der Auswahl der Themen bzw. auch der Delegierten wie auch die Eingriffe der Bischöfe in die Synodentexte machten diese gewissermaßen „zahnlos“. Vor diesem Hintergrund ist der Kommentar von Klostermann zu verstehen:

„Es ist bedauerlich, daß die österreichischen Bischöfe bei den erwähnten Entscheidungen fast ausschließlich als Vertreter der römischen Interessen und Standpunkte in Erscheinung traten und kaum als Vertreter ihrer Presbyter und ihres in der Synode offiziell vertretenen Diözesanvolkes.“²⁶

Ganz anders klingt dies im Schlusswort von Kardinal König:

„Die eindeutigen Abstimmungsergebnisse zeigen die Einmütigkeit dieser Versammlung, die uns Bischöfen Auftrag und Verpflichtung ist, und die Stellen, an die appelliert wird, vom Ernst der aufgezeigten Anliegen überzeugen sollte [...]. Ich darf Ihnen versichern, daß wir uns an das Ergebnis dieser Beratungen moralisch gebunden fühlen, solange wir nicht in unserem Gewissen einen besseren Rat wissen.“

Und er versprach:

„Die österreichischen Bischöfe werden die Anregungen der Synode, die zu erfüllen nicht in ihrer Kompetenz liegen, immer mit dem Hinweis, daß diese Voten von diesem synodalen Gremium kommen, nach Rom weiterleiten.“²⁷

Die weitere Entwicklung innerhalb der österreichischen Kirche zeigt jedoch, dass viele der Fragen nicht geklärt waren.²⁸ Neben den umstrittenen Bischofsernennungen seit Mitte der 1980er Jahre war dies mit ein Hauptgrund für die Entstehung der Bewegung „Wir sind Kirche“ (1995), für den darauffolgenden Dialogprozess mit einer großen Delegiertenversammlung in Salzburg

²⁵ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (s. Anm. 1) 73.

²⁶ Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (s. Anm. 1) 71.

²⁷ Zitiert nach: Wagner, Kirche in Österreich (s. Anm. 11) 106.

²⁸ Vgl. u. a. Helmut Krätzl, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, in: Diakonia 30 (1999) 196–201.

(23. bis 26. Oktober 1998) und letztlich auch für die Gründung der österreichischen Pfarrerrinitiative (2006), in deren Anliegen sich viele der Fragen des ÖSV wiederfinden.

Prof. Dr. Johann Pock
 Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
 Institut für Praktische Theologie
 Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerymatik
 Schenkenstraße 8–10
 A-1010 Wien
 Fon: +43 (0)1 4277 31913
 eMail: johann.pock(at)univie.ac(dot)at
 Web: <http://ktf.univie.ac.at/site/pt/mitarbeiterinnen/article/3354.html>

Manfred Belok

Die Synode 72 in der Schweiz (1972–1975)

Die Synode 72 der Katholischen Kirche Schweiz steht im Kontext der Nationalsynoden, die nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) einberufen wurden. In Mitteleuropa waren es – in der zeitlichen Abfolge – das „Pastorale Konzil in den Niederlanden“ (1966–1970), die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (1971–1975), die „Synode 72“ in der Schweiz (1972–1975), die „Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR“ (1973–1975) sowie der „Synodale Vorgang“ in Österreich (1973–1974). Rein diözesane Synoden fanden in Frankreich in verschiedenen Bistümern statt. Insgesamt wurden in Mitteleuropa im Zeitraum von 1970 bis 1994 über 100 Diözesansynoden durchgeführt, die sich alle die Rezeption der Konzilsbeschlüsse für die jeweilige Ortskirche zur Aufgabe gemacht hatten. Ziel war es, die Aufbruchssignale des Konzils für eine „Kirche in der Welt von heute“ aufzunehmen und für den jeweiligen diözesanen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontext wirksam werden zu lassen.

Die Synode 72 markiert den Abschluss einer ersten Phase der Konzilsrezeption in der Schweiz.¹ An sie in diesem Beitrag zu erinnern, geschieht nicht in nostalgischer, sondern in praktischer Absicht. Im Nachzeichnen dieses für die Katholische Kirche Schweiz wichtigen pastoralen Ereignisses soll vor allem eines sichtbar werden: In welcher Grundhaltung und mit welchen Instrumenten ein kommunikativer, synodal angelegter Dialog zwischen Kirchenleitung und Kirchenbasis auch heute zu gestalten wäre, der sich von der Synode 72 inspirieren lässt.

Die Synode 72 der Schweiz war keine Nationalsynode, sondern ein Ereignis diözesaner Synoden, jedoch interdiözesan koordiniert. Der Schwerpunkt lag in der Vorbereitungszeit auf überdiözesaner, in der Durchführung auf diözesaner Ebene. Das heißt: Die Synode 72 der Schweiz wurde auf zwei Ebenen durchgeführt: als Diözesansynoden im Rahmen der sechs Bistümer der Schweiz (Basel, Chur, Lausanne-Genf-Fribourg, Lugano, Sitten, St. Gallen) und in der Gebietsabtei St-Maurice und gleichzeitig als interdiözesane Koordination auf gesamtschweizerischer Ebene. Die Synode der Schweiz war somit zwar ausdrücklich als gesamtschweizerisches Ereignis konzipiert, deren Schwerpunkte aber lagen bewusst bei den Diözesansynoden.

¹ Vgl. Rolf Weibel, Die Konzilsrezeption in der Schweiz. Eine zeithistorische Betrachtung, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103 (2009) 449–461.

Im Folgenden sollen: 1. der Kontext der Synode 72 und – zum besseren Verständnis – eine Besonderheit der Katholischen Kirche Schweiz, das „Duale System“, sowie 2. der Prozess der Vorbereitung und Durchführung der Synode 72 stichwortartig skizziert und 3. summarisch nach Bleibendem und Uneingelöstem gefragt werden.

1. Der Kontext: Begleiterscheinungen und Kontroversthemem im Umfeld der Synode 72

Die Synode 72 war kein isoliertes, rein innerkirchliches Geschehen, losgelöst von den gesellschaftlichen und politischen Themen und Ereignissen auf der Landes- und Weltebene jener Zeit, vielmehr wirkten die kulturellen und gesellschaftspolitischen Fragestellungen und Ereignisse ebenso wie die innerkirchlichen auf den Verlauf der Synode ein und beeinflussten ihre Themen mit. Hinzu kommt: Zwischen dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 und dem Beginn der – analog der Konzilsdauer – auf drei Jahre angelegten gesamtschweizerischen Synode lagen zehn Jahre, in denen sich die kirchliche Großwetterlage deutlich verändert hatte und die vom Konzil einst entfachte Aufbruchstimmung vielerorts längst wieder verfliegen war – eine Situation, die vergleichbar ist mit jener zwischen der Ankündigung des Konzils vom 29. Januar 1959 und seinem Abschluss am 8. Dezember 1965. Denn die Konzilsankündigung weckte auch in der Schweiz zunächst ein „geballtes Interesse und Erwartungen, die sich bis zur Euphorie steigerten, ein Vorgang, der in der Kirchengeschichte einmalig dasteht“². Den hohen und teils überzogenen Erwartungen folgten jedoch zunehmend Ernüchterung und Enttäuschung.

„Es war nicht der große Wurf, den sich viele erhofft (oder auch befürchtet) hatten, sondern der mühsam errungene Kompromiss, der niemand so recht befriedigte und welcher der Ausgangspunkt für Frustrationen und Polarisierungen wurde.“³

Zu den Ereignissen, die die Themen und Kontroversen während der dreijährigen Synodendauer begleiteten, gehören markante und einschneidende innerkirchliche wie auch gesellschaftlich-kulturelle und politische Ereignisse

² Albert Gasser, *Der Paukenschlag des Papstes: Die Ankündigung des Konzils 1959. Das Echo: Schock bis Euphorie – Atmosphärisches und Inhaltliches um Vorbereitung und Beginn des II. Vatikanums*, in: Manfred Belok – Ulrich Kropač (Hg.), *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil (Forum Pastoral 2)*, Zürich 2005, 74–100, hier 81.

³ Albert Gasser, *Das Kirchenvolk redet mit. Die Synode 72 in der Diözese Chur*, Zürich 2005, 9.

der Zeitgeschichte, wie zum Beispiel die 68er-Bewegung, um nur ein zentrales zu nennen, die ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten von Amerika hat, sich aus dem Widerstand gegen den Vietnamkrieg der USA (1965–1975) formierte und alsbald auch in Europa auf große Resonanz stieß und eine nachhaltige Wirkungsgeschichte in den USA und in Europa entfaltete.⁴

Hier sollen vor allem innerkirchliche wie gesellschaftspolitisch relevante Begleiterscheinungen und Kontroversthemem im Umfeld der Synode 72 – zumindest blitzlichtartig und in Auswahl – erinnert werden, also einige wenige Daten und Ereignisse, die für die Katholische Kirche Schweiz bedeutsam sind und die in der Zeit der Vorbereitung und Durchführung der Synode 72 lagen und diese, direkt oder indirekt, mit beeinflusst haben und zum Teil bis heute von Bedeutung sind.

1.1 Bischof Marcel Lefebvre und die Liturgiereform

Da war zum einen der seit 1969 in der Schweiz wohnhafte, frühere französische Missionsbischof Marcel Lefebvre (1905–1991). Er war einer der entschiedensten Gegner der vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit großer Mehrheit verabschiedeten Liturgiereform. Im Jahr 1970 gründete er die „Pius-Bruderschaft“, die von François Charrière, dem damaligen Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg, approbiert wurde. Mit der anschließenden Gründung eines regelrechten Priesterseminars in Ecône im frankophonen Teil des Kantons Wallis stellte Lefebvre den zuständigen Bischof des Bistums Sitten jedoch vor vollendete Tatsachen, erfuhr mit seinem kompromisslosen Festhalten an der tridentinischen Liturgie aber einen beachtlichen Zulauf von Seminaristen, auch aus deutschsprachigen Gebieten. Das internationale Priesterseminar St. Pius X. ist heute eines von inzwischen sechs Seminaren zur Ausbildung der künftigen Priester der Priesterbruderschaft St. Pius X.

Bischof Marcel Lefebvre, der auch die Konzilsbeschlüsse über die Kollegialität der Bischöfe, über die Religionsfreiheit und über die Ökumene ablehnte, weil er darin „eine verspätete und deswegen nicht minder schlimme Rehabilitation der Französischen Revolution mit ihrer gottlosen Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit samt ihren Folgeerscheinungen“ zu erkennen glaubte, „die doch von mehreren einsichtigen Päpsten, vornehmlich von Pius X. (1903–1914), entschieden und kraftvoll verurteilt worden“⁵ waren, steuerte, noch während die Synode 72 tagte, immer deutlicher auf ein Schisma hin.

⁴ Zum zeithistorischen Kontext ausführlicher: Gasser, *Das Kirchenvolk redet mit* (s. Anm. 3) 9–17.

⁵ Gasser, *Das Kirchenvolk redet mit* (s. Anm. 3) 10.

1.2 Die Austrittswelle von Priestern und der Beginn der neuen Pastoralen Dienste

Ein anderes, die Synode 72 ständig begleitendes Thema war der massenhafte Weggang von Priestern aus ihrem Amt. Ursprünglich war während der letzten Konzilssession 1965, im Rahmen der Beratungen zu *Presbyterorum ordinis*, dem „Dekret über Dienst und Leben der Priester“, auch eine Diskussion über den Zölibat vorgesehen, die jedoch von Papst Paul VI. durch direkte Intervention verhindert wurde, dies gegen den ausdrücklichen Wunsch verschiedener Bischöfe, wie etwa des belgischen Kardinals Leo Suenens, einem der vier Konzilspräsidenten. Stattdessen bekräftigte Papst Paul VI. mit der Enzyklika *Sacerdotis caelibatus* vom 24. Juni 1967 unmissverständlich die Verpflichtung zur Ehelosigkeit der Priester, signalisierte aber zugleich auch Verständnis beim Scheitern. Was aber als Schlusspunkt einer schwelenden Debatte gedacht war, löste eine Austrittswelle heiratsentschlossener Priester aus, die in ihrem Ausmaß Ordensgeistliche ebenso stark erfasste wie den Weltklerus. Dieser Exodus wurde zudem von Papst Paul VI. indirekt, wenn auch ungewollt, durch das am 13. Januar 1971 veröffentlichte Rundschreiben der römischen Glaubenskongregation *Litteris Encyclicis* selbst gefördert. Es war ein Maßnahmenkatalog, der die Möglichkeit der Laisierung von Priestern mit der Erteilung einer Dispens von der Zölibatsverpflichtung bot und so eine spätere kirchenrechtlich gültige Eheschließung ermöglichte. Papst Johannes Paul II. stellte diese relativ großzügig gehandhabte menschenfreundliche Praxis umgehend wieder ein und kehrte zur alten Rigorosität zurück. In der Schweiz führte 1971 die ein Jahr zuvor gegründete Kommission „Bischöfe und Priester“ eine Umfrage unter den Priestern durch, mit einer erstaunlich hohen Rücklaufquote von 85 %. Diese Momentaufnahme zu Selbstverständnis, Arbeit, Sozialbeziehungen und Zölibatssicht der Priester „enthüllte kein gravierendes Unbehagen – und dies trotz alarmierend steigenden Abgängen aus dem Priesteramt“⁶. Da dieser Exodus zu Beginn und in der ersten Hälfte der 1970er Jahre seinen Höhepunkt hatte, also während der Synode 72, wurde er zu einer ihrer unübersehbaren Begleiterscheinungen.

In diese Zeit fällt auch der Beginn und die Entwicklung des Berufes der trotz theologischem Vollstudium so genannten „Laien“-Theologen und „Laien“-Theologinnen in der Schweiz, deren Geschichte im 20. Jahrhundert ihren Ausgangspunkt in Deutschland hat. Der Begriff „Laien“-Theologe/„Laien“-Theologin“ wird in der Schweiz, im Gegensatz zur Nomenklatur in Deutschland, wo er sowohl für die Gemeindereferenten/-referentinnen als auch für die Pastoralreferenten/-referentinnen verwandt wird, nur auf die angewandt, die

⁶ Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 18.

einen theologischen Diplom- bzw. Master-Abschluss erworben haben. Sie werden im pastoralen Dienst der Schweiz, auch nach Abschluss der Berufseinführungsphase, weiterhin als „Pastoralassistent/-assistentin“ bezeichnet. Die Absolventen/Absolventinnen mit einer mehr berufspraktischen, religionspädagogischen Ausbildung – in Deutschland sind es die an den Katholischen Fachhochschulen ausgebildeten Gemeindereferenten/-referentinnen – sind in der Schweiz die am Religionspädagogischen Institut (RPI) der Theologischen Fakultät der Universität Luzern ausgebildeten hauptberuflichen Religionspädagogen/-pädagoginnen. Daneben gibt es die Katecheten/Katechetinnen im Nebenamt mit einer zweijährigen Ausbildung.

Als Starterereignis für die Entwicklung des Berufes „Pastoralassistent/-assistentin“ in der Schweiz gilt die „Dulliker Tagung“, zu der sich am 3./4. Januar 1970 auf Einladung des damaligen Bischofs von Basel, Anton Hänggi, die im In- und Ausland studierenden angehenden Theologen in Dullikon trafen. „Von den 120 Teilnehmern an diesem Treffen erklärten sich nur 40 Studenten bereit, sich zu gegebener Zeit zu Priestern weihen zu lassen“⁷, die anderen bekundeten aber gleichwohl ihr Interesse und ihre Bereitschaft, nach Abschluss des Theologiestudiums ebenfalls in den kirchlichen Dienst eintreten zu wollen. Auf die auf dieser Tagung entsprechend formulierten Postulate antwortete Bischof Hänggi mit der Zusicherung:

„Ich kann Sie versichern, dass vom Ordinariat aus eine große Bereitschaft besteht, auch die nichtordinierten Theologen als hauptamtliche Mitarbeiter für den Heilsdienst der Kirche einzusetzen.“⁸

1.3 Die Enzyklika *Humanae vitae* (1968)

Ein weiteres einschneidendes Ereignis während der Synode 72 war die Enzyklika *Humanae vitae* („Über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens“) vom 25. Juli 1968, mit der Papst Paul VI. die direkte Empfängnisverhütung und damit eine künstliche Geburtenregelung verbot. Die Enzyklika, obwohl mitten in der hochsommerlichen Pause, in der das gesellschaftliche Leben fast gänzlich ruht, veröffentlicht, schlug ein „wie eine Bombe“. Papst Paul VI. wollte mit ihr ein vom Konzil ebenfalls unerledigt gebliebenes Thema aufnehmen und abschließend behandeln – ein Thema, das diesmal nicht bloß die Priester – hier in ihrer Rolle als Seelsorger – betraf, sondern vor allem die freie Gewissensentscheidung eines jeden katholischen

⁷ Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referent, Fribourg ²1997, 138. Vgl. auch: Leo Karrer, Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 398–416.

⁸ Loretan, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 7) 138.

Ehepaares und somit die Freiheit der Gewissensentscheidung aller. Entsprechend gewaltig war das Echo, zumal Papst Paul VI. nicht dem Mehrheitsvotum der von ihm zu diesem brisanten Thema selbst eingesetzten Bischofskommission folgte, sondern dem Votum der Kommissionsminderheit.⁹ Hinzu kam, dass der Veröffentlichungszeitpunkt der Enzyklika zwei Monate nach der großen Studentenrevolte und dem Generalstreik in Paris lag, also in die Zeit der gewaltsamen Unruhen und Umbrüche der 68er-Revolution fiel. So geriet die Enzyklika innerkirchlich und außerkirchlich zum Inbegriff für sexuelle Repression, und die päpstliche Autorität verlor massiv an Geltung.

„Bischöfe, Seelsorger und Beichtväter wanden sich in gequälten Erklärungen und Beruhigungsversuchen oder kündigten kurzerhand den Gehorsam. Der Papst wirkte in der Folge angespannt und gequält. Seine steifen Bewegungen und die raublecherne Stimme wurden sein Markenzeichen. Das 68er Dokument Pauls VI. markierte generell einen Wendepunkt in seiner Stellung in Kirche und Gesellschaft. Der Papst musste nicht nur sachliche Kritik einstecken, sondern er wurde ein Opfer bissiger Karikaturen und offener Häme. So etwas hatte es in der katholischen Kirche seit Pius IX. (1846–1878) nicht mehr gegeben.“¹⁰

1.4 Die Kontroverse um Hans Küng und Stephan Hubertus Pfürtner

Eine ebenso hoch emotionale Reaktion wie die Enzyklika *Humanae vitae* löste 1970, nur zwei Jahre nach ihrem Erscheinen, in der Schweiz und weit darüber hinaus der Schweizer Theologe Hans Küng mit seiner Publikation „Unfehlbar? Eine Anfrage“¹¹ aus. Nur wenig später, 1971, sorgte dann der so genannte „Fall Pfürtner“ für Aufsehen.

Was Hans Küng – Lehrstuhlinhaber für Fundamentaltheologie (1960–1963), danach für Dogmatik und Ökumenische Theologie (1963–1979) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen – formal als ‚Anfrage‘ formulierte, stellte zwar nicht das Petrusamt als Amt der Einheit infrage, de facto jedoch das päpstliche Amtsverständnis, in Fragen der Glaubenslehre die letzte und nicht mehr hinterfragbare Autorität zu sein. Dies war eine Folge päpstlicher Vernachlässigung bis Missachtung des Kollegialitätsprin-

⁹ Das Mehrheitsvotum hatte mit 64 zu 4 Stimmen empfohlen, „humane Mittel der Empfängnis- und der Geburtenregelung“ als ethisch unbedenklich und erlaubt zu erklären. Kurz darauf unterbreiteten jedoch fünf Kardinäle (darunter Karol Kardinal Wojtyła von Krakau) dem Papst ein gegenläufiges Gutachten. Die „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 „zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*“ stärkte die freie Gewissensentscheidung der Einzelnen.

¹⁰ Albert Gasser, „Auch so ein Alt-Achtundsechziger!“ – Erlebnisbericht eines Zeitzeugen, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104 (2010) 9–33, hier 17.

¹¹ Vgl. Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970.

zipts bei der Entscheidungsfindung und eine Folge zunehmender absolutistischer Züge in der Amtsführung.¹²

Stephan Hubertus Pfürtner, in Danzig geboren, von 1966 bis 1974 Professor für Moralthologie an der Universität Fribourg und Mitglied des Dominikanerordens, hielt 1971 in Bern, im Rahmen der Bildungswochen der Pfarreien der Stadt Bern, einen Vortrag zur Sexualmoral, der, nach der weitgehenden Ablehnung von *Humanae vitae*, einen vor der Vernunft begründeten und dem eigenen Gewissen verpflichteten Weg in Fragen der Sexualmoral, etwa zur vorehelichen Sexualität oder zur künstlichen Empfängnisverhütung, aufzeigen wollte.

Beides, Hans Küngs ‚Anfrage‘ an die Unfehlbarkeit sowie Stephan H. Pfürtners Berner Vortrag, führten zu Lehrbeanstandungsverfahren der römischen Glaubenskongregation. Nachdem der Generalobere der Dominikaner und die Schweizer Bischofskonferenz Pfürtner nach der Veröffentlichung seines Buches „Kirche und Sexualität“¹³ 1974 jede Unterstützung entzogen hatten, musste dieser im gleichen Jahr seinen Lehrstuhl aufgeben. Er trat daraufhin aus dem Orden aus und gab das Priesteramt auf. Pfürtner heiratete, gründete eine Familie und hatte bis zu seiner Emeritierung 1988 den Lehrstuhl für Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg inne. Der „Fall Pfürtner“ führte zu heftigen Diskussionen nicht nur um die kirchliche Sexualmoral, sondern auch um die Freiheit von Lehre und Forschung der katholischen Theologie an den Universitäten. – Positiv wahrgenommen wurde dagegen, dass die Schweizer Bischöfe 1974 eine pastorale Anweisung für Bußfeiern erließen, die in der Deutschschweiz mit Generalabsolution durchgeführt wurde. Es war der erfolgreiche Versuch, die Krise der Einzelbeichte aufzufangen. Denn:

„[N]eben der belasteten Geschichte der Beichterziehung und des Beichtens wirkte sich hier auch das gewandelte Schuld- und Sündenbewusstsein aus. Es war weniger auf die Sexualität und die Kirchengebote fixiert, sondern stellte mehr die persönliche Grundhaltung des Einzelnen und die soziale Komponente in den Vordergrund.“¹⁴

Am 1. Januar 2009 wurden die Partikularnormen der Schweizer Bischofskonferenz zu can. 961 des CIC/1983 zur Enttäuschung sowohl der meisten Seelsorger wie der Gläubigen wieder revidiert und Bußfeiern mit Generalabsolution untersagt.¹⁵

¹² Vgl. auch: Arnold Angenendt, Kollegialität als „Struktur der Kirche“?, in: Stimmen der Zeit 229 (2011) 668–678.

¹³ Stephan H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*, Reinbek b. Hamburg 1972.

¹⁴ Gasser, *Das Kirchenvolk redet mit* (s. Anm. 3) 21.

¹⁵ Vgl. Revision der Partikularnormen der Schweizer Bischofskonferenz zum neuen Kirchenrecht (Serie VI). Dekret zu can. 961 CIC, abrufbar unter: <http://www.sbk-ces-cvs.ch/ressourcen/download/20090114083404.pdf> [letzter Zugriff: 05.12.2011].

Hans Küng wurde 1979 durch die Deutsche Bischofskonferenz die Lehr-erlaubnis entzogen. Von 1980 bis zu seiner Emeritierung 1996 war er fakultätsunabhängiger Professor für Ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

1.5 Das „Duale System“ der Katholischen Kirche Schweiz

Zur Aufbruchstimmung nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 gehörte der Wille, sowohl die Konzilsbeschlüsse in die pastorale Situation der Kirche Schweiz umzusetzen, der schließlich zur Durchführung der Synode 72 führte, als auch der Wille, die kirchlichen Institutionen neu zu strukturieren. Zum Verständnis der Katholischen Kirche Schweiz ist hier darum, zumindest kurz¹⁶, auch auf ihre Besonderheit im Hinblick auf die kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Strukturen und ihr Zusammenwirken in gemeinsamen Belangen hinzuweisen.

Kirchenrechtlich bestehen auf dem Territorium der Schweiz sechs Diözesen (Basel, Chur, Lausanne-Genf-Freiburg, Lugano, Sitten und St. Gallen) und zwei Gebietsabteilungen (Einsiedeln und St-Maurice). Anders als in den umliegenden Ländern gehören die Bistümer in der Schweiz zu keiner Kirchenprovinz, sondern unterstehen direkt dem Heiligen Stuhl. Die Diözesanbischöfe, die Weihbischöfe und die Äbte sind Mitglieder der Schweizer Bischofskonferenz (SBK).

Die föderalen Strukturen der Schweiz und die Souveränität der Kantone auch in Religionsangelegenheiten sorgen dafür, dass die Kantone das Verhältnis zwischen Staat und Kirche unterschiedlich und autonom regeln. So sind gemäß Art. 72, Abs. 1 der schweizerischen Bundesverfassung die Kantone für die Beziehung zwischen Kirche und Staat bzw. zwischen Staat und Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zuständig. Das bedeutet: In der Schweiz gibt es 26 verschiedene Arten, dieses Verhältnis zu regeln – so viele, wie es Kantone und Halbkantone gibt. Staatskirchenrechtlich ist die Römisch-Katholische Kirche Schweiz in vielen Kantonen der Schweiz öffentlich-rechtlich anerkannt – vorwiegend aber in den bikonfessionellen Kantonen mit starker reformierter und katholischer Bevölkerung –, sei es in Form der

¹⁶ Ausführlicher: Daniel Kosch, Con tutti – aufs Zusammenspiel kommt's an, in: forum. Pfarrblatt der katholischen Kirche im Kanton Zürich, Nr. 19/2006, abrufbar unter: <http://www.rkz.ch/upload/20090820143106.pdf> [letzter Zugriff: 16.01.2012]; Daniel Kosch, Demokratisch-solidarisch-unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz, Zürich 2007; Adrian Loretan, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz in der aktuellen Diskussion um die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 176 (2007) 1, 77–101.

Anerkennung einer Körperschaft als demokratische (Zweit-)Struktur oder – im Tessin und im Wallis – durch direkte öffentlich-rechtliche Anerkennung des Bistums und der Pfarreien. In den Kantonen Genf und Neuenburg sind die Kirchenmitglieder in privatrechtlichen Vereinen organisiert. Voraussetzung für die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts ist *Rechtsstaatlichkeit*, *demokratische Organisationsform* und *finanzielle Transparenz*. Sie bedingt die Existenz staatskirchenrechtlicher Körperschaften (*Kirchgemeinden*, *kantonalkirchliche Organisationen*). Als öffentlich-rechtlich anerkannte kirchliche Körperschaften haben sie insbesondere das Recht, Steuern zu erheben, und den erleichterten Zugang zu öffentlichen Einrichtungen (Schulen, Spitälern, Gefängnissen etc.).

Durch das *Miteinander* – je nach Sichtweise auch *Nebeneinander* – der kirchenrechtlichen und der staatskirchenrechtlichen Strukturen besteht, als schweizerische Besonderheit, eine „Doppelstruktur“, ein „duales System“. Diese beiden Strukturen stehen in einer gewissen Spannung zueinander, da nach kanonischem Recht¹⁷ die katholische Kirche weltweit und diözesan hierarchisch „von oben nach unten“ verfasst ist: Weltkirche, Nationale Bischofskonferenzen, Einzelbistümer, Pfarreien. Nach schweizerischem staatlichem Religionsrecht ist eine demokratische Struktur „von unten nach oben“ zwingend und setzt primär auf kommunaler Ebene an: Kirchgemeinden, Kantonale Organisationen, Römisch-Katholische Zentralkonferenz (RKZ).

Die 1971 im Elan des nachkonziliären Aufbruchs gegründete Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz ist der Zusammenschluss der kantonalkirchlichen Organisationen in der Schweiz, wobei „kantonalkirchliche Organisationen“ als Sammelbegriff für eine Vielzahl unterschiedlich verfasster kirchlicher Körperschaften in den 26 Kantonen und Halbkantonen der Schweiz steht. Aufgabe der staatskirchenrechtlichen katholischen Körperschaften ist es, zwischen dem schweizerischen Staatswesen und der katholischen Kirche eine Brücke zu schlagen. Die katholischen Körperschaften kantonalen Rechts sind selbst nicht Kirche, sondern vom Staat dazu bestimmt, die Katholiken auf seinem Territorium zusammenzufassen, um die finanziellen und übrigen materiellen Voraussetzungen für das Wirken der Kirche sicherzustellen. Gemäß Statut

„fördert die RKZ das Wohl der Römisch-Katholischen Kirche und den religiösen Frieden in der Schweiz. Dabei stärkt sie die Solidarität unter den Angehörigen der katholischen Kirche und das gemeinsame Verantwortungsbewusstsein für die Finanzierung pastoraler Aufgaben“¹⁸.

¹⁷ Vgl. CIC/1983, can. 368–430.

¹⁸ Statut und Geschäftsordnung der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, abrufbar unter: <http://www.rkz.ch/upload/20090331112652.pdf> [letzter Zugriff: 05.12.2011].

Wichtigste Aufgabe der RKZ ist die (Mit-)Finanzierung überkantonaler, überdiözesaner und sprachregionaler kirchlicher Institutionen (Aus- und Weiterbildung, Fachstellen, Verbände etc.), wobei die fünf finanzkräftigsten Kantonalkirchen – Zürich, Luzern, St. Gallen, Aargau und Waadt – für knapp die Hälfte des RKZ-Gesamtbudgets von derzeit knapp 9 Millionen Franken aufkommen. Die finanziellen Mittel sind in der Katholischen Kirche Schweiz sehr ungleich verteilt: Durchschnittlich 85 % dieser Geldmittel stehen in den Kirchgemeinden zur Verfügung, 13 % auf kantonaler Ebene und nur 1 % auf diözesaner und 1 % auf nationaler Ebene. Wahrgenommen wird diese Aufgabe – gewichtigster Ausgabenposten ist das Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz und deren Kommissionen – auf der Grundlage eines Vertrages aus dem Jahr 1983 in Partnerschaft mit dem Hilfswerk Fastenopfer und in Zusammenarbeit mit der Schweizer Bischofskonferenz.

Die kirchenrechtlichen und die staatskirchenrechtlichen Strukturen stehen zwar, wie gesagt, in einer gewissen Spannung¹⁹, ja, sogar im Kontrast zueinander, da das von unten nach oben aufgebaute direktdemokratische schweizerische Staatsmodell mit seiner starken Betonung der Gemeindeautonomie sich diametral vom Aufbau und Strukturprinzip der Katholischen Kirche unterscheidet, die vom Papst und von den Bischöfen hierarchisch geleitet wird. Die Schweizer Bischofskonferenz als Ganzes bekennt sich jedoch ausdrücklich zum „Dualen System“, das bei Wahrung der jeweiligen Zuständigkeiten zum Wohle aller konstruktiv und produktiv gestaltet werden kann und gestaltet wird, wie die „Gemeinsame Erklärung“ der Schweizer Bischofskonferenz und der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz vom 25. Februar 2005 unterstreicht.²⁰ Die Schweizer Bischofskonferenz bekräftigte dies auch auf der Studientagung „Katholische Kirche und Staat in der Schweiz“, die sie in Absprache mit dem Heiligen Stuhl in hochrangiger Besetzung am 3./4. November 2008 in Lugano durchführte und die vom Vorsitzenden der Schweizer Bischofskonferenz und dem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte gemeinsam geleitet wurde.²¹ Das „Duale System“ wird allein von Bischof Vitus Huonder, dem derzeitigen Bischof von Chur (seit 2007) und seinem Generalvikar, Kirchenrechtler Martin Grichting, grundsätzlich infrage

¹⁹ Vgl. Daniel Kosch, Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen. Gegensatz oder Ergänzung? Risiko oder Chance? abrufbar unter: <http://www.thchur.ch/ressourcen/download/20070505113855.pdf> [letzter Zugriff: 05.12.2011].

²⁰ Vgl. Schweizer Bischofskonferenz – Römisch-Katholische Zentralkonferenz, Gemeinsame Erklärung 2005, abrufbar unter: <http://www.rkz.ch/upload/20090411160629.pdf> [letzter Zugriff: 05.12.2011].

²¹ Vgl. Rolf Weibel, System mit Schwächen. Die Beziehungen von Kirche und Staat in der Schweiz, in: Herder Korrespondenz 63 (2009) 312–314.

gestellt.²² Sie sehen die Handlungs- und Weisungsmöglichkeiten eines Bischofs in seinem Bistum durch die Doppelstruktur massiv eingeschränkt.

1.6 Weitere Vorgänge und Entscheidungen im Kontext und während der Synode 72

Gesellschaftlich bedeutend war vor und während der Synode 72, dass in einer Volksabstimmung (des männlichen Teils der Bevölkerung) am 07. Februar 1971 das Frauenstimmrecht (Stimm- und Wahlrecht) auf Bundesebene eingeführt wurde, welches 1959 noch abgelehnt worden war. In einer weiteren Volksabstimmung 1973 wurden die konfessionellen Ausnahmeanartikel – das Jesuitenverbot und das Verbot, neue Klöster zu gründen – das 1848 bzw. 1874 Verfassungsrecht wurde, aufgehoben und ersatzlos gestrichen. International leiteten, mitten während der Synodenarbeit, unter anderem der Club of Rome mit seiner Denk- und Mahnschrift „Die Grenzen des Wachstums“ 1972 sowie der erste Öl-Schock 1973/74 einen Bewusstseinswandel im Hinblick auf den verantwortbaren Umgang mit begrenzten Ressourcen ein.

Auf kirchenamtlicher Ebene hatte sich in den Jahren nach dem Konzil in der Schweiz eine bewusst ökumenische Zusammenarbeit angebahnt und eingespielt. Bereits 1965 gründete die Schweizer Bischofskonferenz einerseits mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und andererseits mit der Christkatholischen Kirche der Schweiz Gesprächskommissionen; bei der ersten Begegnung zwischen dem Vorstand des Kirchenbundes und der Bischofskonferenz 1968 beteiligten sich die Theologen Karl Barth und Hans Urs von Balthasar als Referenten. Am 21. Juni 1971 wurde in der Aula des ehemaligen Konzils von Basel die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ (AGCK) gegründet. Als Meilensteine auf dem frühen Weg des Zu- und Miteinanders und als deutliche Signale vor und während der Synode 72 gelten das Entgegenkommen der katholischen Kirche in der Frage der konfessionsverschiedenen bzw. konfessionsverbindenden Ehen (1970) und die einvernehmliche gegenseitige Anerkennung der Taufe (1973). In Wahrnehmung ihrer Verantwortung in gesellschaftspolitischen Fragen veröffentlichten 1974 der Evangelische Kirchenbund und die Schweizer Bischofskonferenz gegen eine spürbar zunehmende ausländerfeindliche Stimmung in der Schweiz gemeinsam „Die 7 Thesen der Kirchen zur Ausländerpolitik“.

²² Vgl. Martin Grichting, Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, Fribourg 1997; Martin Grichting, Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei (MThS.K 62), St. Ottilien 2007.

Im Vorfeld der Synode 72 war zunächst angedacht, dass die nichtkatholischen Beobachter/-innen der anderen christlichen Kirchen in den Sachkommissionen als Berater/-innen mitarbeiten sollten, was sie zum Teil auch taten. Die Interdiözesane Vorbereitungscommission (IVK) entschied sich aufgrund der Bedeutung explizit ökumenischer Fragestellungen dann aber bewusst für eine eigene Ökumene-Kommission. Für das Themenfeld „Jugend“ wiederum wurde keine eigene Jugend-Kommission eingerichtet, da die Jugendlichen selber dies nicht wünschten, sondern einer aktiven Mitarbeit in allen Sachkommissionen den Vorzug gaben. Auf den binnenkirchlichen katholischen Kontext bezogen veröffentlichte die Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz (DOK) im Anschluss an Vorarbeiten der Seelsorgeräte der Bistümer Basel, Chur und St. Gallen sowie der Interdiözesanen Katechetischen und der Liturgischen Kommissionen eine „Erklärung zum Zeitpunkt der Erstbeichte“ sowie „Empfehlungen zur Spendung des Firmsakramentes“, und zwar ausdrücklich auf die Beratungen der Synode 72 hin, aber „ohne sie präjudizieren zu wollen“²³. Dagegen unmittelbar mit der Vorbereitung der Synode 72 verknüpft wurde die Studie „Kirche 1985“, die beim Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen in Auftrag gegeben wurde.²⁴

2. Die Vorbereitung und Durchführung der Synode 72

2.1 Anliegen und Zielsetzung der Synode

Der erste Anstoß zu einer Synode, mit dem Ziel, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in den helvetischen Kontext zu übersetzen und für die Pastoral fruchtbar zu machen, ging vom Churer Bischof Johannes Vonderach²⁵ aus. Dieser lud am 22. Mai 1966, ein halbes Jahr nach Konzilsende, zu einer Konzilsfeier in die Kathedrale Chur ein und gab dort seine Absicht bekannt, einen diözesanen Pastoralrat zu errichten, der eine Diözesansynode vorbereiten sollte. Zunächst blieb es aber bei dieser Idee, sie wurde erst drei Jahre später vom Churer Bischofsvikar Alois Sustar wieder aufgegriffen, der mit seinen Amtskollegen, den Bischofsvikaren Ivo Fürer von St. Gallen und Otto Wüst von Basel/Solothurn, hierzu Kontakt aufnahm. Gemeinsam schlugen sie nach einer Sitzung im Januar 1969 vor, eine Synode der Bistümer der deutschsprachigen Schweiz durchzuführen; sie konnten die drei zuständigen

²³ Vgl. SKZ 141 (1973) 237f. Zit. n. Rolf Weibel, Synode 72: Themenfindung und Beteiligung der Öffentlichkeit, Manuskript 2011 [Druck in Vorbereitung], 3.

²⁴ Vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Arbeitsbericht Nr. 8, Kirche 1985. Arbeitsunterlagen für Prospektivstudien, St. Gallen 1970.

²⁵ Johannes Vonderach (1916–1994), Bischof von Chur (1962–1990).

Bischöfe Johannes Vonderach (Chur), Josephus Hasler (St. Gallen) und Anton Hänggi (Basel/Solothurn) hierfür gewinnen. Da in der Folge auch die Bischöfe aus dem französischen und dem italienischen Sprachraum der Schweiz ihr Interesse an einer Synode bekundeten, beschloss die Schweizerische Bischofskonferenz bereits zwei Monate später, auf ihrer Vollversammlung am 10. März 1969 in Olten, in allen Bistümern der Schweiz eine Synode durchzuführen und sie gesamtschweizerisch zu koordinieren. Im Rahmen einer Pressekonzferenz am 24. März 1969 wurde dieser Beschluss veröffentlicht und die pastorale Zielsetzung erläutert: 1. den christlich-kirchlich vermittelten Glauben im Sinn des Konzils zu vertiefen, 2. das Bewusstsein der Mitverantwortung aller für das Leben in der Kirche zu stärken und 3. die innerkirchlich relevanten Fragen zu aktualisieren und weiterzuentwickeln.²⁶

Der Schwerpunkt sollte in den einzelnen Diözesen liegen, der Rahmen – zeitliche Dauer und Themenschwerpunkte – sollten gesamtschweizerisch abgesteckt werden.

„Auf eine Kurzformel gebracht: Die Synode 72 wurde gesamtschweizerisch vorbereitet, in den Diözesen aber eigenständig durchgeführt, allerdings parallel und gleichzeitig und präzise synchron. In allen Bistümern wurden in der gleichen Session und am selben Tag die gleichen Vorlagen behandelt. Am Schluss wurde die Synode überdiözesan zusammengefasst. Fragen, welche alle Katholiken der Schweiz angehen, konnten, aber mussten nicht an die gesamtschweizerische Sitzung, welche in Bern tagte, delegiert werden.“²⁷

Beginnen sollten die Diözesansynoden im Jahr 1972 – daher der Name „Synode 72“ – und, entsprechend der Konzilsdauer, nach drei Jahren enden. Dieser Zeitplan wurde eingehalten: Die Synode 72 wurde am 23. September 1972 eröffnet und am 30. November 1975 abgeschlossen. Alois Sustar und Ivo Fürer, beide als Organisationstalente gerühmt, gelten als die eigentlichen Architekten der Synode 72. Beide wurden später Bischöfe: der Kirchenrechtler Ivo Fürer Bischof von St. Gallen (1995–2005), Alois Sustar, Moraltheologe an der Theologischen Hochschule Chur (Nachfolger des nach Bonn berufenen Franz Böckle) wurde Erzbischof von Ljubljana (1980–2007), seinem Herkunftsbistum in Slowenien. In seine Amtszeit als Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (1971–1977; sein Nachfolger wurde Ivo Fürer von 1977–1995) fiel auch die Durchführung des zweiten Symposiums der Europäischen Bischöfe in Chur vom 7. bis 10. Juli 1969 zum Thema „Der Priester in der Kirche und Welt von heute“. Zeitgleich zu den Bischöfen

²⁶ Vgl. Alois Odermatt, Die Synode 72 – eine historische Erinnerung in praktischer Absicht, abrufbar unter: <http://www.tagsatzung.ch/tagsatzung/januar/2008.01.19%20Referat%20Synode%2072%20Kurzfassung.pdf> [letzter Zugriff: 05.12.2011].

²⁷ Albert Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 26.

tagte auch eine internationale Priestergruppe in Chur, Delegierte aus acht europäischen Ländern, die parallel und öffentlich ein radikales Kontrast-Programm zu den eher zaghaften Reformwünschen ihrer Oberhirten entwarfen.²⁸

Gemäß den kirchenrechtlichen Vorgaben hätte die Schweizer Bischofskonferenz für die Einberufung und Durchführung einer Synode zuvor das Plazet aus Rom einholen müssen, doch sie nutzte den Umstand, dass nach dem Konzil ein „gewisses Vakuum im Kirchenrecht“ (Ivo Fürer) bestand, und informierte die zuständigen Behörden erst zu Beginn des Jahres 1974, zur Halbzeit der Synode.²⁹

2.2 Der Vorbereitungsprozess der Synode (1969–1972)³⁰

Auf einer Pressekonferenz am 24. März 1969 teilte die Bischofskonferenz ihren bis dahin unveröffentlichten Beschluss vom 10. März 1969 zur Einberufung und Durchführung einer Synode mit und setzte für die Vorbereitung eine Interdiözesane Vorbereitungscommission (IVK) ein. Ihre Hauptaufgabe war es, ein Rahmenstatut und einen Themenkatalog zu erstellen.

Das Interesse an einer Synode war anfangs nicht nur in der breiteren, sondern selbst in der kirchlichen Öffentlichkeit sehr gering. Bischofsvikar Sustar warb daher bei der Erläuterung des Beschlusses der Bischofskonferenz:

„Wenn es gelingt, in der Vorbereitungszeit das Interesse für die Synode in breiten Schichten des Volkes zu wecken, möglichst viele in Mitverantwortung für die Mitarbeit zu gewinnen und den richtigen Arbeitsweg zu finden, werden die Diözesansynoden in ihrer neuen Form wohl eine einmalige Chance für das Leben der Kirche in der Schweiz sein.“³¹

²⁸ Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 22, hält hierzu fest: „Die Kommunikation zwischen den beiden Versammlungen harzte. Die demonstrierenden Priester verlangten die Aufhebung der Zölibatspflicht, die Ausübung eines Berufs neben der Seelsorgetätigkeit (das von Pius XII. fünfzehn Jahre früher erstickte Experiment der ‚Arbeiterpriester‘ stand Pate), und sie forderten für sich ein politisches Engagement für eine bessere Gesellschaft. Die Rebellenpriester hielten eine Freiluft-Vorlesung beim Eingangstor des Priesterseminars St. Luzi und schrieben einen Brief an ‚Bruder Paul VI. im Petrusamt‘.“

²⁹ Ivo Fürer wurde daraufhin vorgehalten, dass das Synodenstatut von Rom hätte genehmigt werden müssen. – Einen Überblick über die Möglichkeit der rechtlichen Ausgestaltung einer nachkonziliaren Partikularsynode, insbesondere der Schweizer Synode 72, bietet Elisabeth Hangartner-Everts: Synode 72. Vom II. Vatikanischen Konzil zur Vorbereitung und rechtlichen Ausgestaltung der Synode 72, Luzern 1978.

³⁰ Zum Folgenden vgl. Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23).

³¹ Alois Sustar, Diözesansynoden – der wichtige Beschluss der Schweizerischen Bischofskonferenz. Bericht über die 123. Bischofskonferenz vom 10. März 1969 in Olten, in: SKZ 137 (1969) 165. Zit. n. Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 3.

Im September 1969 wandten sich die Bischöfe in einem gemeinsamen Brief zunächst an alle Seelsorger, dann an alle Katholiken in der Schweiz mit der Bitte um Mitarbeit und aktive Unterstützung bei der Vorbereitung der Synode 72, wobei sie die sorgfältige Prüfung und Auswertung aller eingehenden Vorschläge und Wünsche zusicherten. Im Oktober 1969 wandte sich dann jeder Bischof einzeln in einem gleichlautenden, persönlich gehaltenen Brief an die Katholiken seines Bistums, in dem er über Ziel und Anliegen der Synode 72 informierte sowie über die Möglichkeiten, sich aktiv zu beteiligen. Hierfür wurden den Briefen Antwortkarten beigelegt, auf denen jeder eine Gewichtung im Hinblick auf die vorgeschlagenen Themenkreise vornehmen konnte. Darüber hinaus konnte jeder auch eigene Ideen, Anregungen und Wünsche per Brief mitteilen. Insgesamt wurden die gleichlautenden bischöflichen Aufrufe in einer Auflage von mehr als 1,3 Millionen Exemplaren, dazu in sechs Sprachen (in den vier Landessprachen Deutsch, Französisch, Italienisch, Rätoromanisch sowie Englisch und Spanisch) verschickt. Auf der Antwortkarte standen sieben Themenkreise, die durch Ankreuzen in eine persönliche Rangfolge zu bringen waren, zugleich war aber auch Platz gelassen für weitere Themennennungen.

Die sieben Themenkreise lauteten:

- Glaubensschwierigkeiten
- Ehe und Familie
- Mitverantwortung der Christen in Kirche und Welt
- Formen des kirchlichen Lebens und der Seelsorge
- Verhältnis zu den Christen anderer Kirchen (Ökumene)
- Jugend und Kirche
- Priester (Ausbildung, Auftrag, Lebensform)

Zurück kamen mehr als 150 000 Antwortkarten sowie über 10 000 direkt an die Bischöfe gerichtete Briefe, die teils sehr kurz, teils sehr ausführlich gehalten waren. Die Briefe und Eingaben wurden sowohl von Einzelpersonen als auch von Familien, von Verbänden, Organisationen und Kommissionen sowie von den Theologischen Fakultäten und Priesterseminaren verfasst.

Die Auswertung der Eingaben³² erfolgte in den einzelnen Bistümern, mit Hilfe eines vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) erstell-

³² Vgl. Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 6: „Bereitgestellt wurden 1 344 155 Briefe und Karten, zurückgekommen sind 153 872 Karten von einzelnen und von Gruppen; beteiligt an der Kartenaktion waren so insgesamt 335 638 Personen. Zudem sind 10 413 Briefe verschiedenster Herkunft und unterschiedlichsten Inhalts eingegangen.“

ten Konzepts und Arbeitsprogramms, und ergab auf der Gewichtungsskala von 1 bis 7 gesamtschweizerisch folgendes Bild:

1. Ehe und Familie	(17,3 %)
2. Jugend und Kirche	(15,8 %)
3. Glaubensschwierigkeiten	(15,7 %)
4. Priester (Ausbildung, Auftrag, Lebensform)	(14,2 %)
5. Mitverantwortung der Christen in Kirche und Welt	(12,7 %)
6. Verhältnis zu den Christen anderer Kirchen (Ökumene)	(12,6 %)
7. Formen des kirchlichen Lebens und der Seelsorge	(11,7 %)

Zusätzlich wurden weitere Themen und Problemanzeigen benannt, die Unterthemen der erfragten sieben Themenkreise darstellen:

„Beichtpraxis, Geburtenkontrolle, Glaubensfragen, Gottesdienstformen, Handkommunion, Jugend, Selbstverständnis und Aufgaben der Kirche, Mitverantwortung der Laien, Liturgie, Mischehe, Ökumene, Ordensleben, Predigt, Priester, Religionsunterricht, Seelsorgeplanung, Durchführung der Synode, Zölibat.“³³

Die Zusage der Bischöfe, alle eingehenden Vorschläge und Wünsche sorgfältig zu prüfen und auszuwerten, hatte im Hinblick auf die insgesamt 10 413 eingegangenen Briefe und Eingaben einen entsprechend hohen Arbeitsaufwand zur Folge, was allein schon eine enorme logistische Leistung im noch computerlosen Zeitalter bedeutete. So wurden Briefe mit einem persönlichen seelsorglichen Anliegen auch „persönlich beantwortet“, und die inhaltlichen Vorschläge wurden so, wie sie von Verbänden, Kommissionen und Theologischen Fakultäten eingebracht worden waren,

„in einem ausführlichen Sachkatalog registriert. Besonders wertvolle oder charakteristische Überlegungen wurden ausgesondert, damit sie den mit den betreffenden Themen befassten Kommissionen unter voller Wahrung der Diskretion weitergegeben werden konnten“³⁴.

Eine erste Auswahl der an die einzelnen Bischöfe eingegangenen Briefe wurde unter dem Titel „Sehr geehrter Herr Bischof. Briefe zur Synode 72“ zur Fastenaktion 1971 veröffentlicht. Im Rahmen einer pastoraltheologischen Lizentiatsarbeit an der Theologischen Hochschule Chur erfolgte eine eingehende Auswertung der Briefe an den Churer Bischof Johannes Vonderach.³⁵

³³ Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 7.

³⁴ Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 7.

³⁵ Vgl. Heribert von Tunk, Briefe zur Synode 72 an den Bischof von Chur, Auswertung der im Zusammenhang mit der Bischofs-Umfrage zur Synode 72 im Bistum Chur eingesandten Briefe [Lizentiatsarbeit Theologische Hochschule Chur], Chur 1976.

„Der Schwerpunkt der angeführten Themenbereiche liegt auf Fragen des Glaubenslebens, der Glaubensverkündigung, der Liturgiegestaltung. Probleme der Glaubens- und Sitten-Lehre, der kirchlichen Strukturen, der Synode selbst treten demgegenüber deutlich zurück.“³⁶

Dieses Ergebnis deckte sich weitgehend mit der Auswertung der gesamtschweizerischen Kartenaktion.

Die Interdiözesane Vorbereitungskommission (IVK) versuchte auf der Basis des ausgewerteten Rücklaufs der Antwortkarten und der brieflichen Eingaben einen Themenkatalog zu erstellen, der verschiedene Spannungsfelder auf- und ernst nahm, für die es nach konsensfähigen Lösungen zu suchen galt. Grundsätzlich musste entschieden werden:

„Soll das Konzil oder die konkrete Situation Ausgangspunkt sein, soll auf die gegenwärtigen oder die in Zukunft zu erwartenden Fragen eingegangen werden, soll auf konkrete Einzelfragen oder auf größere Zusammenhänge geachtet werden, soll mehr auf die Schwierigkeiten der Praktizierenden oder die Probleme der Außenstehenden eingegangen werden, und wie ist das Verhältnis der innerkirchlichen Fragen zu den Fragen des gesellschaftlichen Einsatzes der Kirche?“³⁷

Schließlich veröffentlichte die Interdiözesane Vorbereitungskommission im Dezember 1970 folgenden Themenkatalog³⁸, der zur Grundlage für die Arbeit der Synode 72 wurde:

1. Glaube und Glaubensverkündigung heute
2. Gebet, Gottesdienste und Sakramente im Leben der Gemeinde
3. Kirchlicher Dienst
4. Kirche im Verständnis der Menschen von heute
5. Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen
6. Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft
7. Die Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft
8. Soziale Aufgaben der Kirche
9. Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften
10. Mission als Verantwortung der Kirche in der Schweiz für Verkündigung, Entwicklung und Frieden
11. Bildungsfragen und Freizeitgestaltung
12. Information und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit

Als Hauptaufgabe der Interdiözesanen Vorbereitungskommission war neben der Erstellung eines Themenkatalogs auch die Erstellung eines Rahmen-

³⁶ Tunk, Briefe zur Synode 72 (s. Anm. 35) 71 [Hervorhebungen: im Original].

³⁷ Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 8.

³⁸ Vgl. Bistum Chur, Gesamtband Synode 72, Chur 1977, 2.

statuts beschrieben worden. Daher begann die von ihr eingesetzte Statut-Kommission noch während der Auswertung der Antwortkarten und Briefe mit der Arbeit für ein Rahmenstatut. Hierzu erarbeitete sie einen Fragekatalog, den sie der Öffentlichkeit zur Diskussion stellte. Überhaupt war der Interdiözesanen Vorbereitungskommission ein Höchstmaß an Transparenz wichtig, um möglichst alle, die es wollten, von Anfang an und in allen Phasen zur aktiven Mitarbeit zu gewinnen. Zur Sicherstellung der Transparenz von Beratungs- und Entscheidungsvorgängen und der Möglichkeit, aktiv mitzuwirken, waren auch die interdiözesanen Sachkommissionen gehalten, ihre Fragestellungen, Vorlagenentwürfe und Vorlagen in bestimmten zeitlichen Abständen zu veröffentlichen.

„So veröffentlichte jede Sachkommission zwischen dem 18. Februar 1971 und dem 13. Februar 1975 in der Regel zunächst Fragebögen oder Arbeitspapiere mit der Bitte um Antwort bzw. Anregungen. Diese wurden dann bei der Erstellung der Entwürfe zu Synodenvorlagen berücksichtigt, die wiederum mit der Bitte um kritische Stellungnahmen bzw. Gegenvorschläge veröffentlicht wurden. Die eingegangenen Rückmeldungen wurden von den Kommissionen nun bei der Erarbeitung der eigentlichen Synodenvorlagen berücksichtigt. [...] Die endgültigen Vorlagen zu Händen der Diözesansynoden wurden ebenfalls veröffentlicht.“³⁹

2.3 Die Durchführung der Synode 72

Die konstituierende Sitzung der Synode fand dezentral in allen Schweizer Diözesen am zuvor gemeinsam vereinbarten Termin 23. September 1972 statt. Die Zahl der Synodenmitglieder in jeder Diözesansynode wurde auf 200 Synodale beschränkt, wobei die Hälfte aus Priestern und Ordenschristen, die andere Hälfte aus Laien bestehen sollte. Der Wahlmodus, ein ausgeklügeltes System mit Quotenregelungen, legte in einer weiteren Differenzierung fest, dass die Priester und Ordenschristen zu zwei Drittel aus der Pfarreiseelsorge, von diesen wiederum 10 % aus der ‚Gastarbeiterseelsorge‘ kommen sollten. Die Gruppe der Ordenschristen sollte zur Hälfte aus Patres und Brüdern einerseits und aus Schwestern andererseits zusammengesetzt sein. Bei den zu wählenden Laien sollte mindestens ein Drittel der Mandate Frauen vorbehalten sein, mindestens ein Fünftel war für Jugendliche, Mindestalter 16 Jahre, und junge Erwachsene bis 25 Jahre vorgesehen und ein Siebtel für Gastarbeiter reserviert. Während die Priester und Ordenschristen/-christinnen ihre Vertreter/-innen selbst und unmittelbar wählten, wurden die Laien indirekt gewählt, und zwar durch so genannte, dem amerikanischen Wahlsystem entlehene „Elektoren“. Das heißt: Jede Pfarrei wählte eine der Mitgliederstärke

³⁹ Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 9.

entsprechende Anzahl von Elektoren. Die Versammlung der Elektoren nahm dann die eigentliche Wahl der Laien-Synodalen vor.⁴⁰

Die Synodenarbeit erfolgte auf der Basis einer offenen Synodenordnung, die in der juristischen Bewertung⁴¹ der kirchlichen Gesetzgebung Rechnung trug, zugleich anpassungsfähig war und der spontanen Initiative Raum ließ:

„Diese Synodenordnung zeichnet sich im Besonderen dadurch aus, dass sie ein partnerschaftliches Miteinander von Bischof und Synode ermöglicht. Sie sieht den Bischof nicht mehr einfach als ‚unicus legislator‘ einer Synode, welche in all ihrem Tun ganz auf ihn ausgerichtet ist, sondern als einen mit besonderer Verantwortung ausgestatteten Gesprächspartner eines sich nach parlamentarischen Spielregeln entfaltenden Sozialkörpers. Dadurch, dass einerseits die Synode in ihrer Struktur und in ihrer Wirkweise sowohl Elemente bewährter parlamentarischer Tradition als auch solche vereinsrechtlicher Herkunft enthält, andererseits der Bischof auch in der Synode seinen amtlichen Auftrag in vollem Umfang wahrnehmen kann, ist in der Synodenrechtsordnung der Grundstein für einen sinnvollen Ausgleich zwischen hierarchischem und synodalem Element gelegt.“⁴²

Die Synode 72 wurde, wie gesagt, gesamtschweizerisch vorbereitet, aber als jeweils eigenständige Diözesansynode durchgeführt, wobei in allen Bistümern die Sitzungen – zweimal vier Tage pro Jahr, jeweils von Donnerstag bis Sonntag – zeitgleich und mit gleicher Tagesordnung stattfanden und die Plenarsitzungen jeweils öffentlich waren. Für die Pressearbeit war die Tatsache, dass die Termine synchron und die Tagesordnungen aufeinander abgestimmt waren, eine wesentliche Erleichterung. Beschlusstexte, die die Diözesansynoden gesamtschweizerisch verabschiedet sehen wollten, wurden in sechs gesamtschweizerischen Ausgleichssitzungen entschieden.

Es war ein bestens strukturierter Prozess, der ein Höchstmaß an Beteiligung und Mitwirkung auf allen Ebenen sicherstellte, wie die Übersicht⁴³ über die Akteure (Träger und Organe) belegt:

- (1) Interdiözesane Vorbereitung
 - Bischofskonferenz (BK) und Konferenz der Bischofsdelegierten (KBD)
 - Interdiözesane Vorbereitungskommission (IVK)
 - Interdiözesane Statutkommission (SK): Statut, Wahlordnung, Geschäftsordnung
 - Zwölf Interdiözesane Sachkommissionen (ISaKos)
 - Informationsausschuss, Informationskommissionen und Pressestellen

⁴⁰ Vgl. Rahmenstatut für Diözesansynoden und Diözesane Wahlordnung, in: SKZ 139 (1972) 87–90. Zit. n. Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 31.

⁴¹ Vgl. Hangartner-Everts, Synode 72 (s. Anm. 29).

⁴² Hangartner-Everts, Synode 72 (s. Anm. 29) 168.

⁴³ Vgl. Odermatt, Die Synode 72 (s. Anm. 26).

- Finanzkommission
 - Zentralsekretariat in Solothurn und Secrétariat Romand
- (2) Organe jeder Diözesansynode
- Plenarversammlung
 - Präsidium und sein Ausschuss
 - Sekretariat
 - Kommissionen (Sach-, Petitions-, Einigungs-, Redaktionskommission etc.)
- (3) Interdiözesane Synodenorgane bei Sitzungen auf *gesamtschweizerischer* Ebene
- Plenarversammlung
 - Koordinationskommission
 - Präsidium
 - Sekretariat und Kommissionen
- (4) Interdiözesane Synodenorgane bei Sitzungen auf *teilschweizerischer* Ebene
- Plenarversammlung
 - Koordinationskommission
 - Präsidium
 - Sekretariat und Kommissionen

Mit Beginn der eigentlichen Synodensitzungen verlagerte sich der Schwerpunkt in die einzelnen Bistümer und die Aufmerksamkeit auf die verabschiedeten Texte. Die themenbezogene Arbeit wurde in der Vorbereitungszeit vor allem durch die zwölf *interdiözesanen* Sachkommissionen (ISaKos) geleistet, in der Durchführung durch die *diözesanen* Sachkommissionen (SaKos). Im Verfahrensprocedere wurde jeweils zwischen Bericht und Sachvorlage unterschieden, und vor jeder Beschlussfassung fanden zwei Lesungen statt, für bestimmte Entscheidungen und Empfehlungen war eine Zweidrittelmehrheit erforderlich. Die Plenarversammlungen waren öffentlich, und es wurde eine sorgfältige Informationspolitik gepflegt. Für die Interessierten bildete die Synode für drei Jahre

„eine Art *Kerngemeinde* der Ortskirche, eine *ecclesiola*. [...] Die Synodenpapiere gewannen in etwa den Charakter eines *Erwachsenenkatechismus*, der in einer zeitgemäßen und verständlichen Sprache Glaubensfragen und Kirchenverständnis mit ökumenischer Absicht darbietet. Dem diente ferner ein gebündeltes Paket mit Richtlinien für Ehe, Familie und Sexualität angesichts sich wandelnder Werte. Dazu kamen Überlegungen für das ethische Verhalten in einer Industrie- und Wohlstandsgesellschaft. Alles in allem eine solide Orientierung und Ausrichtung für die Gegenwart und

Zukunft, die Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Bistums- und Landesebene.“⁴⁴

Zugleich aber gab es auch ein weit verbreitetes Desinteresse, so dass Bischofsvikar Ivo Führer in der Halbzeit der Synode 72 feststellte, „dass der Drang, nach so langer Zeit des Schweigens nun endlich in den Belangen der Kirche mitberaten zu können, in der breiten Öffentlichkeit der Kirche nicht groß ist“⁴⁵.

3. Bleibendes und Uneingelöstes der Synode 72

Die Synode 72 war eine „groß angelegte Selbstbesinnung des Schweizer Katholizismus der Nachkonzilszeit, eine Manifestation der Volkskirche“⁴⁶. Als Erneuerungsbewegung konzipiert, stellte sie für die meisten Synodalinnen und Synodalen eine intensive Kirchenerfahrung dar in einer Zeit des Aufbruchs und Umbruchs innerhalb eines lange geschlossenen, sich allmählich auflösenden „katholischen Milieus“.

Gerade weil die „heißen Eisen“ nach wie vor virulent sind und auf der Tagesordnung bleiben werden (Weiheamt und Pflichtzölibat, Priesterweihe von verheirateten Männern und von ledigen und verheirateten Frauen, *viri probati* et mulieres probatae; eucharistische Mahlgemeinschaft für konfessionsverschiedene bzw. konfessionsverbindende Ehepaare; die Vielfalt der Lebens- und Liebesformen; die Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten; die Sexualität Unverheirateter und voreheliche Sexualität; eheliche Sexualität, Familienplanung und Empfängnisregelung; Homosexualität usw.), scheint die Frage der Mitbestimmungsmöglichkeiten in der Kirche zu einer der Schlüsselfragen der Zukunft zu werden: Wer hat Mitsprache und Mitverantwortung, wer Definitionsmacht in einer Kirche, in der sich Frauen und Männer auf der Basis von Taufe und Firmung als Gemeinschaft von Gleichgesinnten und Gleichgestellten in der Nachfolge Jesu sehen? – Fragen an die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft und an ihre Strukturen, zumal auch „Strukturen nicht einfach unschuldig sind, sondern predigen“ (Karl Rahner).

Vom Prozess der Vorbereitung und Durchführung der Synode 72 bleibt die Erkenntnis, dass eine „herrschaftsfreie Kommunikation“ (Jürgen Habermas) unter Wahrung der je eigenen Verantwortung beider Dialogpartner möglich

⁴⁴ Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 37 [Hervorhebung: im Original].

⁴⁵ Ivo Führer, Synode 72 – Kritische Überlegungen Ende 1973, in: SKZ 142 (1974) 2. Zit. n. Weibel, Synode 72 (s. Anm. 23) 9.

⁴⁶ Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 95.

ist, wenn ein partnerschaftliches Miteinander von Bischof und mündigen Christinnen und Christen wirklich gewollt ist und die entsprechenden Instrumente für einen kommunikativen, synodal angelegten Dialog zwischen Kirchenleitung und Kirchenbasis genutzt und weiterentwickelt werden. So wurde etwa, da die synodale Arbeit mehrheitlich und auch von den Bischöfen als durchgehend konstruktiv und wertvoll eingeschätzt wurde, und „um den Gläubigen die Möglichkeit zu geben, ihre Mitverantwortung mit den Bischöfen auch da zu verwirklichen, wo sich pastorale Entscheidungen aufdrängen, die das ganze Land betreffen“, von der Synode 72 ein *Gesamt-schweizerischer Pastoralrat* als Nachfolgegremium vorgeschlagen. Die Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz erarbeitete ein Statut für diesen Pastoralrat, das von den Bischöfen angenommen und verabschiedet wurde, aber von der Kongregation für den Klerus nicht die Genehmigung erhielt. Die Interdiözesanen Pastoralforen von 1978 in Einsiedeln und von 1981 in Lugano, gedacht als Ersatz für den von Rom verweigerten *Gesamt-schweizerischen Pastoralrat*, wurden jedoch nicht fortgeführt. Geblieben ist eine jährliche Tagung von Delegierten der diözesanen und kantonalen Seelsorgeräte unter dem Titel „Interdiözesane Koordination“, zu der seit 1985 die Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz einlädt.

Uneingelöst blieben auf der Synode 72 unter anderem auch Fragen nach dem angemessenen Verhältnis und den Kompetenzen von Kirchgemeinden und Pfarreien (Kirchenräte und Pfarreiräte) sowie die Frage nach neuen Bistumseinteilungen, also einem neuen, mehr lebensweltorientierten Zuschnitt der Bistümer und die Frage nach der Wahl der Bischöfe. So wurde am 1./2. März 1975 gesamtschweizerisch folgender Wortlaut verabschiedet:

„Die Synode fordert für alle Diözesen eine rechtlich festgelegte Mitwirkung ortskirchlicher Gremien bei der Wahl der Bischöfe. Diese Mitwirkung muss bestehenden Mitentscheidungsformen mindestens gleichwertig sein.“⁴⁷

Die Synode 72 ist, gerade im Hinblick auf ihren Willen und ihre Fähigkeit, ein Höchstmaß an Transparenz und Partizipation zu ermöglichen, ein bleibendes Vermächtnis und hat für Katholikinnen und Katholiken, die an der Lebendigkeit ihrer Kirche auch heute noch interessiert sind, bleibende Aktualität.

⁴⁷ Sachkommission 9, 6.5: Bistumseinteilung und Wahl der Bischöfe. Zit. n. Gasser, Das Kirchenvolk redet mit (s. Anm. 3) 65.

Prof. Dr. Manfred Belok
Theologische Hochschule Chur
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik
Alte Schanfiggerstr. 7
CH-7000 Chur
Fon: +41 (0)81 254 99 69
Fax: +41 (0)81 254 99 98
eMail: manfred.belok(at)thchur(dot)ch
Web: <http://www.thchur.ch>

Der Religionsunterricht in der Schule

Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung
dieses Unterrichtsfachs

1. Problemaufriss

Während meiner Lehrtätigkeit habe ich großen Wert darauf gelegt, dass die Studierenden den Synodenbeschluss „Der Religionsunterricht in der Schule“¹ nicht nur kennen gelernt, sondern sich in der Auseinandersetzung mit ihm eine Grundlage geschaffen haben, um – für sich selbst und für andere – die Existenzberechtigung dieses Faches begründen und seine Zielsetzung darlegen zu können. Denn, so argumentierte ich, der Religionsunterricht sei längst kein allgemein anerkanntes Fach im schulischen Fächerkanon mehr; im Gegenteil, insbesondere in seiner konfessionell ausgerichteten Gestalt sei er höchst umstritten. Und es sei damit zu rechnen, dass die Infragestellung dieses Faches im Laufe der künftigen Unterrichtspraxis der jetzigen Studierenden erheblich zunehmen werde. Es könne durchaus sein, dass bei weiterhin schwindender Kirchenmitgliedschaft die verfassungsrechtliche Garantie für den Religionsunterricht gemäß Art. 7.3 GG von der Mehrheit der Bevölkerung als nicht länger plausibel empfunden würde.

Sicherlich gilt für den Synodenbeschluss zum Religionsunterricht wie für die übrigen Synodendokumente, dass sie unverkennbar von dem Geist der Zeit geprägt sind, in dessen Kontext sie entstanden sind. Von daher kann ein solcher Beschluss nicht nur einfach wiederholt werden, sondern er muss mit Blick auf inzwischen erfolgte Weiterentwicklung in Gesellschaft, Kirche und Schule hin gewissermaßen fortgeschrieben werden. Das entspricht im Übrigen der Anlage dieses Beschlusses selbst, setzt er doch mit einer Situationsbeschreibung zur Lage des schulischen Religionsunterrichts ein und nimmt er die dabei gewonnenen Befunde als Herausforderung, die konzeptionelle Gestaltung dieses Faches so auszurichten, dass er der gesellschaftlichen, kirchlichen und schulischen Wirklichkeit gebührend Rechnung trägt. Auf eine veränderte Situation hin gilt es demzufolge, sich daraus ergebende veränderte Akzentuierungen vorzunehmen bzw. neu hinzugekommene Aspekte zu be-

¹ Dokumentiert in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 123–152.

rücksichtigen. Dennoch hat der Synodenbeschluss ein paar wesentliche Markierungen für dieses Fach gesetzt, hinter die zurückzufallen ihm zu erheblichem Schaden gereichen dürfte. Er gibt weiterhin gültige und tragfähige Kriterien vor, mithilfe derer neuere Verlautbarungen zum Religionsunterricht und Ansätze zu seiner konzeptionellen Ausgestaltung zu überprüfen sind.²

2. Zentrale Eckpunkte des Synodenbeschlusses

2.1 Situationsvergewisserung als Ausgangspunkt

In Absetzung zu der traditionellen deduktiven Vorgangs- und Argumentationsweise der Theologie und Katechetik, bei der von einem Axiom ausgehend abgeleitet wird, was in Sachen der Glaubensreflexion und -vermittlung zu tun ist, ist die des Synodenbeschlusses mehr oder weniger konsequent induktiv gehalten. Ausgangspunkt (im 1. Teil) bildet die Feststellung, dass sich der Religionsunterricht in einer schwierigen Situation befindet. Dazu werden Erfahrungen und Beobachtungen zunächst aus der Sicht der an diesem Fach beteiligten Personengruppen (Schüler/-innen, Lehrer/-innen und Eltern) zusammengetragen, die unterschiedliche Einschätzungen und Erwartungen wiedergeben und entsprechend disparat ausfallen. Erweitert wird das durch einen Blick auf die größeren Zusammenhänge, in denen dieses Schulfach steht: die Gesellschaft, die Kirche und die Erziehungswissenschaft. Das Ganze ist nüchtern und sachlich dargestellt, weder beschönigt noch dramatisiert. Klar werden die unterschiedlichen Faktoren angeführt, die auf den Religionsunterricht Einfluss nehmen und die darum bei Überlegungen zur Gestaltung dieses Faches zu berücksichtigen sind.

So viel macht allein diese Situationsbeschreibung bereits deutlich: Im Religionsunterricht treffen – konkret repräsentiert durch die Schülerschaft – die unterschiedlichsten, in der heutigen Gesellschaft antreffbaren Einstellungen und Erwartungen zusammen oder aufeinander. Das kann nochmals von Region zu Region, teilweise sogar von Klasse zu Klasse unterschiedlich ausfal-

² Vgl. zum Folgenden auch die beiden einschlägigen Kommentare zum Synodenbeschluss: Ludwig Volz, *Der Religionsunterricht in der Schule*. Einleitung, in: *Gemeinsame Synode I* (s. Anm. 1) 113–122; Günter Lange, *Der Religionsunterricht in der Schule*, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), *Synode – Ende oder Anfang*, Düsseldorf 1976, 93–107 (mit Verweis auf weitere Literatur: ebd. 106f.). Eine Würdigung des Synodenbeschlusses zehn Jahre nach seiner Verabschiedung nimmt vor: Wolfgang Langer, *Von Wende zu Wende. Zur Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Synodenbeschlusses „Der Religionsunterricht in der Schule“ 1974*, in: Wolfgang Langer, *Religionsunterricht in einer „nachchristlichen“ Gesellschaft*, Hildesheim 1985, 21–58.

len. Wenn jedenfalls nicht von vornherein eine bestimmte Gruppe ausgeschlossen werden soll, muss der Unterricht so gestaltet werden, dass er für jeden und jede etwas erbringt, was für ihn oder sie – um es bewusst unbestimmt auszudrücken – von Nutzen ist. Es geht hierbei, wohlgemerkt, keineswegs um ein vordergründiges methodisch-strategisches Sich-Anbieten an die Adressatinnen und Adressaten. Ebenso wie eine theologische Rede sich dessen gewiss sein muss, wovon sie spricht (Tradition), muss sie sich vergewissern, wohin sie spricht (Situation).

2.2 Ernstnahme der Schule als Ort des Religionsunterrichts

Bis in die 50er und 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein wurde weithin der Religionsunterricht gewissermaßen als „Kirche in der Schule“ verstanden und entsprechend gestaltet. Soweit es sich bei den Schulen um Bekenntnisschulen handelte, war das Leben dort sowieso durch und durch kirchlich geprägt. Der Synodenbeschluss markiert den endgültigen, auch offiziell dekretierten Abschied von dieser Auffassung, der in der Praxis schon seit längerem vollzogen worden war, weil ein solches Verständnis des Faches sich mit der weltanschaulich heterogen gewordenen gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr zur Deckung bringen ließ. Ein Religionsunterricht, so wurde bewusst, der die Schule als seinen Ort ernst nimmt, muss andere Akzente und Schwerpunkte setzen, als eine Katechese, die im kirchlichen bzw. gemeindlichen Kontext praktiziert wird.³ Er muss – wie der Synodenbeschluss formuliert – zeigen,

„wie er teilhat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert. Bei der Fülle des in der Schule zu Lernenden ist darzulegen, was der nicht austauschbare und als solcher notwendige Beitrag des Religionsunterrichts zur Erreichung der Schulziele ist“ (2.1).

Gleichzeitig hält der Beschluss daran fest, dass dieses Fach auch und weiterhin im Auftrag der Kirche(n) liegt, was u. a. darin sich manifestiert, dass die jeweilige konfessionelle Theologie seine primäre Bezugswissenschaft ist und bleibt. Dass beide Perspektiven – die von der Schule her und die von der Kirche her – sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen, legt

³ Auf die im Anschluss an den Synodenbeschluss und das Arbeitspapier „Das katechetische Wirken der Kirche“ (dokumentiert in: Ludwig Bertsch u. a. [Hg.], *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Ergänzungsband: *Arbeitspapiere der Sachkommissionen*. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg/Br. u. a. 1977, 37–97) geführte kontroverse Debatte über das Verhältnis von Religionsunterricht und Gemeindekatechese kann hier nur verwiesen werden; vgl. z. B. Georg Baudler (Hg.), *Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese*, Düsseldorf 1984.

der Beschluss auf originäre und eindrucksvolle Weise mithilfe einer Konvergenzargumentation dar: Pädagogische und theologische Begründungen, so wird schlüssig herausgearbeitet, sind zwar nicht identisch, aber nehmen aufeinander engen Bezug. Näherhin wird dies für eine geschichtliche, eine existenzielle und eine gesellschaftliche Dimension dieses Faches aufgewiesen. Es lohnt sich, dieses im Einzelnen im Dokument selbst nachzulesen (vgl. 2.2 und 2.3). Eine Erfahrung, die ich in diesem Zusammenhang mehrfach mit Studierenden gemacht habe, sei kurz eingeblendet: Die pädagogischen Begründungen konnten sie leicht nachvollziehen und auch korrekt wiedergeben. Bei den theologischen Begründungen fiel ihnen dieses erheblich schwerer, und zwar offensichtlich deswegen, weil ihnen die entsprechenden Referenzrahmen fehlten, um sie verstehen und sich zu eigen machen zu können.

2.3 Religionsunterricht als Beitrag, jungen Menschen zu einem sinnvollen Leben zu helfen

Im traditionellen Religionsunterricht, insbesondere seitdem er durch die neuscholastische Theologie geprägt war, stand der zu vermittelnde Lehrstoff im Vordergrund, zusammengefasst im Katechismus als Lehrbuch. Er umfasste die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens – auf katholischer Seite in ihrer lehramtlich approbierten Fassung. Sie galt es auswendig zu lernen mit der Absicht, auf diese Weise ein Leben der Gläubigen gemäß der Lehre der Kirche in bekenntnismäßiger, moralischer und spiritueller Hinsicht zu gewährleisten.

Vorbereitet durch neuere Ansätze, wie beispielsweise den hermeneutischen oder den problemorientierten Religionsunterricht, nimmt der Synodenbeschluss einen folgenreichen Paradigmenwechsel vor. Nicht mehr den Lehrstoff, sondern den Schüler bzw. die Schülerin mit ihren Fragen, mit ihrem Suchen, mit ihren Zweifeln, ob das Leben und die Welt einen Sinn haben und wo zuverlässige Antworten darauf zu finden sind, stellt er in den Mittelpunkt. Das bedeutet nicht, dass die inhaltliche Komponente in diesem Fach überhaupt keine Rolle mehr spielen oder völlig beliebig werden würde. Sie ist weiterhin wichtig – verlangt doch das Fragen und Suchen geradezu nach inhaltlich gefüllten, überzeugenden Antworten. Aber ob sie zu überzeugen vermögen, hängt wesentlich davon ab, ob sie sich eben auf Fragen beziehen, die den Menschen existenziell umtreiben. Antworten, die auf Fragen gegeben werden, die niemand stellt, verpuffen bekanntlich ins Leere. Die Intention des Synodenbeschlusses hat Wolfgang Langer zutreffend in der folgenden didaktischen Regel auf den Punkt gebracht:

„Alle objektivierenden Inhalte, die Themen und Stoffe des Faches, wie sie sich in jahrhundertelanger Tradition herausgebildet und mit erstaunlicher Beständigkeit erhal-

ten haben, sind nur dann didaktisch legitim, wenn sie dazu beitragen bzw. dazu notwendig sind, den Schülern die *religiöse Dimension menschlichen Daseins* zu erschließen und *darin den christlichen Glauben als eine Existenzform der Antwort* auf das lebensschaffende, befreiende und Zukunft eröffnende Wort Gottes verstehen lassen und zur Entscheidung stellen.“⁴

Das bedeutet keineswegs, Religion und Glaube nach Maßgabe des Menschen zurechtzustutzen, wie es bisweilen diesem schülerorientierten Ansatz vorgeworfen wird. Im Gegenteil, durch die Begegnung mit Religion und Glaube können die Schülerinnen und Schüler ihrerseits auf (Tiefen-)Dimensionen ihres Lebens aufmerksam gemacht werden, die sie bislang nicht beachtet haben oder die ihnen durch Überhäufung mit äußeren Einflüssen versperrt geblieben sind.

Der schülerorientierte Ansatz, wie ihn der Synodenbeschluss programmatisch konzipiert, basiert auf einer entscheidenden Annahme bzw. Voraussetzung, nämlich der, dass der Mensch zutiefst ein religiöses Wesen ist:

„in seiner Frage nach sich selbst und in der Verwiesenheit seines Daseins auf Transzendenz, in seinem Bedürfnis nach Weltdeutung und Sinnggebung, in der Erfahrung seiner Begrenztheit und in seinem Suchen nach dem, was Hoffnung geben, was Halt und Grund für sein Leben sein kann, im Erleben seiner Freiheit, die zugleich die Notwendigkeit von Entscheidung bedeutet“⁵.

Dem Religionsunterricht kommt es somit als zentrale Aufgabe zu – und das gilt unbeschadet dessen, ob die an ihm teilnehmenden Schülerinnen und Schüler sich als gläubig, suchend oder ungläubig betrachten –, diese religiöse Dimension zum Vorschein zu bringen und zu thematisieren – in allen ihren Facetten.

„So verhindert er [= der Religionsunterricht], daß die Schüler den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen (anderer und den eigenen) fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmern des Pluralismus zu ‚wohligere Indifferenz‘ gewehrt werden [...]“ (2.5.1).

Angesichts des Ausbleibens von religiöser Sozialisation und Erziehung bei einem Großteil der heutigen Schülerschaft muss es sich der Religionsunterricht angelegen sein lassen, allererst die Kinder und Jugendlichen für die religiöse Dimension ihres Lebens zu öffnen, sie dafür mit allen Sinnen zu sensibilisieren und diese – soweit möglich – bewusst werden zu lassen. Erst wenn sie in dieser Weise für die religiöse bzw. transzendente Wirklichkeit über-

⁴ Langer, Von Wende zu Wende (s. Anm. 2) 40 [Hervorhebungen: im Original]. – Die zugrundeliegenden Zitate aus dem Synodenbeschluss sind auf S. 40f. zusammengestellt.

⁵ Langer, Von Wende zu Wende (s. Anm. 2) 41.

haupt aufgeschlossen sind, können sie für die Botschaft des christlichen Glaubens empfänglich werden – für die Botschaft des Gottes, dem sich alles, was ist, verdankt und der in bleibender, liebevoller Treue dazu steht. Wenn also unter den erwähnten sozialisatorischen Bedingungen das Fach Religion ohne eine grundlegende religiöse Propädeutik nicht unterrichtet werden kann, bedeutet das, dass neben der Theologie auch andere Bezugswissenschaften wie Philosophie, Geschichte, Psychologie, Soziologie, Religionswissenschaft etc. in den Religionsunterricht einbezogen werden müssen – so wie es generell bei einer anthropologisch gehaltvollen Theologie der Fall sein muss.

Ein offensichtlich nicht auszurottender Verdacht, dem sich der Religionsunterricht ausgesetzt sieht, wird dahingehend erhoben, dass die Kirche ihre privilegierte Stellung in den Schulen ausnutze, die Schülerinnen und Schüler zu indoktrinieren und für ihre Interessen zu manipulieren. Einmal abgesehen davon, dass es heutzutage viel mächtigere gesellschaftliche Kräfte und Agenturen als die Kirchen gibt, die mit allen möglichen Mitteln versuchen, auf die Heranwachsenden in ihrem Sinne Einfluss zu nehmen, wäre ein Fach, in dem was auch immer indoktriniert wird, mit dem Auftrag der Schule unvereinbar und schleunigst abzuschaffen. Wenn demgegenüber ausgerechnet der Religionsunterricht als einziges Schulfach im Grundgesetz verfassungsrechtlich verankert ist, dann ist das – darauf weist auch der Synodenbeschluss hin (vgl. 2.2) – im Zusammenhang mit den Grundrechten auf die Freiheit der religiösen Anschauung (Art. 4.1) und der ungestörten Religionsausübung (Art. 4.2) zu sehen. Um sie zu ermöglichen und zu gewährleisten, sieht sich der Staat in die Pflicht genommen, in seinen Bildungsinstitutionen, vorab den Schulen, einen Zugang zu Religion zu ermöglichen. Damit ist nicht impliziert, dass

das Ergebnis des Religionsunterrichts der/die religiöse oder gläubige Schüler/Schülerin sein müsse. Die Entscheidung, wie man es mit der Religion hält, muss offengelassen werden.

Genau auf dieser Linie bewegt sich der Synodenbeschluss, und zwar ergibt sich das auch konsequent von seiner schülerorientierten Ausrichtung des Religionsunterrichts her. Als oberstes Ziel für dieses Fach wird angegeben: „Religionsunterricht soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“ (2.5.1). Auf dieser Grundlage sollen die Schülerinnen und Schüler auf eine freie und mündige Entscheidung vorbereitet werden, die jedem und jeder Einzelnen überlassen bleiben muss. In welche Richtungen diese ausfallen kann, darauf geht der Synodenbeschluss wie folgt ein:

„Dem gläubigen Schüler hilft der Religionsunterricht, sich bewußter für diesen Glauben zu entscheiden und damit der Gefahr religiöser Unreife oder Gleichgültigkeit zu entgehen. Dem suchenden oder im Glauben angefochtenen Schüler bietet er die

Möglichkeit, die Antwort der Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Er kann somit seine Bedenken und Schwierigkeiten in den Erkenntnisprozeß einbringen. Dem sich als ungläubig betrachtenden Schüler, der sich vom Religionsunterricht nicht abmeldet, ist im Religionsunterricht Gelegenheit gegeben, durch die Auseinandersetzung mit der Gegenposition den eigenen Standort klarer zu erkennen oder auch zu revidieren“ (2.5.1).

Dass grundsätzlich auch von der Sache, also dem christlichen Glauben her das Prinzip, sich frei entscheiden zu können, gilt und einzufordern ist, wird an anderer Stelle eindrücklich ausgeführt (vgl. 2.4.4). Diese Überlegungen entkräften nach Meinung des Synodenbeschlusses jeglichen, gegen den Religionsunterricht gerichteten Vorwurf der Indoktrination. Ausdrücklich wird betont:

„Einem Religionsunterricht nach dem vorliegenden Konzept kann nicht nachgesagt werden, er sei nur zur kirchlichen Nachwuchssicherung da und diene lediglich dazu, die Schüler durch Festlegung auf Antworten des katholischen Glaubens einzuengen oder gar zu fixieren“ (2.6).

2.4 Die Kirchlichkeit des Religionsunterrichts

Mit dem gerade wiedergegebenen Zitat wird der Abschnitt eingeleitet, in dem sich der Synodenbeschluss mit dem „Interesse der Kirche am Religionsunterricht“ (2.6) befasst. Es könne sich – so wird argumentiert – die naheliegende Frage aufdrängen, warum die Kirche sich für einen Religionsunterricht in der Schule einsetzen solle, wenn er für sie selbst möglicherweise nur wenig Ertrag einbringe, wenn sie ihre Kräfte in den eigenen Reihen viel effektiver einsetzen könne.

Ohne Dietrich Bonhoeffer zu nennen, übernimmt der Synodenbeschluss sinngemäß seine Formel, dass die Kirche nur Kirche sei, wenn sie Kirche für andere sei.⁶ Demgemäß müsse sie unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht, bereit sein, „ihnen mit dem zu dienen, was sie ist und was ihrem Auftrag“ entspreche. Religionsunterricht in der Schule sei eine der Formen, in denen sie diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen könne; er sei unter diakonischem Aspekt zu sehen (vgl. 2.6.1).

Es sei allerdings keineswegs so, so heißt es in dem Abschnitt weiter, dass die Kirche völlig uneigennützig diesen Dienst verrichte. Auch sie profitiere von ihrem Einsatz für dieses Fach in mehrfacher Hinsicht: So werde sie hier in kritisch-produktiver Weise genötigt und lerne davon für ihren gesamten Verkündigungsdienst, „verständlich auf die Sinnfragen der Zeitgenossen zu antworten und sich auch mit anderen Antwortmöglichkeiten auseinanderzusetzen“ (2.6.2). Der Religionsunterricht wirke der drohenden gesellschaftlichen

⁶ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, Neuausgabe München ²1977, 415.

und intellektuellen Isolierung der Kirche entgegen und veranlasse die Christinnen und Christen,

„im Dialog mit ihren nichtgläubigen Zeitgenossen zu bleiben und aus den pluralen Sinnentwürfen, mit denen es die heutige Gesellschaft zu tun hat [...], Anregungen zu empfangen und diese als Impulse in die Kirche einzubringen“ (2.6.3).

Höchst bemerkenswert ist die Auflistung dessen, was nach Meinung des Synodenbeschlusses im Religionsunterricht realistisch erreichbar ist. Wörtlich heißt es dazu:

„Es ist ein Gewinn:

- wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder gar für unsinnig halten;
- wenn sie Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für die Realisierung von Freiheit begreifen;
- wenn die Schüler Respekt vor den Überzeugungen anderer gewonnen haben;
- wenn sie fähig sind, in der Diasporasituation des Glaubens sich begründet und verantwortlich mit dem lebenspraktischen Pluralismus auseinanderzusetzen und sich der Wahrheitsfrage stellen;
- wenn ihre Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungswilligkeit so gefördert wurden, daß sie imstande sind, ihre persönliche Glaubenseinstellung zu überprüfen, zu vertiefen oder zu revidieren und so eine gewissenhafte Glaubensentscheidung zu treffen;
- wenn die Schüler je nach Möglichkeit, angestoßen von diesem Unterricht, zu einer engagierten Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, einschließlich der konkreten Kirche, bereit und fähig sind“ (2.6.5).

Dahinter steht offensichtlich die Überzeugung, dass angesichts der pluralen und heterogenen Gesellschaft nur ein Glaube auf Dauer überzeugt gelebt werden kann, der das Vermögen zur kritischen Selbstreflexion hat – was analog auch für eine nicht religiöse Lebenseinstellung gilt –, und dass dieses nicht zuletzt auch der Kirche zugutekommt; denn aus mündigen Christinnen und Christen erwächst eine mündige, freie und offene Kirche, wie umgekehrt von einer solchen Kirche auf mündiges Christsein Wert gelegt und dieses gefördert wird. Nach Günter Lange erweist sich in diesem Zusammenhang der Religionsunterricht als Probefall:

„Probefall dafür, welchen ‚Sitz im Leben‘ der Glaube in unserer Gesellschaft durch Argumente und persönliche Überzeugungskraft einzelner noch haben kann; Probefall auch dafür, wie Kirche in einer zunehmend weniger von ihr geprägten Gesellschaft ‚dienlich‘ sein kann“⁷.

⁷ Lange, Religionsunterricht in der Schule (s. Anm. 2) 101.

Indem er zu einem reflektierten Verhältnis zu Religion und Glaube anhält, leistet er nicht zuletzt für die Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zum „Religionsfrieden“ (Hans Küng).

Als Konsequenz ergibt sich daraus, dass diejenigen, die das Fach Religion unterrichten, eine eigenständige Beziehung zum Glauben gewonnen haben bzw., insofern es sich dabei um einen lebenslangen Lernprozess handelt, immer wieder neu gewinnen und davon vor sich selbst und vor anderen Rechenschaft ablegen können. Ein Religionslehrer und eine Religionslehrerin, die als reine Funktionäre der Kirche in der Schule wahrgenommen würden, dürften sehr bald scheitern. Ihre Reputation im Kollegium gewinnen sie durch die Authentizität, die sie an den Tag legen. Dasselbe gilt für ihre Anerkennung seitens der Schüler- und auch der Elternschaft. Natürlich gehört das notwendige Maß an Fach- und Sachkompetenz dazu (vgl. 2.8.1). Wenn man das Bild, das der Synodenbeschluss von den Religionslehrerinnen und -lehrern zeichnet (vgl. 2.8), resümiert, so läuft es darauf hinaus, dass sie sich als Moderatoren oder Mediatoren zwischen Kirche und Schule verstehen – in Liebe und kritischer Distanz zur Kirche, in Solidarität mit den Schülerinnen und Schülern sowie Lehrerinnen und Lehrern.

Wie sehr dieses ernst genommen wird, zeigt sich an der Weise, wie dem Synodenbeschluss zufolge die kirchliche Beauftragung (*missio canonica*) der Religionslehrerinnen und -lehrer auszulegen ist: als Annahme des angebotenen beruflichen Dienstes der Lehrperson durch den Bischof im Namen der Kirche – als Bekundung der Solidarität der Kirche mit der Religionslehrerschaft, die ein Teil von ihr ist (vgl. 3.6). Dass die für die Kirche Verantwortlichen bereit sind, für dieses gegenseitige Vertrauensverhältnis auch Kosten aufzubringen, um mithilfe von Materialien und Medien die Erteilung des Unterrichts zu unterstützen, dokumentieren die entsprechenden religionspädagogischen Einrichtungen, die als Konsequenz aus dem Synodenbeschluss in den Diözesen geschaffen bzw. ausgebaut worden sind.

Auf einen weiteren Aspekt muss noch im Zusammenhang mit der Frage nach der Kirchlichkeit des Religionsunterrichts eingegangen werden: auf den der Konfessionalität bzw. den der Ökumene. In dem entsprechenden Abschnitt (2.7) bewegt sich die Argumentation zwischen pragmatisch und prinzipiell. Auf der einen Seite wird grundsätzlich – bis hin zur sog. Konfessionellen Trias, d. h. dass „Lehrer, Lehre und in der Regel auch die Schüler in einer Konfession beheimatet sein sollten“ (2.7.4) – an der konfessionellen Ausrichtung des Religionsunterrichts festgehalten. Dafür sprächen sowohl theologische, wissenssoziologische und rechtliche Gründe (vgl. 2.7.2 und 2.7.3). Auf der anderen Seite wird betont, dass „konfessionell“ nicht mit „konfessionalistisch“ verwechselt werden dürfe und dass der Religionsunterricht nicht hinter den erreichten Stand der interkonfessionellen Verständigung

zurückfallen dürfe; „der Gesinnung nach“, so heißt es wörtlich, „ist er ökumenisch“ (2.7.1). Auf dieser Linie liegt es, wenn ausgeführt wird, dass es

„[i]n der gegenwärtigen kirchlichen und bildungspolitischen Situation [...] weder angebracht noch möglich [ist], starr und absolut am Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts festhalten zu wollen“ (2.7.5).

Wenn auch sehr eingeschränkt, so hält der Synodenbeschluss „Modifikationen des Konfessionalitätsprinzips“ für denk- und umsetzbar. Interessant ist das Kriterium, das dafür in Anschlag gebracht wird:

„Im konkreten Fall soll man sich für Lösungen einsetzen, die den berechtigten Interessen der Schüler (bzw. den Wünschen der Erziehungsberechtigten) am besten entsprechen“ (2.7.5).

3. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Synodenbeschlusses

3.1 Innovativer Impuls für die Religionspädagogik

Innerhalb der Zunft der wissenschaftlichen Religionspädagogik hat der Synodenbeschluss allgemeine Zustimmung gefunden, ja, er wurde gewissermaßen als „Befreiungsschlag“ empfunden; stellt er nunmehr doch eine gediegene Grundlage zur Verfügung, um die polarisierenden Debatten innerhalb der Religionspädagogik, wie sie etwa zwischen Bibel- versus Problemorientierung, Verkündigung versus Information ausgetragen worden waren, zu befrieden, und zwar keineswegs nach Art eines faulen Kompromisses. Mit seiner Konvergenzargumentation gab der Beschluss den entscheidenden Anstoß zu jener didaktischen Konzeption des Religionsunterrichts, die für lange Zeit im katholischen Raum tonangebend wurde: die Korrelationsdidaktik.⁸ Zu der Debatte, die seit einiger Zeit über das Ende dieser Didaktik geführt wird,⁹ sei an dieser Stelle nur so viel vermerkt, dass es unerfindlich ist, wie ein Bemühen um eine Glaubensvermittlung ansetzen soll, wenn nicht auf eine korrelative Hermeneutik zurückgegriffen wird.¹⁰ So ist es nicht verwunderlich, dass neuere religionsdidaktische Konzepte – die Symboldidaktik allemal, aber auch das ästhetische Lernen, der performative Unterricht, die konstruk-

⁸ Vgl. Georg Hilger, Art. Korrelationsdidaktik, in: Lexikon der Religionspädagogik Bd. I, 1106–1111.

⁹ Vgl. z. B. die Beiträge von Rudolf Englert und von George Reilly in: Georg Hilger – George Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993.

¹⁰ Vgl. Gotthard Fuchs, Einweisung ins Unglaubliche und Selbstverständliche. Zur theologischen Kunst des Korrelierens, in: rhs 28 (1985) 84–91.

tive Didaktik – im Prinzip hermeneutisch operieren, wenn auch in unterschiedlichen Variationen.

Eine Ausnahme gibt es allerdings. Sie nimmt im religionspädagogischen Mainstream zwar eine Außenseiterposition ein, wird aber von dem einen oder anderen Angehörigen der Hierarchie durchaus gern gesehen, das Plädoyer nämlich, den schulischen Religionsunterricht wieder auf eine ausschließliche katechetische Funktion einzuschwören. Angesichts des zunehmend größer werdenden Mangels an, wenn nicht völligen Ausfalls von Wissen darüber, was der christliche Glaube beinhaltet, erweise es sich – so wird von Vertreterinnen und Vertretern dieser Position argumentiert – als vordringlich, sich auf die Weitergabe von Kenntnissen über den Glauben und das Leben der Kirche zu konzentrieren und auf ihre Einprägung zu insistieren. Religionsunterricht wird also als Hinführung zum Leben in und mit der Kirche verstanden. Es gelte, die objektive Wahrheit des Glaubens in Anschlag zu bringen und Abschied von der Schülerorientierung zu nehmen, weil sie – wie sich zeige – zu reinem Subjektivismus und damit Relativismus führe. Solche Gegenstimmen zum Konzept des Synodenbeschlusses wurden, wie Wolfgang Langer gezeigt hat, schon bald nach der Verabschiedung des Synodenbeschlusses laut¹¹ und melden sich bis heute zu Wort. In der Praxis des Religionsunterrichts finden sie allerdings so gut wie keine Resonanz.

Auf ein Versäumnis der Religionspädagogik im Anschluss an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland muss allerdings hingewiesen werden: Ihre Debatte war dermaßen auf den Religionsunterricht und – wenn auch etwas weniger – das katechetische Wirken der Kirche fokussiert und fixiert, dass der Beschluss „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“¹² von ihr nicht zur Kenntnis genommen wurde. Auch wenn dieser Beschluss Schwächen aufweist,¹³ so hätte es sich von seinem Thema her aufgedrängt, den Religionsunterricht nicht isoliert zu sehen, sondern umfassender in der übrigen Bildungsarbeit der Kirche zu verorten – mitsamt einer verstärkten theologischen Rückbesinnung auf Bildung, die in diesem Zusammenhang vonnöten ist.

¹¹ Vgl. Langer, Von Wende zu Wende (s. Anm. 2) 31, 45f., 55f.

¹² Dokumentiert in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 1) 518–548. Als Kommentare dazu vgl. Joachim Dikow, Einleitung, in: ebd. 511–518; Doris Knab, Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich, in: Emeis – Sauermost (Hg.), Synode (s. Anm. 2) 293–302.

¹³ Vgl. Knab, Schwerpunkte (s. Anm. 12); Judith Könemann, Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich. Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren, in: PThI 31 (2011-1) 109–120.

3.2 Nachsynodale bischöfliche Verlautbarungen zum Religionsunterricht

Wie bereits im Beitrag von Judith Könemann erwähnt,¹⁴ haben die deutschen Bischöfe in der Zeit nach der Synode sich bisher mit zwei größeren Dokumenten zum Religionsunterricht zu Wort gemeldet: „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts“ (1996)¹⁵ und „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen“ (2005)¹⁶. In beiden Dokumenten wird ausdrücklich betont, dass sie auf der Grundlage des Synodenbeschlusses argumentieren und diesen aktualisieren möchten. Obwohl das erstgenannte Dokument gehaltvolle Elemente zu einer bildungstheoretischen Begründung eines schulischen Religionsunterrichts aufweist,¹⁷ fanden diese in der Rezeption nicht die ihnen angemessene Resonanz, weil sie von der im Ganzen vorherrschenden Apologetik des Konfessionalitätsprinzips überlagert wurden. Zudem stand dieses Bischofsschreiben im Schatten der 1984 veröffentlichten und sehr viel elaborierteren Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Titel „Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität“¹⁸. Mit seinem erneuten Insistieren auf das Konfessionalitätsprinzip wurde das Schreiben der katholischen Bischöfe als eine Abfuhr an die Position der EKD-Denkschrift verstanden, die für eine stärkere Öffnung dieses Prinzips in Richtung eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts, eingebettet in einer eigenständigen Fächergruppe Religionsunterricht – Ethikunterricht, plädiert. Diese unterschiedliche Positionierung der beiden Kirchen besteht bis heute fort, auch wenn die Erfahrungen, wie sie mit dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht in Baden-Württemberg und in Niedersachsen gemacht worden sind und werden, durchweg positiv sind und dieses Modell innerhalb der Religionslehrerschaft breite Zustimmung findet.

Das neuere Dokument „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen“ zeichnet sich im Vergleich zum älteren durch eine offene, konstruktive und weiterführende Einstellung zu den Problemen aus, mit denen es der

¹⁴ Vgl. Könemann, Schwerpunkte (s. Anm. 13) 117.

¹⁵ Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 56), Bonn 2005.

¹⁶ Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005.

¹⁷ Vgl. dazu Norbert Mette, Dialogorientierte katholische Konzeptionen für den Religionsunterricht, in: Wolfram Weiße (Hg.), Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik, Münster – New York 2002, 153–166.

¹⁸ Gütersloh 1994. Vgl. dazu Norbert Mette, Bekenntnis-, nicht konfessionsgebunden. Anmerkungen zur Diskussion um den schulischen Religionsunterricht im Anschluß an die EKD-Denkschrift „Identität und Verständigung“, in: Jahrbuch für Religionspädagogik 11 (1994) [Neukirchen-Vluyn 1995], 175–185.

Religionsunterricht gegenwärtig zu tun hat. Als neue Herausforderung wird die veränderte religiöse und schulpolitische Situation angeführt, und zwar im Einzelnen die veränderte religiöse Situation der Kinder und Jugendlichen und die veränderte Situation von Schule und Unterricht, wie sie sich insbesondere im Anschluss an die PISA-Studie eingestellt hat. Schwerpunktmäßig werden daraufhin dem Religionsunterricht drei Aufgaben zugewiesen: die Vermittlung von strukturiertem und lebensbedeutsamem Grundwissen über den Glauben der Kirche; das Vertrautmachen mit Formen gelebten Glaubens und die Ermöglichung von Erfahrungen mit Glaube und Kirche; die Förderung der religiösen Dialog- und Urteilsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler. Auch wenn die Erläuterungen zu den einzelnen Aufgaben nicht unbedingt darauf hinauslaufen, wohnt den beiden ersten Aufgaben unverkennbar eine Tendenz zur Rekatechisierung des Religionsunterrichts inne.

3.3 Aktuelle religionspädagogische „Baustellen“

Wenn, um noch einmal darauf zurückzukommen, als Grund für das Scheitern der Korrelationsdidaktik angeführt wird, dass die heute Heranwachsenden noch weniger religiös und vor allem weniger kirchlich sozialisiert seien als zur Zeit des Synodenbeschlusses, so trifft das zu. Ein von Kindheit an vertrautes Mitleben mit der Kirchengemeinde begegnet mittlerweile im Religionsunterricht als Ausnahmefall. Wenn somit auf so gut wie nichts mehr zurückgegriffen und daran angeknüpft werden kann, was die Schülerinnen und Schüler mitbringen, bringt das für das Unterrichten von Religion erheblich größere Anforderungen mit sich, als es in der noch volkshirchlich geprägten Situation der Fall war. Aber gerade das ist die Herausforderung, angesichts derer theologische Reflexion und Rede sich zu bewähren haben. Wenn in diesem Zusammenhang verschiedene religionsdidaktische Konzepte experimentiert und profiliert werden, ist das ein hoffnungsvolles Zeichen dafür, dass an dieser Herausforderung konstruktiv und kreativ gearbeitet wird.

„Im Mittelpunkt steht der Mensch“, hat Wolfgang Langer emphatisch das Konzept des Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht gewürdigt.¹⁹ Wenn das so ist, muss ständig neu gefragt werden, welchen Erfordernissen das Bemühen einer Vermittlung von Religion und Glaube an die je heranwachsende Generation gerecht werden muss und ob möglicherweise hergebrachte Denkmuster und Prinzipien zugunsten einer Neuorientierung revidiert werden müssen. So muss beispielsweise gefragt werden, ob eine rigide Handhabung

¹⁹ Vgl. Langer, Von Wende zu Wende (s. Anm. 2) 38–48. Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes ist unter dieser Überschrift in den Katechetischen Blättern erschienen [vgl. KatBl 109 (1984) 335–347].

des Konfessionalitätsprinzips gemäß der sog. Konfessionellen Trias noch sinnvoll und angemessen ist. Dies geschieht angesichts der Tatsache, dass einerseits dieses Prinzip in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit immer weniger auf Verständnis stößt und dass andererseits die konfessionelle Spaltung der Christenheit für den Glauben selbst ein Ärgernis darstellt und die ökumenische Verständigung inzwischen sehr weit gediehen ist, auch wenn sie momentan eher stagniert. Der erwähnte konfessionell-kooperative Religionsunterricht weist den Weg in eine fällig gewordene Richtung.

Worauf der Synodenbeschluss nur mit einer Randbemerkung eingegangen ist („Darüber hinaus soll er [= der Religionsunterricht] auch mit den nicht-christlichen Religionen und anderen weltanschaulichen Positionen in Dialog stehen“ [3.4]), hat mit Blick auf die religiöse Landschaft der Gegenwart erheblich an Gewicht zugenommen. Die religiöse Pluralität ist zum Faktum geworden – neben einer sich vermehrt ausbreitenden „säkularen“ Einstellung in der Bevölkerung.²⁰ So notwendig es ist, dem innerhalb der Schule damit Rechnung zu tragen, dass auch für andere Religionsgemeinschaften, vorab dem Islam, die Möglichkeit zu einem Religionsunterricht nach Art. 7.3 GG eingeräumt wird, trägt es nicht zu der notwendigen Verständigung zwischen den in der Schülerschaft vertretenen Religionen und Weltanschauungen bei, wenn nur jeweils in einer homogen zusammengesetzten Gruppe über „die Anderen“ geredet wird. Es müssen vielmehr neue Formen des Miteinanders gefunden werden.

So viel ist klar: Auf absehbare Zeit, wahrscheinlich auf Dauer (solange jedenfalls dieses Fach existiert) wird der Religionsunterricht eine „Baustelle“ bleiben, nicht zuletzt, weil er sich immer wieder neu auf veränderte gesellschaftliche Situationen und individuelle Verfassungen einzustellen hat.²¹ Dass er darauf vorausschauend präpariert worden ist, dazu hat der Synodenbeschluss entscheidend beigetragen.

²⁰ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Engl. von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009.

²¹ Vgl. dazu demnächst Norbert Mette, Theologie als Bezugswissenschaft für den schulischen Religionsunterricht – angefragt, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie, Freiburg/Br. 2012 [im Druck].

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette
 Professor i. R. für Religionspädagogik/Praktische Theologie
 Emil-Figge-Str. 50
 D-44227 Dortmund
 Fon: +49 (0)231 755-2874
 Fax: +49 (0)231 755-5455
 eMail: norbert.mette(at)tu-dortmund(dot)de

Hans Hobelsberger

Zurück in die Zukunft

Die bleibende Bedeutung des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“

Der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ ist im Rückblick auf seine nun fast 40-jährige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zweifellos ein Meilenstein der Konzeption und der Praxis der kirchlichen Jugendarbeit und Jugendpastoral in Deutschland und darüber hinaus auch im deutschsprachigen Raum. Er ratifiziert einerseits kirchenamtlich eine Praxis, die sich wohl mancherorts schon entwickelt hatte.¹ Zum anderen bezieht der Text Position in den heißen Debatten der Jugendarbeit, auch wenn „Kompromissformeln und Formelkompromisse“² manch heißes Eisen zum Dauerbrenner werden ließen. Hermann Steinkamp, einer der maßgebenden Akteure der Theoriebildung kirchlicher Jugendarbeit zur Zeit der Synode und danach, konstatiert dann auch 20 Jahre später:

„Die aus heutiger Sicht ‚innovatorischen Grundzüge‘ des Synodenbeschlusses [...] stellten zum Zeitpunkt seiner Entstehung allenfalls einen relativen Fortschritt dar; wenn überhaupt, dann wurde das innovatorische Potential des Textes – paradox genug – erst in seiner Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zutage gefördert.“³

¹ „Zunächst einmal möchten wir Ihnen [...] ganz herzlich dank sagen: Es hat wohl in der letzten Zeit kaum ein (kirchliches) Schriftstück uns in unserer Konzeption von Jugendarbeit so sehr bestätigt wie diese Vorlage! Es ist Ihnen [...] wirklich gelungen, die Situation an der ‚Basis‘ einzufangen und deutlich zu machen [...]. Wir können Ihnen eben nur sagen, daß wir seit Jahren allmählich durch unsere Arbeit mit jungen Menschen im Rahmen der kirchlichen Jugendarbeit zu der Konzeption gelangt sind, die diese Vorlage so wohlthuend zusammenfaßt in ihren Aussagen und Forderungen – Forderungen auch an uns, die wir Jugendarbeit tun!“ – so Auszüge aus dem Brief des BDKJ der Stadt Freiburg vom 10. November 1973 an die Sachkommission III. (zit. nach: Werner Tzscheetzsch, Was ist nach zehn Jahren aus dem Synodenbeschuß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ geworden?, in: KatBl 111 [1986] 4–12, hier 6).

² Bernd Börger, Aufbrüche, Hoffnungen und Kompromisse. Zur Entstehung des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, in: Hans Hobelsberger – Martin Lechner – Werner Tzscheetzsch (Hg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss, München 1996, 11–19, hier 16.

³ Hermann Steinkamp, Die innovatorischen Grundzüge des Synodenbeschlusses und deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, in: Hobelsberger – Lechner – Tzscheetzsch (Hg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz (s. Anm. 2) 35–48, hier 35.

Nach knapp 40 Jahren lässt sich wohl behaupten, dass es in der jüngeren Geschichte der deutschen Kirche kaum einen anderen Text gibt, der so breit und so tief in den Konzeptionen der unterschiedlichen Ebenen und Formen der Jugendarbeit rezipiert wurde und der auch noch nach so vielen Jahren in der aktuellen Debatte auftaucht.

Auch wenn sich die gesellschaftlichen Bedingungen und die pastoraltheologischen Referenzdiskurse verändert haben und mit ihnen auch die pädagogischen Konsequenzen daraus nicht mehr in allem heutigen Herausforderungen genügen, „verfolgt der Synodenbeschluss dennoch die richtigen Konzepte, über deren ‚Verheutigung‘ nachzudenken lohnenswert ist“⁴. Im Folgenden werden einzelne dieser Aspekte aufgegriffen und im Kontext heutiger Herausforderungen diskutiert.

1. Der Aufbau des Synodenbeschlusses – ein Strukturmodell der Konzeption von Jugendarbeit

Nach dem Synodenbeschluss gibt es in Deutschland keine ernst genommenen Entwürfe oder Leitlinien von Jugendarbeit mehr, die nicht gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen, Lebenslagen und Lebenswelten junger Menschen und sozialpsychologische und sozialpädagogische Ansätze und Erkenntnisse konzeptionell integrieren. Diesen Qualitätsstandard jugendpastoraler Theoriebildung setzt der Synodenbeschluss. In bis dahin nie praktizierter Weise macht er „gesellschaftliche und psycho-soziale Bedingungen“ zum Ansatzpunkt und Gegenstand von Jugendarbeit, die es kritisch zu analysieren, zu gestalten und zu verbessern gelte.⁵ Die sozial- und humanwissenschaftlichen Erkenntnisse bleiben dabei nicht unverbunden, sondern sind dann Gegenstand der theologischen Reflexion. Darauf werden schließlich praktische Konzeptideen entwickelt, die ihrerseits wiederum auf sozialpsychologischen und pädagogischen Theorien und Ansätzen (wie z. B. reflektierte Gruppe, Selbstverwirklichung, personales Angebot)⁶ basieren.

⁴ Hans Hobelsberger – Matthias Sellmann, Jugendpastoral Reloaded – Grundprinzipien Kirchlicher Jugend(verbands)arbeit in der Diskussion, in: Marianne Brandl u. a. (Hg.), Engagement und Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 146–159, hier 146.

⁵ Vgl. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, Kap. 2, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 288–311, hier 290.

⁶ Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 67), Würzburg 2006, 173–179, 185–187.

Der Synodenbeschluss gibt damit ein auch heute bedeutsames Beispiel einer Theologie der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) wie sie in *Gaudium et spes* skizziert ist:

„Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“ (GS 44)

Die Theologie der Zeichen der Zeit ist die „unhintergehbare Dimensionierung“ und „Bewährungsprüfung“⁷ für die (jugend)pastorale Konzeptbildung und führt sie zu den „Markierungen des Reiches Gottes unter dem Gesichtspunkt der Ereignisse der Gegenwart“⁸. Praktisch-theologische Konzeptentwicklung im jugendpastoralen wie in allen anderen pastoralen Handlungsfeldern auch muss Lebenslagen und Lebenswelten der Menschen und deren soziale und politische Bedingungen als integrativen Bestandteil und Ort der Konstitution von Theologie und Pastoral begreifen. Erst dann wird gewährleistet, was mit dem Synodentext als zentrale Qualität kirchlicher Jugendpastoral gilt, die Ausrichtung am jungen Menschen um seiner selbst willen und um eines gelingenden Lebens in der Gegenwart Gottes willen.

2. Jugendarbeit in „pastoralgemeinschaftlicher“ Perspektive

In dieser Ausrichtung wird deutlich, dass der Synodentext auf eine explizit „kirchliche, religiös-katechetische Zielsetzung kirchlicher Jugendarbeit“⁹ verzichtet. Die Begriffe, die diesen Zusammenhang ausdrücken, sind Selbstlosigkeit und als negatives Pendant dazu Rekrutierung.

„Maßstab für christliches Handeln ist die selbstlose Hinwendung Jesu zu den Menschen, in der die Hinwendung Gottes zum Menschen endgültig sichtbar geworden ist. Darum muß Jugendarbeit der Christen selbstloser Dienst an den jungen Menschen und an der Gestaltung einer Gesellschaft sein, die von Heranwachsenden als sinnvoll und menschenwürdig erfahren werden kann. Ihr Ziel ist nicht Rekrutierung, sondern Motivation und Befähigung, das Leben am Weg Jesu zu orientieren.“¹⁰

⁷ Erich Garhammer, Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 304–317, hier 306.

⁸ Hans Joachim Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 85–102, hier 96.

⁹ Martin Lechner, Pfade kirchlicher Jugendarbeit – Spuren in die Zukunft. Festrede anlässlich des Abschiedes von Karl Josef Tielke, Paderborn 1997, 4.

¹⁰ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 293f.

Und an anderer Stelle: „Wo die Kirche selbstlos der Welt und den Menschen dient, dient sie zugleich Gott.“¹¹ Damit wird Kirche gleichsam als Zielperspektive abgelehnt.

Der Synodentext folgt hier der sakramentalen Ekklesiologie in *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* und schreibt auch heutiger jugendpastoraler Konzeptionsentwicklung Wesentliches ins Stammbuch. Eine Kirche, die „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist und die das „allumfassende Sakrament des Heiles“ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45), konstituiert sich im Prozess der Pastoral und ist nicht selbst Ziel der Pastoral. Das ist die sogenannte pastorale Wende¹² des Konzils. Hans Joachim Sander unterscheidet pastoral hoch bedeutsam zwei Modi der Konstitution von Kirche: die religionsgemeinschaftliche und die pastoralgemeinschaftliche. Kirche als Religionsgemeinschaft verweise auf ihre geschichtliche Größe, auf ihre bis heute bestehende gesellschaftliche Bedeutung und Macht:

„Und in der Tat – unter Machtgesichtspunkten kann die Kirche sich vor der Welt sehen lassen [...]. Weder hat die Zersplitterung durch hausgemachte Glaubensprobleme die weltweite Ausbreitung der Kirche verhindert, noch konnte die Selbstherrlichkeit betongrauer Traditionalismen auf Dauer die notwendigen Reformen verhindern. Weder hat die industrielle Modernisierung zur definitiven Entfremdung der Massen von der Kirche geführt, noch hebt das offenkundige Desinteresse postmoderner Eliten die Kleinarbeit an der Kirchenbasis aus [...]. Dieses Bild ergibt sich, wenn man die Religionsgemeinschaft Kirche in Augenschein nimmt. Sie präsentiert sich als eine machtvolle Gemeinschaft, die sich in den Fährnissen von Welt und Geschichte zu bewähren versteht.“¹³

Das ist in Anschluss an Sander jedoch nur die eine Konstitutionsweise von Kirche, mit der der Sinn ihrer Existenz nicht erschöpfend beschrieben werden könne. Das werde von einer anderen Form von Gemeinschaft geleistet, der Pastoralgemeinschaft:

„Anders als die Religionsgemeinschaft Kirche ist die Pastoralgemeinschaft Kirche nicht mit dem zu greifen, was Kirche vor den anderen darstellt und was ihr gut tut, sondern erschließt sich über das, was die anderen für die Kirche darstellen und was ihr not tut. Diese Gemeinschaft ist ebenfalls mit Macht verbunden, aber mit der Nicht-Form dieser Macht, der Ohnmacht.“¹⁴

¹¹ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 297.

¹² Vgl. Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: PThl 28 (2008) 66–90, hier 81f.

¹³ Hans Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 13f.

¹⁴ Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 13) 14.

Beide Existenzweisen fänden sich in der Kirche und gehörten zu ihr, nicht als Alternativen, die in der Art eines Nullsummenspiels miteinander verbunden wären, sondern in den Vollzügen der Kirche seien „die Polarität wie die Differenz zwischen beiden zugleich vorhanden“¹⁵. Hinsichtlich der Modi kirchlicher Vergemeinschaftung würden beide Formen deutliche Unterschiede zur Folge haben:

„Die religionsgemeinschaftliche gelangt zur Kirche von ihrer eigenen Tradition her, die sie selbst ist, und damit von dem her, was ihrer Tätigkeit vorausliegt. Dagegen benennt die pastoralgemeinschaftliche die Kirche von der Tätigkeit her, die sie selbst ist, und damit von denen her, mit denen sie es in ihrer Tätigkeit zu tun bekommt.“¹⁶

Auch wenn man nun die Realität beider Gemeinschaftsformen in der Kirche unweigerlich als gegeben anerkennen müsse, gäbe es theologisch begründet dennoch eine klare Entscheidung, nämlich die pastoralgemeinschaftliche Perspektive.

Pastoraltheologisch hat das zur Konsequenz, dass eindeutig ist, von woher Pastoral zu entwerfen und zu praktizieren ist, nämlich von den Menschen her, und dass alle unverzichtbaren institutionellen Fragen der gesellschaftlichen Sicherung von Kirche eine klare Ausrichtung und Dienstfunktion für die sakramentale Gestalt der Kirche haben, die „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“, um noch einmal auf *Gaudium et spes* zu verweisen (GS 45). Rainer Bucher liefert mit der Bestimmung von Pastoral als qualifiziertes Geschehen, das in der „kreative[n] und handlungsbezogene[n] Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“¹⁷ bestehen würde, ein ausgezeichnetes Kriterium für „pastoralgemeinschaftliche Pastoral“: Es geht dann auch in Jugendpastoral darum, Orte, Anlässe und Strukturen zu entdecken, zu entwerfen und zu qualifizieren, die eine Begegnung/Konfrontation von Evangelium und Existenz, von Evangelium und Biographie, von Evangelium und Lebensstilen und -welten ermöglichen, erlebbar und erfahrbar machen oder auch absichern. Rainer Bucher fordert in diesem Zusammenhang die Abkehr von der „Sozialformorientierung“ hin zu einer „pastoralen Aufgabenorientierung“¹⁸.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die im Kontext von Absichtslosigkeit und Rekrutierungsverbot immer wieder gestellte (wenn auch faktisch ent-

¹⁵ Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 13) 14.

¹⁶ Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 13) 15.

¹⁷ Bucher, Gemeinde (s. Anm. 12) 82.

¹⁸ Rainer Bucher, Die Jugendpastoral in der Transformationskrise der Kirche. Chancen und Risiken einer erzwungenen Neuorientierung, in: Dokumentation der Jugendpastoralen Studientage für hauptamtliche Mitarbeiter/innen der Kinder- und Jugendpastoral im Bistum Trier 16.–17. Februar 2009, o. O., o. J., 6–19, hier 13.

schiedene) Frage, ob kirchliche Jugendarbeit und speziell kirchliche Jugendverbandsarbeit Mitgliederwerbung betreiben dürfe, entspannter angehen. Grundlegend macht die Unterscheidung von Religions- und Pastoralgemeinschaft deutlich, dass keine der beiden Existenzweisen verzichtbar ist und dass Kirche als Pastoralgemeinschaft zum Tragen kommt, wenn sie ihre religionsgemeinschaftliche Präsenz durchformt und danach ausrichtet.¹⁹ So gehört es durchaus auch zur Jugendarbeit die Strukturen als Instrumente der Pastoral zu pflegen und zu entwickeln, wenn gleichzeitig die kritische Frage ständig mitläuft, ob die entsprechenden Sozialformen ihre pastoralen Aufgaben erfüllen. Wenn entsprechende Repräsentantinnen und Repräsentanten sowie Kampagnen das glaubwürdig deutlich machen können, kann Mitgliederwerbung als Werbung für die Begegnung von Evangelium und Existenz Teil pastoralgemeinschaftlicher Jugendarbeit sein. Dann ist es auch erlaubt,

„dass ein Jugendverband sich erklärt der Frage stellt, wie er an Mitgliedern wachsen kann, und die Antwort auf diese Frage strategisch verfolgt. Denn wenn es auch nur einigermaßen stimmt, dass die Jüngeren heute zu einem Großteil kühle Rechnerinnen und Rechner sind, die Angebote und Nutzen kritisch prüfen, dann sind sie erstens solche Strategien gewohnt und werden von ihnen nicht übertölpelt. Zweitens wird das Ansehen von Jugendverbänden gerade steigen, wenn diese sich, wie alle anderen auch, in ihrer Konkurrenz mit säkularen Anbietern identifizieren und hier selbstbewusst ihre Stärken demonstrieren.“²⁰

3. Praxis- und Sozialformen von Jugendarbeit

Im vorausgehenden Abschnitt wurde deutlich, dass Jugendarbeit nicht im Hinblick auf bestimmte Sozialformen zu entwickeln ist, sondern an pastoralen Aufgaben. Dabei implizieren bestimmte Sozialformen natürlich auch eine bestimmte Praxis. Die Problematisierung der Sozialformorientierung in der Pastoraltheologie heute hat zweifellos damit zu tun, dass in der jüngeren Pastoralgeschichte die „gruppenförmige Vergemeinschaftung“ (Dauerhaftigkeit, Regelmäßigkeit, Partizipation, Engagement, Aufbau und Reflexion von Beziehungsstrukturen, sozialer Rückhalt, Solidarität ...) die meisten pastoralen Handlungsfelder (konzeptionell) monopolisiert hat und mit den pastoral-

¹⁹ „Diese beiden Gemeinschaftsformen finden sich in der Kirche; es gibt sie nicht nur in der einen oder der anderen Form. Vielmehr kommt die Pastoralgemeinschaft, auf die hin Kirche von Christus und den Menschen her angelegt ist, dann zum Tragen, wenn die Kirche durch die Religionsgemeinschaft hindurchgeht und sie überschreitet“ (Sander, Nicht ausweichen [s. Anm. 13] 14).

²⁰ Matthias Sellmann, Selbstlosigkeit/Rekrutierung in der Perspektive ästhetischer Jugendpastoral, aus: Hobelsberger – Sellmann, Jugendpastoral Reloaded (s. Anm. 4) 156f.

theologischen „Sicherungsversuchen“ als die sich durchsetzende soziale und kulturelle Modernisierung andere Formen der Vergemeinschaftung (Cliques, Szenen, Events, Netzwerk, Projekt, Web 2.0 ...) entstehen ließ, mit anderen Baugesetzen. Weite Teile der Gemeinde- und der Jugendpastoral handeln von diesem Sicherungsprojekt.

Als Kind seiner Zeit, wenn auch für seine Zeit innovativ, bleibt der Synodentext hinsichtlich der Sozial- und Praxisformen weitgehend monothematisch. Die Chiffre dafür ist die „reflektierte Gruppe“, die als „Grundform“ der Jugendarbeit in den unterschiedlichen Bereichen wie Gemeinde, Verband, Jugendhaus angewandt werden sollte.

„Das hauptsächliche Instrument und sozusagen die Grundform des ‚personalen Angebots‘ der kirchlichen Jugendarbeit ist die Gruppe der Gleichaltrigen. [...] Eine besondere und wertvolle Hilfe zur Erreichung dieser Zielsetzung [= der Zielsetzung der kirchlichen Jugendarbeit; H. H.] bietet jene Form der Gruppenarbeit, bei der auch die zwischenmenschlichen Beziehungen einer Gruppe und die dadurch ausgelösten Gruppenprozesse als Hilfe für den Reifungsprozeß des Jugendlichen benützt werden. Dies erfordert eine Reflexion jener gesamten Wirklichkeit, die Gruppe heißt; eine Reflexion also der Gruppe als solcher, ihres Prozesses und der in ihr wirksamen Vorgänge und Beziehungen. [...] Wahrhaftigkeit, Eigenständigkeit, Partnerschaft, Liebe und Solidarität werden so zur Grundlage und zu hohen Werten einer solchen Gruppe, die man aufgrund dieser Methode ‚reflektierte Gruppe‘ nennt.“²¹

Für den Synodenbeschluss stand weniger die Gruppe als Sozialform in Frage, als vielmehr das Wie von Gruppenarbeit. Unter dem Eindruck zeitgemäßer sozialpädagogischer (*social group work*), sozialpsychologischer (Gruppendynamik)²² und soziologischer (*peer-group*-Theorem)²³ Konzepte verband sich mit Gruppe die Frage nach angemessenen Formen von Sozialisation und sozialem Lernen. Mit der reflektierten Gruppe sollte so zum einen die Bedeutung der Gruppe der Gleichaltrigen als neuer Ort der Sozialisation für junge Menschen aufgenommen werden und zum anderen ein Konzept von Gruppenarbeit stark gemacht werden, bei dem die sozialen Prozesse Grundlage des sozialen Lernens werden. Damit wollte man sich deutlich von der „pädagogisierten“ Gruppenarbeit, bei der Gruppe als religiös-katechetischer Lernort genutzt wird, absetzen. Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der reflektierten Gruppe ist geprägt von einer hohen Akzeptanz, sodass die Fixierung auf die Praxisform Gruppe

„zu einer Art ‚morphologischem Fundamentalismus‘ tendiert [...]. Die einseitige Betonung der Gruppe als zentraler Sozial- und Praxisform von Jugendarbeit führt in ihrer

²¹ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 300.

²² Steinkamp, Grundzüge (s. Anm. 3) 36f.

²³ Vgl. Hermann Steinkamp, Die Funktion des peer-group-Theorems im Konzept kirchlicher Jugendarbeit, in: Religionspädagogische Beiträge 14/1984, 17–29.

Tendenz dazu, andere Praxisformen wie Projektarbeit, soziale und politische Aktionen, Vernetzungsarbeit, temporäre Begegnungen wie ‚Jugend auf dem Kirchentag‘, sportliche und touristische Aktivitäten usw. latent abzuwerten.“²⁴

Jugendarbeit heute scheint die Herausforderungen der Pluralität durch die posttraditionellen und postmodernen Gesellungsformen junger Menschen angenommen zu haben. Hier hat die kirchliche Jugend(verbands)arbeit eine immense Veränderung erfahren (müssen) und gleichzeitig auch eine enorme Anpassungsleistung erbracht.²⁵ Jugendverbände haben Weltjugendtage unter dem Eindruck der „Abstimmung mit den Füßen“ angenommen, selbst haben sie eine Vielzahl projekt- und eventförmiger Veranstaltungen entwickelt. Zahlreiche und teils unterschiedliche Jugendkirchen²⁶ sind entstanden, selbst gemeindliche Messdienerarbeit hangelt sich häufig von Ministrantentag zu Ministrantentag – allenfalls unterbrochen von einem diözesanen Ministrantentag, einem Fußballturnier oder der Messdienerwallfahrt nach Rom –, und Taizé ist gleichsam zum „17. Bundesland der Jugendpastoral“ geworden. Und zwischendrin gibt es weiterhin die regelmäßige Gruppenarbeit. Das alles sind Anlässe und Gelegenheiten, Zugehörigkeit und Gemeinschaft zu erleben und auf vielfältige Weise Evangelium erfahrbar zu machen, so sie denn wertgeschätzt und qualitativ hochwertig gestaltet sind. Dabei gilt es im Blick zu haben, dass die Gegenwartskultur von zwei komplementär aufeinander bezogenen Prozessen geprägt ist, dem „Steigerungsspiel“ und der Sehnsucht nach dem „Ankommen“.²⁷ Jugendarbeit muss beide Prozesse aufnehmen, indem sie Außergewöhnliches ermöglicht und darin und daneben Platz lässt für Stilles, Alltägliches und Lokales.

Grundsätzlich ist jeder Ort geeignet, ein Ort der Pastoral in Wort und Tat zu werden. Jugendarbeit ist aber aufgefördert, in den Spuren Jesu auch und gerade die Orte aufzusuchen, die nicht im Scheinwerferlicht der Aufmerksamkeit und Attraktivität stehen. Der Synodentext bahnt mit der Verbindung von Jugendarbeit und Diakonie dafür den Weg.

²⁴ Steinkamp, Grundzüge (s. Anm. 3) 38f.

²⁵ Vgl. Hans Hobelsberger, Exodus und Landnahme. Neue Sozialformen in der Jugendpastoral, in: Pastoral im Umbau. Neue Formen kirchlichen Lebens, in: Herder Korrespondenz spezial (1-2011) 40–43.

²⁶ Vgl. Hans Hobelsberger, Faszination Jugendkirche. Zentrale Kennzeichen und Aspekte, in: Judith Gaab u. a. (Hg.), Vielleicht schau ich mal rein ... Jugendkirche als religiöser Erfahrungsraum, Ostfildern 2009, 89–105.

²⁷ Gerhard Schulze, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München 2003, 39.

4. Der diakonische Ansatz von Jugendarbeit

Kirchliche Jugendarbeit wird mit dem Synodenbeschluss erstmals dezidiert unter dem diakonischen Aspekt betrachtet. Die Formulierung lautet:

„Jugendarbeit ist [...] zugleich Dienst der Kirche an der Jugend überhaupt und Dienst an der Jugend der Kirche. Sie ist immer zugleich ein Dienst am einzelnen jungen Menschen und ein Dienst an der Gesellschaft, deren Schicksal davon abhängt, wie die Generationen miteinander zu leben und zu arbeiten verstehen. [...] So sollte die Kirche ihre Jugendarbeit auch als ‚gesellschaftliche Diakonie‘ verstehen, d.h., ihre Jugendarbeit sollte durch die missionarische Ausrichtung Dienst sowohl an der Jugend als auch Dienst an der Gesellschaft sein.“²⁸

Und an anderer Stelle:

„Der Dienst der Kirche zielt auf das Heil des ganzen Menschen. Deshalb gehört der Dienst an der Welt zu ihrem Wesen, denn darin vollzieht sie ihren Auftrag und beglaubigt ihn.“²⁹

Vergleicht man jedoch die Einleitung von Elsbeth Rickal zum Beschlusstext mit dem Beschlusstext selbst, werden zwei paradigmatische Verständnisse von Diakonie deutlich, die die Auseinandersetzung um Jugendarbeit unterschiedlich bis heute begleiten. Die Zuordnung des Jugendthemas zur Sachkommission III, Christliche Diakonie, war zunächst der Versuch, das Thema einzugrenzen. Jugendarbeit sollte als eigener Bereich der „Gesamtpastoral“ umrissen werden,

„der als gesellschaftliche Aufgabe und als Vorfeldarbeit zu verstehen ist, eine Vorfeldarbeit, die weitgehend erst die Voraussetzung schaffen muß, damit pastorale Arbeit im engeren Sinne – Sakramentenerziehung, Hinführung zum Gottesdienst und zur Gemeinde – möglich wird“³⁰.

Gleichwohl nimmt die „Vorlage ‚Jugendarbeit‘“ für sich in Anspruch, in „ihrer Zielorientierung den Rahmen“ für die in den anderen Beschlüssen getroffenen „Aussagen über Teilbereiche der Jugendpastoral“ (z. B. Religionsunterricht, Gottesdienst mit Jugendlichen, Schulseelsorge, Ehevorbereitung, Ort und Funktion der katholischen Verbände) zu bilden.³¹ Rickal formuliert hier ein Verständnis von Diakonie, das die zeitgenössische Pastoraltheologie zu überwinden suchte. Das Pastorale zu Caritas und Diakonie, herausgegeben von den deutschsprachigen Pastoraltheologen, formuliert etwa zur gleichen Zeit:

²⁸ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 290.

²⁹ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 297.

³⁰ Elsbeth Rickal, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Einleitung, in: Gemeinsame Synode (s. Anm. 5) 277–287, hier 285.

³¹ Vgl. Rickal, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Einleitung (s. Anm. 30) 285.

„Caritas und Diakonie nehmen insofern eine besondere Stellung ein, als sie das Ganze christlichen und kirchlichen Seins und Tuns umfassen, zugleich aber in spezifischer Weise verwirklicht und bezeugt werden durch die persönlich geübte Nächstenliebe und die eigenständige und kooperative Hilfeleistung der Kirche. [...] Caritas und Diakonie, von Liebe geprägter Dienst und als Dienst verwirklichte Liebe, sind nach der klaren Auffassung des Neuen Testaments Grundfunktionen und wesentliche Lebensäußerungen der Kirche. [...] Alles, was in der Kirche an Caritas und Diakonie getan wird, beruht auf ihrer diakonalen Grundstruktur und ist Selbstvollzug der ihrem Wesen und Aufbau nach dienenden Kirche.“³²

Dieses hier formulierte Grundverständnis von Diakonie und diakonaler Grundstruktur von Kirche und Pastoral prägt auch den Synodentext. So erwuchs aus der ursprünglich als formale Ab- und Eingrenzung gedachten Zuordnung des Jugendthemas zur Kommission „Christliche Diakonie“ der unhintergehbare inhaltliche Standard von Jugendpastoral. Ausgehend vom Synodentext hat diakonische Jugendpastoral drei Dimensionen:³³

(1) Diakonischer Ansatz

Mit der Formulierung „diakonischer Ansatz“ wird aufgenommen, was im Pastorale als „diakonale Grundstruktur“ von Kirche bezeichnet wird. Diakonie gilt im Anschluss daran gleichsam als die „Urgeste“ christlichen Handelns, die – wie das mathematische Vorzeichen vor der Klammer – alles Handeln, das sich auf den Mann aus Nazaret beruft, ausrichtet auf das Heil und die Heilung der Menschen. Denn die göttliche Heilsinitiative geschieht fundamental „um der Menschen willen“, „propter nos homines et propter nostram salutem“ heißt es im Nizäischen Glaubensbekenntnis. Das sind Vorzeichen und „Überschrift über das ganze Leben und Werk Jesu Christi“³⁴. So steht, wo Jesus Christus im Spiel ist, der Mensch im Mittelpunkt, und alles christliche und pastorale Handeln ist darauf ausgerichtet, dass die Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Hier besteht noch einmal eine Verbindung zur pastoralgemeinschaftlichen Perspektive: Eine Jugendarbeit und Jugendpastoral unter diakonischem Vorzeichen entwirft sich vom jungen Menschen und seinen Lebensthemen und Lebensaufgaben her und entdeckt, erfindet und pflegt Orte, Anlässe und Anregungszusammenhänge für die Begegnung, Auseinandersetzung und Konfrontation des ganzen Lebens mit dem Evangelium in Tat und Wort.

³² Pastorale 2. Handreichungen für den Pastoralen Dienst. Caritas und Diakonie, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1974, 7f.

³³ Vgl. Hans Hobelsberger, Engagement – Grundprinzip Kirchlicher Jugend(verbands)arbeit, in: Brandl u. a. (Hg.), Engagement und Performance (s. Anm. 4) 19–42.

³⁴ Walter Kasper, Jesus der Christus, Mainz ⁹1981, 260.

Das ist auch der Punkt, an dem ich den Vorrang des diakonischen vor dem ästhetischen Ansatz behaupte. Eine Ästhetik, die theologisch reflektiert ist, ist diakonisch.³⁵ Diese Ästhetik ist eine durch Jesu Leben und Tod durchkreuzte Sehhilfe auf die zwischen all der urbanen und medialen Ästhetik Übersehenen und Unansehnlichen; sie ist eine Darstellungshilfe, die die Sehnsucht nach dem „Mehr“ des Lebens, nach dem Unverfügbaren in der totalen Verfügbarkeit des Alltags wachhält und ihr Ausdruck und Gestalt verleiht. Diakonie ist das theologische Kriterium der Ästhetik, den Gehalt nicht von der Gestalt zu lösen, sondern den „ästhetischen Imperativ ‚Zeig’s mir!‘“ (Hans-Joachim Höhn) sozial und praktisch einzulösen. Dann

„greift ein etwaiger Vorwurf entschieden zu kurz, eine ästhetische Wende von Pastoral führe in das Vergessen menschlicher Notlagen und erschöpfe sich in einer unpolitischen, privatisierten Verhübschung des Lebens. Ästhetisch gewendete Pastoral ist ja gerade wirkungsorientiert und mündet in einen ‚Kampf um die Gestalt‘. Das bedeutet: Wer als Gottesfreund auf schöne Dinge aus ist [...], dem fällt sofort auf, welche Dinge oder Situationen nicht schön sind – und er ist motiviert, sie zu verändern. Recht verstanden (ästhetische Theologie ist immer inkarnations- und kreuzestheologisch begründet), mündet auch eine ästhetische Jugendpastoral in Engagement, Solidarität und politische Teilhabe.“³⁶

Damit kommen die zwei weiteren Dimensionen in den Blick.

(2) Diakonische Option

Wenn es in der Jugendpastoral um gelingendes Leben in Begegnung und Konfrontation mit dem Evangelium in Tat und Wort geht, dann ist ihr erster Ort dort, wo die Lebens-, Entfaltungs- und Wirksamkeitsmöglichkeiten von (jungen) Menschen am meisten prekär werden und am stärksten bedroht sind. Wenn es also in der Pastoral um mehr Leben geht, ist ihr erster Ansatzpunkt der Mangel an ökonomischen, kulturellen und sozialen Ressourcen, der Lebenschancen vermindert. Hier leistet die Perspektive der ästhetischen Jugendpastoral eine wichtige Sehhilfe.

„Das Gefühl gesellschaftlicher Marginalisierung hat sehr oft und oft sogar intimer als andere Diskriminierungen eine ästhetische Dimension. Wo sich jemand etwas nicht kaufen kann; wo jemand bestimmte Orte nicht aufsuchen kann; wo die Begrünung eines Stadtteils von den Behörden nicht mehr gepflegt wird – dort wird Unrecht kör-

³⁵ Vgl. Hans Hobelsberger, Zum Verhältnis von Diakonie und Ästhetik in der Perspektive diakonisch orientierter Jugendpastoral, aus: Hobelsberger – Sellmann, Jugendpastoral Reloaded (s. Anm. 4) 157.

³⁶ Matthias Sellmann, Zum Verhältnis von Diakonie und Ästhetik in der Perspektive ästhetischer Jugendpastoral, aus: Hobelsberger – Sellmann, Jugendpastoral Reloaded (s. Anm. 4) 158.

perlich. Man sagt nicht umsonst, dass Scham unsichtbar macht. Sie versteckt sich, hält sich der Blicke anderer für unwürdig.³⁷

Diakonische Jugendpastoral trifft eine Option für die „ärmeren“ und „anderen“ Jugendlichen. Das tut sie, indem sie sich direkt den ärmeren und kulturell und sozial deprivierten Jugendlichen durch Sozialarbeit, durch Einräumen eines ihrer Situation gemäßen und förderlichen Lebensraumes in der Kirche, durch Arbeit an ihrer gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit zuwendet. Und das tut sie, indem sie Solidarisierungspotentiale ressourcenreicherer Jugendlicher bildet und nützt und Anlässe und Gelegenheiten des sozialen und gesellschaftlichen Engagements schafft. Die Option für die Armen und Anderen ist kein Plädoyer gegen eine häufig so bezeichnete „mittelschichts-orientierte“ kirchliche Jugendarbeit, sondern zielt auf die konstruktive Nutzung ihres reichhaltigen und immer wieder unter Beweis gestellten beachtlichen Solidarisierungspotentials.

(3) *Diakonisches Engagement*

Zur diakonischen Jugend(verbands)arbeit gehört deshalb wesentlich, dass sie zum einen Ort und Gelegenheitsstruktur ist, sich für die Ärmern und Anderen einzusetzen. Dabei bietet sie angemessene Möglichkeiten, dass Jugendliche ihre Betroffenheiten, ihre altruistischen und gemeinwohlorientierten Einstellungen oder das oft geäußerte diffuse Gefühl, eigentlich etwas tun zu müssen, in konkretes Handeln übersetzen können. Zum anderen soll sie Erfahrungsraum für die öffentliche, politische und verändernde Wirksamkeit des Engagements sein und Jugendliche erleben lassen, dass, wenn man sich einsetzt, Veränderungen möglich sind, dass nicht alles egal ist, weil sich sowieso nichts ändert. Sie tut das nicht nur, indem sie Jugendlichen abgeschlossene Räume zur eigenen Gestaltung zur Verfügung stellt, sondern sie entwickelt und führt auch Projekte durch, bei denen junge Menschen sich öffentlichen Raum aneignen und politisch tätig werden.

Im Engagement vollzieht sich die Nachfolge der diakonischen Reich-Gottes-Praxis Jesu Christi. In ihm legen Christinnen und Christen Zeugnis von der gnadenhaften und liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen ab. Mit ihm bezeugen sie, dass sie die Heilsverheißungen Gottes in Jesus Christus für wahr, wirksam und glaubwürdig halten. Wenn Hungernde satt werden und Weinende lachen (Lk 6,21), wird Reich-Gottes kairologisch gegenwärtig und erfahrbar. Der Synodentext formuliert:

³⁷ Sellmann, Zum Verhältnis von Diakonie und Ästhetik in der Perspektive ästhetischer Jugendpastoral, aus: Hobelsberger – Sellmann, Jugendpastoral Reloaded (s. Anm. 4) 159.

„Das Leben des Menschen ist durch den Glauben an Jesus Christus neu geworden. Das wird sichtbar im äußeren Verhalten des Menschen. Der Christ muß sich in das Lebensschicksal Jesu hineinziehen lassen (Röm 6, 1–10), er muß dem Nächsten dienen und sich in der Welt einsetzen, wie Jesus sich den Armen und Schwachen zugewandt hat (Mt 25, 40). Er muß durch sein Leben seine Hoffnung auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden bezeugen, die aus dem Glauben an die Herrschaft Gottes in Jesus Christus kommt.“³⁸

Eine diakonische Jugendarbeit, zu der wesentlich die Handlungsdimension der jungen Menschen gehört, vermeidet zudem, Jugendliche per se als „Hilfsbedürftige“ zu begreifen, und widersetzt sich dem Vorwurf, „assistenzialistisch“ zu sein, d. h. Jugendliche im Prozess der Jugendarbeit weniger als selbst Handelnde und kaum als selbst solidarisch Handelnde in den Blick zu nehmen. Gerade im und durch Engagement gewinnen junge Menschen sozialräumliche und biographische Wirksamkeit. Engagement bildet individuelles kulturelles und soziales Kapital und setzt es gleichzeitig voraus. Alle empirischen Untersuchungen zum freiwilligen Engagement zeigen, dass Engagement eng mit materieller Ausstattung, Bildung und sozialräumlicher Integration verbunden ist. Engagement gehört deshalb vor allem zum sozialen Repertoire der Mittel- und Oberschicht. Entsprechend ist auch das Angebot ausgerichtet. Aufgrund ihres sozialen Status' werden junge Menschen mit geringeren kulturellen, sozialen und materiellen Ressourcen strukturell von bestehenden Engagementformen weitgehend ausgeschlossen, und es ist auch nicht anzunehmen, dass diese Engagementgelegenheiten jemals für sie passen werden. Wer also mit sozial, kulturell und materiell ärmeren jungen Menschen Beteiligungs-, Mitbestimmungs- oder Einflussmöglichkeiten entwickeln will, darf nicht die Integration in die bestehenden Formen als Ziel haben, sondern muss Formen entwickeln, die mit anderen als bürgerlichen und postmateriellen Lebensstilen kompatibel sind.³⁹ Hier bleibt der diakonischen Jugendarbeit eine zentrale Aufgabe.

5. Personales Angebot – Kommunikation des Evangeliums

Im (religions-)pädagogischen Konzept des „personalen Angebotes“ findet sich ein weiterer Meilenstein des Synodentextes für die kirchliche Jugendarbeit. Eine gelingende Kommunikation des Evangelium berücksichtigt vier

³⁸ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 295.

³⁹ Hans Hobelsberger, Auf der Suche nach sozialer und biographischer Nützlichkeit. Lebenswelten der 14- bis 19-jährigen in der Sinus-Milieustudie U 27, in: Christel Quiring – Christian Heckmann (Hg.), Graffiti, Rap & Kirchenchor. Jugendpastorale Herausforderungen nach der Sinus-Milieustudie U 27, Düsseldorf 2009, 9–39, hier 27–33.

Dimensionen: Personen, Inhalte, Ausdrucks- und Aneignungsformen sowie Anlässe und Gelegenheitsstrukturen. Der Synodentext formuliert hier einen klaren und bis heute bedeutsamen Vorrang für die personale Kommunikation:

„Entscheidend im Angebot der Kirche an junge Menschen ist, dass sie sich selbst anbietet als eine Gemeinschaft von Glaubenden bzw. von Menschen, die sich um den Glauben mühen. Kirchliche Jugendarbeit macht zuerst und zuletzt ein ‚personales Angebot‘: solidarische und engagierte Gruppen, solidarische und engagierte Gruppenleiter und Mitarbeiter. Das ‚Sachangebot‘ – Heime, Programme, Veranstaltungen – steht an zweiter Stelle. Es hat dem personalen Angebot zu dienen und darf sich nicht von ihm lösen. [...] Ideen und Programme gelten ihm [= dem Jugendlichen; H. H.] in der Regel soviel wie die Personen, die sie verkörpern.“⁴⁰

„Personales Angebot“ ist die Chiffre für ein gewandeltes Konzept der Glaubensweitergabe, die nicht die Rede, sondern das Leben in den Vordergrund stellt. Das Erleben von Personen und Gemeinden, die ihr Christsein überzeugend leben und am eigenen Glauben Anteil geben, löst das damals vorherrschende Konzept der material-kerygmatischen Glaubensweitergabe ab. Dahinter steht die Feststellung, dass Personen für Inhalte stehen und die Attraktivität und Glaubwürdigkeit von Inhalten über Personen vermittelt wird.

„Daher kommt es in der kirchlichen Jugendarbeit entscheidend darauf an, daß die Botschaft Jesu den Jugendlichen in glaubwürdigen Menschen begegnet – in Gleichaltrigen ebenso wie in Erwachsenen, Priestern und hauptamtlichen Mitarbeitern, die den in kritischer Distanz stehenden, fragenden, suchenden Jugendlichen den Zugang zu Glauben und Kirche möglich machen.“⁴¹

Der Synodentext befindet sich damit in einer Linie mit *Evangelii nuntiandi*, das ebenso eine „vorrangige Bedeutung des gelebten Zeugnisses“ formuliert, das die Frage nach dem Grund dieses Lebensstiles, dem Evangelium weckt. „In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft.“⁴² Denn „der heutige Mensch [...] hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind.“⁴³ Diese Analyse ist heute aktueller denn je. In Zeiten, in denen Zusammenhänge und Verantwortlichkeiten schier undurchschaubar geworden sind, in denen man für alles und jedes ein Gutachten und ein Gegengutachten bekommt, in denen komplizierte Sachverhalte medial in 30 Sekunden abgehandelt werden müssen, werden Inhalte personalisiert.

⁴⁰ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 298f.

⁴¹ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (s. Anm. 5) 299.

⁴² *Evangelii nuntiandi*. Apostolisches Schreiben seiner Heiligkeit Papst Pauls IV. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, 21.

⁴³ *Evangelii nuntiandi* (s. Anm. 42) 41.

Personen werden an die Stelle von unüberschaubaren Inhalten gerückt, deren Auftreten und Ausstrahlung – eingebettet in ein mediales Setting – letztlich zur Botschaft wird. „Im Iconic Turn gibt es keine Trennung mehr zwischen dem Inhalt und dem Übertragungsmedium.“⁴⁴

Deshalb braucht die Kommunikation des Evangeliums *original believers*, die ähnlich dem *original speaker* beim Erlernen einer Sprache zeigen, wie das ist mit dem Glauben. Es braucht *burning persons*, an denen sich der Glaube entzünden kann. Vor diesem Hintergrund ist der Hinweis des Synodenbeschlusses, dass das erste personale Angebot sich die Jugendlichen selbst sind, umso bedeutsamer. Junge Menschen sind für ihre Altersgenossen und -genossen wichtige und glaubwürdige Verkünderinnen und Verkünder der christlichen Botschaft. Personalisierung und Glaubwürdigkeit sind zwei Seiten derselben Medaille.

Die christlichen Botschafterinnen und Botschafter leben allerdings gleichsam in einer „Glaubwürdigkeitsfalle“ („Gott ist größer als der Missionar“), denn sie leben vor den Ansprüchen des Evangeliums immer defizitär, und es ist ein beliebtes Spiel, den „Gutmenschen“ ihre eigenen Defizite zu präsentieren, um eigene zu entschuldigen. Deshalb ist darauf zu achten, dass die Frage nach Gut und Schlecht, nach Wahr und Falsch nicht dispensiert ist durch den Verweis auf Lebensstile, auch wenn es stetes Bemühen der Christinnen und Christen sein muss, den Spalt zwischen Reden und Tun möglichst kleinzuhalten.

Eine Kommunikation des Evangeliums, die den Vorrang des Zeugnisses des Lebens beachtet, wird nicht inhaltsleer, sie beantwortet im besten Fall nicht mehr Fragen, die keiner gestellt hat, sondern kann sich auf den Gehalt eines zu Gestalt gewordenen Glaubens beziehen. Dabei ist die gelingende Kommunikation selbst schon Gestalt und Gehalt des Glaubens. Jeder Mensch hat eine Geschichte mit Gott unabhängig von menschlicher Verkündigung („Gott ist schneller als der Missionar“), sodass die Verkündigung des Evangeliums zwischen Menschen stattfindet, die je eine eigene Geschichte mit Gott haben. Der adäquate Modus dieser Begegnung ist die Kommunikation. Ferner ist göttliche Offenbarung selbst dialogisch angelegt, sie will als Antwort das freie, bewusste und verantwortliche Ja des Glaubens.

Der Gehalt lässt sich mit Rainer Bucher so zusammenfassen:

„Zentrale Inhalte dieser Botschaft sind der Primat der Armen vor den Reichen, denn es ist eine soziale Botschaft, sind der Primat der Person vor der Institution, denn es ist eine humane Botschaft, und sind der Primat der Liebe im Verhältnis von Gott und

⁴⁴ Matthias Sellmann, Personales Angebot in der Perspektive ästhetischer Jugendpastoral, aus: Hobelsberger – Sellmann, Jugendpastoral Reloaded (s. Anm. 4) 150.

Mensch sowie der Menschen untereinander, denn es ist eine theologische Botschaft mit umfassender Bedeutung und eschatologischer Perspektive.“⁴⁵

Noch basaler formuliert Joachim Wanke im Brief im Anschluss an den Text der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat“, in dem sie 25 Jahre nach *Evangelii nuntiandi* dessen Anliegen neu aufgreifen:

„Gibt es für uns alle nicht tausend Möglichkeiten, so nach den Menschen zu schauen – mit den Augen Jesu, mit der Bereitschaft, wie er in Wort und Tat zu sagen: ‚Bruder, Schwester, komm – steh auf!‘ ‚Lass Dir sagen: Du bist geliebt!‘ In solchen Worten ist für mich das ganze Evangelium auf den Punkt gebracht. Denn es sind Worte, die eben nicht wir sprechen, sondern die durch uns Christus, der Herr, zu den Menschen spricht.“⁴⁶

Die Ausgangsthese dieses Beitrages war es, dass der Synodentext für wesentliche Fragestellungen heutiger Jugendarbeit und Jugendpastoral durchaus Substanzielles beizutragen hat. Naturgemäß sind die zeitgeschichtlichen Analysen und Diagnosen überholt, und deshalb kommen auch mehrere potenzielle jugendpastorale Antworten auf heutige postmoderne Problemstellungen nicht in den Blick. Der Synodenbeschluss liefert jedoch nach wie vor zentrale Leitideen für die Konzeption heutiger Jugendpastoral. Einige wichtige davon aufzuzeigen, war Absicht dieses Beitrages.

Prof. Dr. Hans Hobelsberger
 Professor für Praktische Theologie (Pastoraltheologie, Theologie der Verkündigung, Gemeindegatechese, Spiritualität)
 Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen
 Fachbereich Theologie
 Abteilung Paderborn
 Leostr. 19
 D-33098 Paderborn
 Fon: +49 (0)5251 1225-48
 Fax: +49 (0)5251 1225-61
 eMail: h.hobelsberger(at)katho-nrw(dot)de

⁴⁵ Bucher, Jugendpastoral (s. Anm. 18) 12.

⁴⁶ Joachim Wanke, Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, 26. November 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 35–42, hier 39.

Ziemlich irrelevant – spätestens heute

Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie“

*„Das Aufbrechen der klassischen Dichotomien der Lebenswelten und Denksysteme markiert auch ein Ende der Ausgrenzungen und einen Beginn des Versuchs, das andere im eigenen und im eigenen das andere zu erkennen – auch das ganz andere einer mit Gott benannten Wirklichkeit“.*¹

(Regina Ammicht Quinn)

1. Die Irrelevanz

Der pastoraltheologische Kommentator des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie“ der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“² aus dem Jahre 1975 könnte es sich 36 Jahre später leicht machen, es kurz halten und die praktisch vollständige Bedeutungslosigkeit der im damaligen Synodenbeschluss repräsentierten kirchlichen Diskurse für die heutige Lebenswirklichkeit von Katholikinnen und Katholiken notieren. Er könnte sich dabei sogar auf bischöfliche Worte berufen: „Wir spüren ja“, so der Trierer Bischof Ackermann im Februar 2011, „dass die Kirche hier auf breiter Fläche nicht mehr gefragt ist, dass Menschen da keine Orientierung mehr von ihr erwarten“.³ Es ging Ackermann um die kirchliche Sexualmoral, und um die geht es beim Synodenbeschluss „Ehe und Familie“, wie bei diesem Thema katholisch üblich, zum nicht geringen Teil auch.

Bischof Ackermann, Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Fragen des sexuellen Missbrauchs innerhalb der katholischen Kirche,⁴ resümiert in erfreulicher Deutlichkeit, worauf die wissenschaftlichen Daten seit

¹ Regina Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 357.

² Beschluß: Ehe und Familie, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 423–457.

³ Zitiert nach: <http://www.kath.net/detail.php?id=30170> (17.02.2011).

⁴ Siehe dazu: Konrad Hilpert, Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 64 (2010) 173–176.

längerem hinweisen:⁵ In kaum einem Bereich hat sich die katholische Kirche diskursiv tiefer ins Abseits der Irrelevanz manövriert denn in jenem prekären Feld menschlicher Existenz, das im kirchlichen Jargon mit den Stichworten „Ehe und Familie“ umschrieben wird, lehramtlich eine spezifische und durchaus nicht widerspruchsfreie Kopplung von Sexual-, Pastoral-, Gesellschafts-, Politik- und Moraldiskurs repräsentiert und tatsächlich in so ziemlich jedes Menschen Leben eine prekäre Realität anvisiert: Wie im engsten Kreis zusammenleben? – frei und doch auf Dauer, intim und respektvoll, kooperativ und solidarisch, intergenerationell und Kinder gebärend und sozialisierend, und dabei als Ort physischer Stabilisierung und psychischer Regeneration – um einige klassische Elemente einer kulturunabhängigen Familiendefinition zu nennen. Und das als fehlbare, schwache und bedürftige Menschen?

Mit großer Selbstverständlichkeit geht der Synodenbeschluss davon aus, dass die katholische Kirche bei der Gestaltung von privaten Intimbeziehungen und speziell in sexualibus gefragt ist und gefragt wird, dass man von ihr Orientierung erwartet, ja Gefolgschaft leistet. Der Synodenbeschluss repräsentiert auf weite Strecken noch jenen kirchlichen Erlaubnis-, Herrschafts- und Autoritätsdiskurs, wie er über lange Jahrhunderte das private wie öffentliche Leben beherrscht hatte.

Damit aber ist es nun vorbei, selbst bei Katholikinnen und Katholiken und selbst bei jenen, die grundsätzlich der Kirche noch etwas glauben und daher Kontakt zu ihr halten. Maria Widl hält ebenso lapidar wie zutreffend fest: „Seit *Humanae vitae* erweist sich die kirchliche Lehre über Ehe und Sexualität auch innerkirchlich als unvermittelbar“, und in die Kultur hinein wirke „sie nur

⁵ Vgl. etwa jüngst Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“, Bd. I, München 2010, 65; aber auch schon Sekretariat der DBK (Hg.), Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen (Arbeitshilfen 108), Bonn 1993. Aber auch die „offizielle Theologie“, so die Theologin, Germanistin und Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl, „bewegt sich in Sachen Körper und Sexualität in einem Paralleluniversum“. „Wer *Humane vitae* [...] und den 2008 veröffentlichten Bestseller *Feuchtgebiete* andererseits liest, bekommt eine Ahnung von der Entfernung der beiden Universen. Hier der bis ins Irreale spiritualisierte Leib und eine ebensolche Sexualität, dort Blut, Sperma und andere Körperflüssigkeiten eimerweise.“ (Theresia Heimerl, *Himmliche Körper – irdisches Begehren. Aktuelle Herausforderungen zu einem christlichen Sprechen über Körper und Sexualität* – (nicht nur) für Frauen, in: *Lebendiges Seelsorge* 60 (2009) 74–78, hier 75) Das verweigerte *nihil obstat* für Regina Ammicht Quinn belegt einerseits Heimerls Diagnose, andererseits dokumentiert es auch Versuche der wissenschaftlichen Theologie, diese Lage zu ändern. Siehe auch: Maria Elisabeth Aigner – Johann Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis*, Wien – Berlin 2009.

insofern, als Menschen sich selbst als automatisch aus der Kirche ausgeschlossen betrachten, wenn sie sich scheiden lassen.“⁶

Der Synodentext arbeitet somit auf einer Grundlage, die nicht mehr existiert und selbst damals, sieben Jahre nach *Humanae vitae*, schon reichlich brüchig war. Er wirkt daher wie ein Relikt aus jüngst vergangenen Zeiten, als die private und intime Lebensführung sich zumindest grundsätzlich und in ihren Normen noch nach kirchlichen Vorgaben richtete.⁷ Vor allem für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung erscheint somit der vorliegende Text interessant, nicht unbedingt für die notorisch gegenwartsorientierte Pastoraltheologie, der es um den situativen Sinn und die Bedeutung kirchlicher Traditionen heute geht.⁸

Eine solche im eigentlichen Sinne pastorale Bedeutung scheint der Synodentext kaum mehr zu besitzen. Sinn und die Bedeutung dessen, worum es der katholischen Tradition im Bereich des engsten menschlichen Zusammenlebens geht, mag dem Text zu entnehmen sein, praktische Wirksamkeit entwickelt er selbst bei den Katholikinnen und Katholiken nicht mehr. Zudem dürfte er auch den kirchlichen Insidern schlicht mehr oder weniger unbekannt sein.

2. Analytische Annäherungen

Der pastoraltheologischen Kommentierung stehen in dieser Lage nun aber einige erprobte wissenschaftliche Auswege offen.

2.1 Die Restrelevanz

Zum einen kann auf eine gewisse pastorale Restrelevanz des kirchlichen Moraldiskurses hingewiesen werden. Diese Restrelevanz wird gerade durch die

⁶ Maria Widl, Die Ehe – eine prophetische Lebensform? Zur Zukunft der christlichen Ehekonzeption unter postmodernen Bedingungen, in: *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008) 188–196, hier 192.

⁷ Vgl. etwa: Rupert M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. – New York 2002; Michael Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München 1991; Andreas Heller – Therese Weber – Olivia Wiebel-Fander (Hg.), *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien – Köln 1990; Kreuztragen. *Drei Frauenleben*, 2., unveränderte Aufl. mit einem Vorw. v. Michael Mitterauer, Wien u. a. 1997.

⁸ Vgl. Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart*, Stuttgart 2010; Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Fuchs), Stuttgart 2005.

mittlerweile fast unüberbrückbar breite Zone zwischen offizieller kirchenamtlicher Normierung und heutiger Beziehungsrealität eröffnet – wenn auch meist im Modus des Konflikts. Austragungsorte solcher Konflikte sind dann zum Beispiel die professionellen pastoralen Akteure, etwa im jugendpastoralen Bereich.⁹ Sie sind angehalten, qua Dienstpflicht Positionen zu vertreten, die sie zum größten Teil selbst nicht für plausibel erachten, die sicherlich jedenfalls den wenigsten ihrer Adressaten noch plausibilisierbar sind.

Auch wirken in spezifischen kirchlichen Sozialmilieus, etwa in den Pfarrgemeinden, die kirchlichen Lehren zu Ehe und Familie durchaus noch wertungs- und milieuprägend nach. Gegen die kirchlichen Lebensführungsnormen (offen) verstoßende Gemeindemitglieder und Hauptamtliche im pastoralen Dienst müssen immer noch mit Ausgrenzungsreaktionen rechnen. Freilich sind auch Phänomene einer gewachsenen Toleranz gegenüber „abweichenden“ Lebenskonzepten im innerkatholischen Milieu zu beobachten,¹⁰ nicht zuletzt die fast schon selbstverständliche Akzeptanz quasi-ehelicher Lebensformen von Pfarrpriestern seitens der Gemeinde belegt dies. Diese sich anbahnende Offenheit könnte darin begründet sein, dass auch ältere Gemeindemitglieder spätestens in den Lebensformen ihrer eigenen Kinder und Enkel seit einiger Zeit mit den gewandelten Beziehungsrealitäten der Gegenwart konfrontiert sein dürften und entweder die Sinnlosigkeit moralisierenden Protests dagegen erkennen oder gar diese neue Beziehungsppluralität als Fortschritt gegenüber der eigenen, „unfreieren“ Sozialisation erleben.

Nicht zu vergessen schließlich ist das persönliche Gewissen, das sicher für manche Katholikin, manchen Katholiken einen Ort darstellt, an dem der Spalt zwischen eigener Lebensweise und Lebensform und kirchenoffiziellen Normierungen zumindest erkennbar und relevant wird und wo daher die offizielle kirchliche Lehre bleibende, wenn auch relativierte Relevanz besitzt.

2.2 Die gesellschaftliche Entwicklung

Die pastoraltheologische Relektüre des Synodenbeschlusses kann zudem die Entwicklungen rekonstruieren, die zur beschriebenen Irrelevanz kirchenoffizieller Diskurse im Feld von „Ehe und Familie“ führten. Hier dürften zwei an sich zu unterscheidende, sich aber wechselseitig verstärkende und zuletzt in ihrer gemeinsamen Grammatik verwandte Prozesse zu jener geradezu diametralen Spreizung von kirchlicher Norm und realen Praktiken auch bei prak-

⁹ Siehe etwa: Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (Hg.), Offener Brief an die Deutschen Bischöfe und Ordensoberinnen und -oberen in Deutschland, Benediktbeuern 1994.

¹⁰ Wie es mit der Akzeptanz nicht-lehramtskonformer Lebensweisen an und in den unterschiedlichen kirchlichen Orten ausschaut, wäre eine empirische Untersuchung wert.

tizierenden Kirchenmitgliedern im Feld von Ehe, Familie und Sexualpraktiken geführt haben, die heute zu beobachten ist.

Zum einen hat in den letzten Jahrzehnten ein grundlegender Umbau der Vergesellschaftungsformen des Religiösen in der deutschen Gesellschaft stattgefunden. Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie sie für die katholische Kirche lange nicht nur normativ, sondern in hohem Maße auch real galten. Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems geraten religiöse Plausibilitäten und die ihnen folgenden moralischen Normen und Praktiken unter den Zustimmungsvorbehalt des Einzelnen. Je näher diese Plausibilitäten und Normen die persönliche Lebensführung berühren, umso mehr wird diese Freiheit auch beansprucht.¹¹ Dies bedeutet nichts weniger als die Verflüssigung der Kirchen als ehemals mächtige Heilsbürokratien.¹²

Der gleiche hintergründige Freisetzungsprozess hat auch zur Verflüssigung der früher mehr oder weniger ehernen Geschlechterrollen geführt. Es ist zwar erst seit kurzem, aber eben mittlerweile überaus wirksame gesellschaftliche Realität, dass Frauen gleichberechtigten Zugang zu Bildungsressourcen und damit zu Positionen mit eigenständigen Einkommens- und damit Selbsterhaltungschancen besitzen.¹³ Dies befreite Frauenbiografien von der früher praktisch unlösbaren (Ausnahme: Klostereintritt) Kopplung an Männerbiografien. Grundsätzlich entkoppelt wurden zudem mehr oder weniger zeitgleich Sexualität von Reproduktion sowie das patriarchale Schema, das Frauen der „Innenwelt“ von Gefühl, Haushalt und Religion, Männer aber der „Außenwelt“ von Öffentlichkeit, Herrschaft, Rationalität und Krieg zuwies. Der daraus folgende irreversible Wandel der Familienformen ist Gegenstand intensiver soziologischer Forschung.¹⁴

¹¹ Der Distanz zu der sexualethischen Position der katholischen Kirche entspricht eine große Zustimmung zu ihrem sozial-karitativen und menschenrechtlichen Einsatz; vgl. Medien-Dienstleistung GmbH, Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“ (s. Anm. 5) Bd. I, 65.

¹² Vgl. dazu: Markus Hero, Das Prinzip „Access“, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 17 (2009) 189–211.

¹³ In Österreich beträgt die Frauenquote bei den postsekundären Studienabschlüssen mittlerweile 55 %; die Matura legten im Schuljahr 2008/09 47 % der 18- bis 19-jährigen Frauen, aber nur 33 % der entsprechenden männlichen Altersgruppe ab (vgl. Statistik Austria, Bildung in Zahlen, Wien 2011, 41f.). In Deutschland gelten ähnliche Zahlen (vgl. Statistische Ämter des Bundes und der Länder, Internationale Bildungsindikatoren im Ländervergleich, Wiesbaden 2010).

¹⁴ Vgl. Rüdiger Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel, 7., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden 2008; Rosemarie Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen

„[Das] Ausmaß der Veränderungen ist verblüffend. An Stelle der fraglosen Realisierung der elterlich-traditionellen Lebensform ist deren Infragestellung getreten. Was bei den Eltern noch als kulturelle Selbstverständlichkeit galt, ist für die Kindergeneration zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen zwischen den Partnern geworden. [...] Das Hochbemerkenwerteste dieses Wandels liegt in der Tatsache, daß er sich in einem Zeitabstand von nur einer familiären Generation abgespielt hat.“¹⁵

Die Zahl der Eheschließungen pro Tausend Einwohner etwa nahm von 1950 bis 2009 um mehr als die Hälfte von 10,8 auf 4,6 ab.¹⁶

Selbst auf einem Studientag der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2008 wurde vom familiensoziologischen Referenten den kirchlichen Amtsträgern deutlich gemacht, dass unter diesen Bedingungen eine „Re-Traditionalisierung von Ehe und Familie, damit eine unweigerliche Re-Traditionalisierung der Geschlechterverhältnisse [...] ausgeschlossen“¹⁷ ist. Wobei die Geschichte belegt, dass etwa jenes vom kirchlichen Lehramt noch bis vor kurzem teilweise vehement vertretene Modell der „Hausfrauenehe“¹⁸ selbst erst neueren Datums ist, insofern „die in den letzten Jahrzehnten gestiegene Erwerbstätigkeit von Müttern kein neuartiges Phänomen [ist], sondern [...] nur die Rück-

und Folgen für die Erziehung, 4., überarb. Aufl., Darmstadt 2009; Elisabeth Beck-Gernsheim, Was kommt nach der Familie? Alte Leitbilder und neue Lebensformen, München ³2010; siehe auch schon: Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990. Instruktiv: Hans Bertram u. a., Siebter Familienbericht der Bundesregierung. Familien zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik. Im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Berlin Bundestagsdrucksache 16/1360 (abrufbar unter: <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/siebter-familienbericht.property=pdf,bereich=rwb=true.pdf>).

¹⁵ Helga Krüger – Claudia Born, Vom patriarchalen Diktat zur Aushandlung. Facetten des Wandels der Geschlechterrollen im familialen Generationenverbund, in: Martin Kohli – Marc Szydiak (Hg.), Generationen in Familie und Gesellschaft, Opladen 2000, 203–221, hier 204.

¹⁶ Vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev06a,templateId=renderPrint.psml> (11.04.2011).

¹⁷ Johannes Huinink, Die Situation von Ehe und Familie in der Gesellschaft aus empirisch-familiensoziologischer Perspektive, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ehe und Familie. Reader zum Studientag der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 13.2.2008, o. O. 2008, 11–23, hier 21.

¹⁸ „Familienmütter sollen“, so Pius XI. 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo anno*, „in ihrer Häuslichkeit und dem, was dazu gehört, ihr hauptsächliches Arbeitsfeld finden in der Erfüllung ihrer hausfraulichen Obliegenheiten“. Dass sie, etwa aus finanziellen Gründen, „außerhäuslicher Erwerbsarbeit nachzugehen genötigt sind“, sei „ein schändlicher Mißbrauch, der, koste es, was es wolle, verschwinden muß“ (Pius XI., *Quadragesimo anno*, in: KAB Deutschland [Hg.], Texte zur katholischen Soziallehre, Köln ⁴1977, 117).

kehr der Frauen in früher innegehabte Positionen des Produktionsprozesses [bedeutet]“¹⁹.

Erst für die bürgerliche Ehe ab dem 19. Jahrhundert war es charakteristisch, dass die Ehefrau keiner Erwerbsarbeit nachgehen musste. Neu freilich ist heute die tendenzielle, wenn auch immer noch zögerliche, politisch aber gewollte und unterstützte Auflösung geschlechtsspezifischer Berufswahl und Statuslagen.

Die strukturelle Individualisierung, welche die Lagen und Interessen von Männern und Frauen gegeneinander freisetzt und einerseits zur Pluralisierung der Lebensformen führt, andererseits zu permanenten Aushandlungsprozessen zwingt, fördert nun aber umgekehrt die Sehnsucht nach Zweisamkeit. Ehe, Familie, Partnerschaft werden zum Ort, wo die emotionalen Defizite und Widersprüche einer durchmodernisierten Markt- und Wettbewerbsgesellschaft kompensiert werden sollen.

„Betrachtet man die drei wichtigsten Partnerschaftsformen – Ehe, living apart together und nichteheliche Lebensgemeinschaften – zusammen, so wird im jungen Erwachsenenalter sogar eine *zunehmende Bindungsquote* über die Generationen hinweg sichtbar. Für fast 95 Prozent der [...] Großstädter ist die feste Zweierbeziehung nach wie vor das angestrebte Beziehungsideal.“²⁰

Familie und Partnerschaft sind mit Abstand das Wichtigste im Leben der Deutschen und doch – oder eben gerade deshalb – stiegen die Scheidungszahlen²¹ und steigt weiterhin die Zahl der Alleinlebenden.²² Es gibt nach wie vor eine große Sehnsucht nach einer glückenden, dauerhaften Paar- und Familiengemeinschaft als Bereitschaft zu und Erfahrung von umfassender Solidarität zum anderen als Gesamtperson, inklusive gar der Bereitschaft,

¹⁹ Rosemarie Nave-Herz, Ehe- und Familiensoziologie, Weinheim – München 2004, 40. Eine neuere Studie hat erbracht, dass Ehen „durch die Erwerbsbeteiligung der Frau destabliert und durch eine traditionelle Arbeitsteilung stabilisiert“ werden, „[n]ichteheliche Lebensgemeinschaften [...] dagegen durch eine egalitäre Arbeitsteilung stabilisiert“ werden (Daniel Lois, Arbeitsteilung, Berufsorientierung und Partnerschaftsstabilität. Ehen und nichteheliche Lebensgemeinschaften im Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 60 [2008] 53–77, hier 53). Bei weiter steigender Partizipation von Frauen am Arbeitsmarkt würde dies auf Dauer eine Destabilisierungstendenz von Ehe signalisieren.

²⁰ Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel (s. Anm. 14) 345 [Hervorhebung: im Original].

²¹ Die Zahl der jährlichen Scheidungen pro Tausend Einwohner nahm in Deutschland von 1,9 im Jahre 1950 über 1,0 Anfang der 1960er Jahre auf 2,6 im Jahre 2004 zu und liegt seitdem leicht rückläufig bei 2,3, vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev06a,templateId=renderPrint.psml> (11.04.2011).

²² Vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Bevoelkerung/AktuellPrivathaushalte,templateId=renderPrint.psml> (15.04.2011).

diese in eine verbindliche, etwa eheliche rechtliche Form zu bringen, was nicht zuletzt die in fast allen entwickelten Ländern zu beobachtende Institutionalisierung homosexueller Beziehungen in eheähnlichen Formen belegt. Wenn freilich die Partnerschaft die erhoffte Dichte der Erfahrungen und Gefühle nicht erreicht, dann wird die „Ehescheidung [...] immer öfter als legitime Form ehelicher Konfliktlösung und immer seltener als moralisches Versagen der Ehepartner interpretiert“²³.

Dieser Befund markiert eine merkwürdige Umkehrung der Struktur von Intimität und Ökonomie. In vormodernen, agrarischen Gesellschaften war die Ehe ein (trieb-)ökonomisches Projekt, das zwar sexuelle, aber keineswegs personale Intimität voraussetzte. Nähe fand man in dem, was heute eher Öffentlichkeit heißt: bei Freunden, den eigenen Verwandten, im Wirtshaus, auch in der Geborgenheit einer stabilen religiösen Verortung. Die Ehe war ökonomisch, aber nicht notwendig personal intim. Heute soll sie nicht nur sexuell, sondern auch personal intim sein, aber gerade nicht mehr ökonomisch motiviert. Sie ist es auch tatsächlich immer weniger. Ökonomisch grundiert ist heute vor allem die Entscheidung für oder gegen Kinder. Das ist im Übrigen überaus rational, setzt die Entscheidung für Kinder wegen der „strukturellen Rücksichtslosigkeit“²⁴ der Gesellschaft gegenüber Familien doch die Lösung von ausgesprochen schwierigen mittel- und langfristigen Ressourcen- und Vereinbarkeitsproblemen voraus. Kinder sind neben der Arbeitslosigkeit hierzulande schließlich das größte Armutsrisiko.

2.3 Die relative Positionierung des Synodenbeschlusses

Dem pastoraltheologischen Kommentator des Synodenbeschlusses bleibt nun aber trotz der pastoralen Irrelevanz des Textes noch ein Drittes: die Rekonstruktion der relativen Lage des Synodenbeschlusses innerhalb der innerkatholischen Diskursgeschichte zu „Ehe und Familie“. Anders gesagt: Wo stand man damals 1975, was wagte man, was nicht auf der Synode?

²³ Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel (s. Anm. 14) 345.

²⁴ Diesen Begriff prägte der im Jahre 1994 erschienene „Fünfte Familienbericht der Bundesregierung“. Er bescheinigte der bundesdeutschen Gesellschaft eine allgegenwärtige *strukturelle Rücksichtslosigkeit* gegenüber dem Leben mit Kindern. Damit ist gemeint, dass sich die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen gegenüber dem Umstand, ob sich jemand für Kind(er) entscheidet oder nicht, völlig gleichgültig verhalten. „Elternschaft gilt als Privatsache, wobei die Privatisierung der Elternverantwortung den Kinderlosen beträchtliche Konkurrenzvorteile bringt“ (Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel [s. Anm. 14] 353; generell: 353–367). Vgl. dazu auch: Elisabeth Beck-Gernsheim, Die Kinderfrage heute. Über Frauenleben, Kinderwunsch und Geburtenrückgang, München 2006.

Schon der erste Satz des Synodenbeschlusses markiert ein unübersehbares Modernitäts- und Reformbewusstsein:

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ die lange Zeit in Gesellschaft und Kirche vorherrschende Betonung der Ehe als Institution zur Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft durch eine Orientierung am Leitbild der partnerschaftlichen Ehe ergänzt (GS 47ff.)“ (0.1).

Die Synode spielt damit auf die berühmte konziliare Umorientierung, besser: Überschreitung der klassischen katholischen „Ehezwecklehre“ an, auf jenen „neue[n] Standpunkt“, der sich in *Gaudium et spes* bereits, so Hans-Joachim Sander „im Begriff ‚Gemeinschaft der Liebe‘ für die Ehe (GS 48,1)“²⁵ zeige: „Eheleute dienen keinem übergeordneten Zweck, sondern sind ein Ort der Liebe.“²⁶

Die Ehe werde – so Sander im Kontext seiner Interpretation von *Gaudium et spes* als Zeugnis eines fundamentalen „Ortswechsels“ katholischer Selbstreflexion der Kirche von identitätsorientierter Selbstbezüglichkeit zu ortsorientierter Aufgabenbezogenheit – „zu einem exemplarischen Fall für die pastorale Ortsbestimmung von GS“. Sander räumt ein, dass die „konkrete[] Repräsentanz dieses Standpunkts durch Eingriffe relativiert“²⁷ werde, ein Muster, das bekanntlich gerade in der nach-vatikanischen Lehrentwicklung nicht nur hier ge-griffen hat.²⁸

Im Synodentext sind deutliche Spuren dieses konziliaren Ortswechsels zu finden, so etwa in der selbstverständlichen konzeptionellen Verwendung der Kategorie „Partnerschaftlichkeit“ als Leitbild der Ehe. Damit wird die von Pius XII. (*Casti connubii*) und noch im LThK des Jahres 1959 vertretene Lehre, dass der Mann „als Haupt der Familie das Vorrecht der Leitung, die Frau als Herz der Familie den Vorrang der Liebe“²⁹ habe, zu Gunsten eines nicht mehr

²⁵ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886, hier 770.

²⁶ Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25) 770. Eine instruktive Relektüre aus heutiger Perspektive bietet Theresia Heimerl, GS 47–52 und heutige Kulturen der Sexualität, in: Franz Gmainer-Pranzl – Magdalena M. Holztrattner (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Innsbruck – Wien 2010, 283–299.

²⁷ Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25) 770.

²⁸ Vgl. etwa Bernd Jochen Hilberath, *Communio-Ekklesiologie – die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 317–341.

²⁹ Johannes P. Michael, Art. Ehe, IV. Im Kirchenrecht, in: LThK Bd. 3, ²1959, 690–699, hier 696.

geschlechterrollenfixierten Modells revidiert.³⁰ Auch die spätestens ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts im Zuge der „zweiten Konfessionalisierung“ gerade in Deutschland dramatisierte („Kölner Wirren“) und daher von Katholiken und Katholikinnen wenn irgend möglich zu vermeidende konfessionsverschiedene Ehe wird im Synodenbeschluss zwar noch nicht zur „konfessionsverbindenden Ehe“³¹ späterer Jahre, aber man fordert Anerkennung und Angenommensein in „beiden Gemeinden“ für solche Ehen und stellt fest, dass sie „in besonderer Weise der spirituellen Förderung und Vertiefung“ (2.4.3) bedürften.

Gegen die 1975 kirchenrechtlich noch gültige Diskriminierung nicht-ehelicher Kinder kämpft man gar mit einem eigenen Votum (4.1.3); diese Gleichstellung hatte das LThK von 1931 noch als „aus übertriebenem Mitleid u[nd] aus Verfallschung sittlicher Begriffe entstandenen“³² Irrweg gegeißelt. Die „gesellschaftliche[] und kirchliche[] Diskriminierung“ der „nichteheliche[n] Mutterschaft“ wird ebenso notiert wie bedauert (3.3.1.1). Zwar wird sie immer noch als „Fehltritt“ und „Versagen“³³ (ab)qualifiziert (ebd.), „Hilfen für ungewollt Schwangere“ werden aber immerhin als „drängende Aufgabe“ (3.3.0) gesehen.

Auch wendet man sich gegen die Verurteilung einer gescheiterten Ehe als „Versagen“ der Ehepartner: „Selbst unter Christen ist solch selbstgerechtes Urteilen weit verbreitet, so sehr es der Weisung des Herrn zuwiderläuft (Mt 7,1)“ (3.4.1.3), stellt die Synode fest. Man bietet „Geschiedenen die Mitarbeit in Familienkreisen und -gruppen der Gemeinde“ (3.4.2.5) an und fordert, wenn „eine Ehe trotz allen Bemühens gescheitert“ sei, „muß mit allen Mitteln geholfen werden“ (3.4.2.3). Auch die „undifferenzierte Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen“ wird zurückgewiesen, das werde „den betreffenden Menschen in ihrem Verhalten [nicht] gerecht“ (3.1.3.4). Gleichzeitig weist man aber auch die Ansicht zurück, dass „volle sexuelle Beziehungen vor der Ehe [...] selbstverständlich oder sogar unbedingt notwendig“ seien (ebd.).

³⁰ Das deutsche bürgerliche Recht führte das „Partnerschaftsprinzip“ erst mit der Eherechtsreform des Jahres 1977 ein. Vorher galt der § 1356, in dem es hieß: „Die Frau ist [...] berechtigt und verpflichtet, das gemeinschaftliche Hauswesen zu leiten.“ Siehe dazu: Jörn Wendrich, Die Entwicklung der familienrechtlichen Entscheidungsbefugnisse der Ehefrau vom BGB bis zum Gleichberechtigungsgesetz vom 18.6.1957, Frankfurt/M. u. a. 2002.

³¹ Siehe etwa Beate Beyer – Jörg Beyer, Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorge, Mainz 1991.

³² Artur Schönegger – August Knecht, Art. Ehe, C. Im Christentum, LThK Bd. 3, 1931, 555–560, hier 559.

³³ Die Synode meint dabei im Übrigen, die „öffentliche Meinung“ urteile „über solches Versagen meist härter als über Fehlritte in anderen, mindestens ebenso wichtigen Bereichen des sittlichen Lebens“ (3.3.1.1).

Der konziliare Optionswechsel von der moralischen Verurteilung und sozial-moralischen Sanktionierung zur pastoralen Solidarität wird von der Synode also halbwegs konsequent gegangen, freilich der Kern der kirchlichen Familien- und Eheauffassung treu festgehalten, welche die Familie als in der monogamen, unauflöselichen Ehe gegründete Gemeinschaft von Mann und Frau mit ihren leiblichen Kindern sieht, eine „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“, vom „Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt“, wie es in *Gaudium et spes* 48 heißt, zudem der einzig legitime Ort voller und grundsätzlich für die Kinderzeugung offener Sexualität.

Die Synode bemüht sich unübersehbar, in dieses klassische Bild katholischer Ehe- und Familienlehre Elemente des Prozesshaften und Graduellen einzubauen. So wenn von einer „Stufenleiter der Zärtlichkeiten“ im „Vorraum der vollen sexuellen Gemeinschaft“ die Rede ist und alle Stufen dieser Leiter „als gut und richtig gelten“ können, „solange sie Ausdruck der Vorläufigkeit sind und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung [...] entspricht“ (3.1.3.3).

Man mischt sich auch nicht mehr allzu sehr in die Fragen der konkreten Gestaltung und Praktiken innerehelicher Sexualität ein,³⁴ wenn es auch noch ein Reflex auf genau diese Regulierungen ist, wenn die Synode erklärt, dass „alle jene natürlichen Handlungen als gut und richtig angesehen werden, die der Eigenart der beiden Partner entsprechen und in gegenseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Liebe geschehen“ (2.2.1.3).

Vor allem aber rekurriert der Beschluss an drei ebenso signifikanten wie prekären Stellen auf die Kategorie des Gewissens: bei der Frage der Empfängnisverhütung und der dazu legitimen Methoden, bei den Fragen vorehelicher Sexualität und beim Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. In der nach *Humanae vitae* und der *Königsteiner Erklärung* (1968) ziemlich erhitzten Diskussionslage erklärt die Synode, dass „die Eltern die jeweils verantwortbaren Konsequenzen aus einer sicher nicht leichten Gewissensentscheidung über die Zahl ihrer Kinder“ unter Berücksichtigung aller Fakten ziehen müssten (2.2.2.3). Und in einer klassischen Kompromissformulierung fährt man fort:

„Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die

³⁴ Noch das LThK hatte in seiner 1. Auflage 1931 dekretiert: „Moralisch gerechtfertigt ist nur der normale Geschlechtsakt mit normalem Ziel“ (Schönegger – Knecht, Art. Ehe [s. Anm. 32] 551). „Ehemißbrauch“ war ein wichtiges Thema der Bußpastoral. Vgl. etwa: Österreichische Bischofskonferenz (Hg.), *De usu et abusu matrimonii*. Leitsätze und Hinweise für Beichtväter [Manuskriptdruck] (Innsbruck 1954).

angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen“ (ebd.).

Ähnlich beim vorehelichen Sex:

„Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen. Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden. Hier zu einer verantwortbaren Entscheidung zu verhelfen, ist vordringliche Aufgabe der Gewissensbildung“ (3.1.3.4).

Die ausgesprochen ausführliche Behandlung des Problems des kirchlichen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen – der Text verlässt hier den Gestus des „einen Sprechers“ und wechselt in ein offen kontroversielles und nicht entschiedenes Pro und Kontra – mündet in eine Bitte an die

„Deutsche Bischofskonferenz, die dringend notwendige Klärung weiter zu betreiben und baldmöglichst ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten. Unabhängig davon bittet die Synode den Papst, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen. Dabei sollen die Anliegen der Anträge aufgegriffen werden, in denen pastorale Hilfen für die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken wie der sie beratenden Priester enthalten sind“ (3.5.3.1).

Damit endet übrigens der eigentliche Text des Synodenbeschlusses, es folgen „Voten, Anordnungen, Empfehlungen“.

Während diese Konfliktkonstellation zwischen der „Gewissensfreiheit“ und „objektiver Norm“ bis heute anhält, sind einige weniger bedeutende Positionen des Synodenbeschlusses deutlich vom Kontext der 70er Jahre geprägt, so die Zurückhaltung gegenüber dem „Zerrüttungsprinzip“ (3.4.2.3) im bürgerlichen Scheidungsverfahren, das in Deutschland kurz nach der Synode (1976) rechtlich das „Schuldprinzip“ ablöste. Ähnliches gilt von der eher vorsichtigen Bejahung der damals noch heftig umstrittenen schulischen Sexualerziehung (3.1.1.2.1).

Das aber bedeutet: Der Synodenbeschluss repräsentiert bis heute normativ so ziemlich die Avantgarde kirchlicher Familien- und Ehelehre, insofern er eine gewisse Gradualität in die moralische Betrachtung sexueller Praktiken einführt, zudem die Kategorie des Gewissens in der individuellen moralischen Abwägung stark macht und drittens die konziliare Option „Pastoral vor Moral“ im Umgang mit jenen, die den normativen Vorgaben nicht entsprechen, einfordert. Das ist nicht wenig, und der Kommentar von Franz Böckle³⁵ belegt, wie viel Mühen und Anstrengungen es kostete, dies zu erreichen. Lebensfor-

³⁵ Vgl. Franz Böckle, Christlich gelebte Ehe und Familie. Einleitung, in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 2) 411–422.

men, wie sie damals tatsächlich noch sehr marginalisiert nur existierten, heute aber in gesellschaftlicher Normalität existieren, etwa „Living Apart Together“³⁶, homosexuelle Lebenspartnerschaften oder „Patchwork-Familien“³⁷, kommen so naturgemäß nicht oder nur als negative Abweichung vom Ideal in den Blick.

3. Wie weiter?

3.1 Signifikante Problemfelder katholischer Ehe- und Familienpastoral

Und dennoch: Maria Widl hat recht, wenn sie schreibt, dass sich „heute die kirchliche Lehre über die Ehe und Sexualmoral als das bei weitem größte allgemeine pastorale Problem“³⁸ erweise. Offenkundig bezieht sich die katholische Familien- und Ehelehre zumindest in ihren offiziellen Verkündigungen und rechtlichen Regelungen noch weitgehend auf die auslaufende „Normalität“ vergangener, extern stabilisierter Biografie- und Beziehungsmodelle. Sie wirkt daher wie der apologetische Legitimationsdiskurs einer vielleicht heute noch ersehnten, aber immer seltener noch möglichen konsolidierten Ehe- und Familienstruktur.

Aus pastoraltheologischer Perspektive entwickelt die offizielle katholische Ehe- und Familientheologie selbst in der moderat reformierten Fassung der Würzburger Synode ausgesprochen problematische Konsequenzen. Zum einen wirkt die katholische Ehe- und Familienlehre als kirchliches *Distanzierungs- und Entfremdungssignal*. Wenn in den Ballungsräumen jede zweite, auf dem Land jede dritte Ehe geschieden wird, dann bedeutet dies, dass mittelfristig die allermeisten Menschen entweder selbst oder im familiären Nahbereich mit der Erfahrung kirchlicher Rechtsminderung von wiederverheirateten Geschiedenen³⁹ oder (wenn auch kaum mehr exekutiert) nicht-ehelich

³⁶ Vgl. dazu: Jens Asendorpf, Living Apart Together: Alters- und Kohortenabhängigkeit einer heterogenen Lebensform, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 60 (2008) 749–764. Asendorpf spricht von einer signifikanten Zunahme dieser „Form der Partnerschaft, bei der die beiden Partner in getrennten Haushalten wohnen, aber fest zusammenleben“ (749).

³⁷ In Österreich zählen gegenwärtig ca. 10 % der Familien mit Kindern dazu. Vgl. http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/haushalte_familien_lebensformen/familien/044931.html (11.04.2011).

³⁸ Widl, Die Ehe – eine prophetische Lebensform (s. Anm. 6) 192. Die aktuelle Diskussionslage resümiert jetzt erfreulich realistisch und problembezogen: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg/Br. 2011.

³⁹ Siehe hierzu: Theodor Schneider (Hg.), Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie, Freiburg/Br. u. a. 1995; Thomas Pfammatter, Geschiedene

Zusammenlebenden konfrontiert werden. In Zeiten, da kirchliche Partizipation unter den dauernden Revisionsvorbehalt auch der aktiven Kirchenmitglieder geraten ist, bedeutet dies für eine immer bedeutendere Zahl von Menschen ein von der Kirche ausgehendes Distanzsignal.

Die Kluft zwischen strikter Doktrin und kirchlichen Rechtsvorschriften einerseits und real davon weit abweichender Praxis andererseits wirkt zudem, wie alle allzu breiten Theorie-Praxis-Klüfte, *entplausibilisierend auf die kirchliche Lehre* im Bereich von Ehe und Familie, aber zunehmend auch auf kirchliche Lehren überhaupt. Diese Kluft hat offenbar jene Grenze schon länger überschritten, bis zu der Norm-Praxis-Abweichungen durchaus versöhnend, friedensstiftend und realitätsadäquat wirken können.

In der lehramtlichen Ehe- und Familienlehre herrscht zudem trotz aller „Verflüssigungsversuche“ in Richtung Gradualität und Prozesshaftigkeit weitgehend dann doch noch die alte *statisch-idealistische, dabei stark juristische Auffassung* familiärer und ehelicher Beziehungsrealitäten, wie sie früheren sozialen Formationen durchaus entsprach, heute aber nicht mehr der Wirklichkeit entspricht. Aus der Perspektive der Betroffenen erscheint solch eine Lehre heute als legalistische Engführung und erweckt den Verdacht einer heteronomen Außensteuerung intimster menschlicher Realitäten, die den komplexen Wirklichkeiten von Ehe, Familie und überhaupt partnerschaftlichen Beziehungsstrukturen nicht gerecht wird.

Vom 12. Jahrhundert bis zum II. Vatikanum war bekanntlich für das innerkirchliche Verständnis der Ehe die Vertragstheorie prägend, also eine juristische Kategorie. Eine personale Beziehung brauchte dazu nicht vorhanden zu sein: Der Ehekonsens konstituierte einen Vertrag, der zentral das lebenslange und ausschließliche „Recht auf den Körper des anderen zum Zwecke der Zeugung“ umfasste. Wer dieses Recht darüber hinaus anderen einräumte, beging Vertragsbruch und handelte schwer sündhaft. Diese Lehre ist bis heute die kaum modifizierte Grundlage der kirchenrechtlichen und lehramtlichen moraltheologischen Normierungen. Das Recht der Verheirateten auf intime sexuelle Beziehungen wird dabei isoliert von aller personalen Beziehungsrealität als Herrschaftsrecht – meistens wohl zu Lasten der Frau – definiert. Dies entspricht nicht jenem Verständnis intimer Beziehungen, wie es heute vorherrscht. Die differenzierte Ehelehre des II. Vatikanums ist hier weiter, sie wurde in der nachkonziliaren Entwicklung kirchenrechtlich aber nicht wirklich wirksam.

und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis (Praktische Theologie im Dialog 23), Freiburg/Schw. 2002.

Die katholische Ehe- und Familientheologie berührt auch *den Sakramenten- und Gottesbegriff* in durchaus problematischer Weise. Sie stellt das Leben wiederverheirateter Geschiedener oder auch nicht-verheiratet Zusammenlebender unter dauernde Sündhaftigkeit und damit Gottes voraussetzungslose Barmherzigkeit, die seine Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern darstellt,⁴⁰ in der Praxis kirchlicher Nicht-Vergebung in Frage. Obwohl die katholische Ehe-theologie die Ehe als Sakrament, also als wirksames Zeichen der Gnade Gottes bestimmt, Gottes Gnadenwirksamkeit also gerade in diesem Sakrament bis in die oft mühsame Alltäglichkeit hinein zuspricht,⁴¹ wird das Scheitern einer Ehe von Gottes Zuwendung – zumindest im Bereich der Lehre – nicht noch einmal umfassen.

Anders als Gottes Liebes- und Gnadenzusage sind Liebes- und Gnadenzusagen des Menschen aber gefährdet, endlich und stets hilfsbedürftig. Die Schuldgeschichte, die im Übrigen jede, auch die beste Ehe ist, kann, im Unterschied zu anderen Schuldgeschichten, von der Kirche im Falle ihrer Eskalation nicht noch einmal in Gottes verzeihende Zusage hinein aufgehoben werden. Jesu befreiende Gnadentaten, Grundlage allen sakramentalen Handelns der Kirche, zeichnet aber zweierlei aus: die reale, zeichenhafte Erfahrbarkeit der Nähe des Gottesreiches sowie die Tatsache, dass diese Zusage gerade sündigen Menschen zugesprochen wird. Sie sind praktischer Vollzug des anbrechenden Gottesreichs. In der katholischen Ehelehre wird der ersten, gescheiterten Ehe die (bleibende) Sakramentalität zugesprochen, wiewohl ihre Erfahrungsrealität ganz anders ist, während eine eventuell zweite Verbindung, obwohl vielleicht beziehungs- und lebensintensiv, kategorisch unter Sündhaftigkeit gestellt wird. Erfahrung und Sakramentalität weichen mithin massiv auseinander.

Die katholische Ehe- und Familienlehre neigt schließlich zu pastoral- (und selbst moral)theologisch schwer nachvollziehbaren „*Alles oder Nichts*“-Standpunkten: Fast alles in der Ehe ist legitim, aber fast nichts außerhalb der Ehe ist es. Scheitert eine Ehe, ist aber weder das Leben insgesamt gescheitert noch bedeutet Scheitern hier, dass überhaupt keine Treue mehr gelebt oder

⁴⁰ „Gottes Barmherzigkeit ist nicht ein Kompromiß *mit* der Gerechtigkeit, sondern *manifestiert* seine Gerechtigkeit. Gott ist den Gescheiterten und Gerichteten gegenüber nicht nur gnädig (obwohl ihnen *rechtmäßig* eigentlich anderes zustünde), sondern er rechtfertigt sie, so dass sie *als* SünderInnen Rechtfertigte sind“ (Ottmar Fuchs, Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromisslose Pastoral, in: Schneider [Hg.], Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? [s. Anm. 39] 322–341, hier 328 [Hervorhebungen: im Original]).

⁴¹ Thomas Knieps-Port le Roi, Die Ehe als Prozess aus sakramententheologischer Perspektive, in: Zeitschrift für katholische Theologie 132 (2010) 273–292, hier 282. Dort auch eine Diskussion neuerer Überlegungen, den prozesshaften Charakter der Ehe auch sakramententheologisch oder gar kirchenrechtlich einzuholen.

dass das angestrebte Ideal nun überhaupt nicht verwirklicht werden könnte. Jemand, der in der definitiven Treue zu einer Lebensform gescheitert ist, scheitert in vielerlei anderer Hinsicht nicht: anderen Menschen gegenüber, aber selbst seinem ehemaligen Partner gegenüber nicht, dem gegenüber er ja auch weiter spezifische Verpflichtungen hat. Zudem ist zwischen Scheitern und Schuld zu unterscheiden. Die Gründe für das Scheitern einer Treuebeziehung fallen in ganz verschiedenem Ausmaße in die freie Verantwortung des Einzelnen, sind also in ganz verschiedenem Ausmaße seine Schuld. Diese gibt es natürlich, aber ihre Klärung bleibt zuletzt Gott vorbehalten. Was an einer scheiternden Bindung hat der Einzelne, was sein Partner, was auch die Gemeinschaft zu verantworten, die etwa zu wenig Hilfe und Unterstützung gab?

In der katholischen Ehetheologie zeigt sich auch, und das berührt nun den Grundlagenbereich der Pastoraltheologie, eine *tendenziell vorkonziliare Verhältnisbestimmung von Pastoral und Dogmatik*: Pastoral erscheint als (bestenfalls: gnädigerer) Anwendungsort dogmatischer Prinzipien. Demgegenüber gilt: Die Pastoral ist selbst ein Entdeckungsort der kirchlichen Lehre und mit ihr in einem wechselseitigen Erschließungs- und Entdeckungsverhältnis. Pastoral meint nach dem II. Vatikanum das evangeliumsgemäße Handlungsverhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen.⁴² Sie umfasst die gesamte Handlungs- und Erfahrungsseite der Kirche und ist selbst ein theologischer Ort und für die Kirche konstitutiv. Pastoral ist keine äußerliche Erscheinung der Kirche, sondern ihre Handlungsmacht in der Zeit.

Im Umgang mit den völlig neuen Beziehungskonstellationen unserer Gesellschaft zeigt sich, welche Relation zwischen Dogmatik und Pastoral man im Kirchenbegriff ansetzt: Hat die pastorale Erfahrung selbst dogmatisches Gewicht, oder ist sie unerheblich gegenüber der Lehre? Hat die Kirche in ihrer Geschichte auch etwas zu lernen oder nur zu lehren? Haben die Menschen ihr etwas zu sagen, oder braucht sie nicht auf sie zu hören?⁴³

⁴² Zum Pastoralbegriff des II. Vatikanums siehe: Elmar Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 171–187; Elmar Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96–134; Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise, Würzburg 2005, 30–44.

⁴³ Siehe dazu neben Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25), auch: Roman Siebenrock, Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von „Kirche nach innen“ und „Kirche nach außen“, in: Michael Bredeck – Maria Neubrand (Hg.), Wahrnehmungen (FS Josef Meyer zu Schlochtern), Paderborn u. a. 2010, 59–79.

Das Konzil entscheidet sich grundsätzlich für die erste Alternative, die nachkonziliare katholische Ehe- und Familienlehre nimmt dies, vor allem in ihren kirchenrechtlichen Konsequenzen, weitgehend zurück. Sie billigt der pastoralen Wirklichkeit keine Erschließungskraft für die Lehre zu. Demgegenüber gilt es, so Ottmar Fuchs, „die inhaltliche Botschaft, die von den wieder-verheirateten geschiedenen Gläubigen ausgeht, aufzufinden“⁴⁴.

3.2 Perspektiven

Pastoral kann keine Kompromisse eingehen, wenn es um die Solidarität mit den Leiden und Freuden der Menschen (vgl. GS 1) geht – und kaum irgendwo sind heute Freuden und Leiden intensiver und unberechenbarer als in Ehe, Familie und all dem, was um sie herum an Beziehungsformen existiert.⁴⁵ Die katholische Kirche hat auch in ihrer Familienpastoral unter heutigen Bedingungen „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein und darin das „allumfassende Sakrament des Heiles, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45).

Katholische Familien- und Ehepastoral hat daher grundsätzlich *allen* Menschen in allen Beziehungs- und Lebenssituationen ihre konkrete Hilfe und Begleitung anzubieten. An vielen Orten der katholischen Ehe- und Familienpastoral, so etwa in den Beratungsstellen der Caritas, in den Bildungsangeboten von Akademien und Familienbildungsstätten, geschieht das auch, nicht zuletzt unter kompetenter und erfahrungsnaher Mitwirkung von Psychologinnen und Psychologen.⁴⁶ Sie verwirklichen, was für alle Orte der Pastoral gelten muss: Nicht die moralische Kommunikation, sondern die pastorale Aktion ist der primäre Zugang der Kirche zu den Menschen von heute. Das setzt die grundsätzlichen Ziele der kirchlichen Lehre nicht außer Kraft, gibt ihnen aber einen neuen Horizont.

⁴⁴ Fuchs, Nicht pastoraler Kompromiß (s. Anm. 40) 326.

⁴⁵ Ehe und Familie sind nicht nur Gegenstand großer Hoffnungen und Sehnsüchte, sie sind auch ein Ort der Gewalt. Vgl. Siegfried Lamnek – Jens Luedtke – Ralf Ottermann, Tatort Familie. Häusliche Gewalt im gesellschaftlichen Kontext, Wiesbaden 2. erweiterte Aufl. 2006.

⁴⁶ Diese Sensibilität schlägt sich auch in halb-offiziösen Texten und Materialien nieder. Vgl. etwa das Themenheft „Ehe-, Familien- und Lebensberatung. Lösungen finden“ von „Unsere Seelsorge“, hg. von der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 2008 oder das Heft der Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (Hg.), Aufmerksamkeiten. Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken und mit der Kirche in Frieden leben wollen, Wien 2007.

Dieser spezifisch konziliare, also pastorale Zugang hätte einige Konsequenzen. Anders als der Synodenbeschluss, der nur einige wenige, eher summarische, nicht immer von typisch kirchlichem Kulturpessimismus freie Äußerungen zur realen Lage von Ehe und Familie enthält, müsste ein heute pastoral anschlussfähiger Diskurs zu Ehe und Familie von den tatsächlichen Erfahrungen des Volkes Gottes mit seinen Versuchen, Ehe, Familie, aber auch andere, familiennahe Lebensformen zu leben, ausgehen. Notwendig wäre also, die Erfahrungen des Volkes Gottes mit Ehe-, Familien- und Beziehungsrealitäten wahr- und ernstzunehmen.⁴⁷ Dabei müsste schon das Thema anders gefasst werden. Gerade wem es um die „christliche gelebte Ehe und Familie“ geht, muss es heute um mehr gehen: um die Realität heutigen Beziehungsgeschehens überhaupt. Und man bräuchte eine andere Sprache als jene des Rechts und der idealistischen Überhöhung, die den lehramtlichen Diskurs prägt.⁴⁸

Die personalistische Aufladung der alten, primär juridisch verfassten Ehelehre, wie sie nachvaticanisch innerkirchlich die Diskurse beherrscht, ist jedenfalls kein hilfreicher Weg. Das II. Vatikanum versteht in seiner Pastoral-konstitution die Ehe zwar als Liebesgemeinschaft und vertieft dies theologisch, indem es die eheliche Partnerbeziehung als alltäglichen Lebenshorizont der Christusbeziehung, ja als personale Konkretion des Neuen Bundes versteht. *Gaudium et spes* „holt“ damit „in Sprache und Beschreibung die

⁴⁷ Der Leiter des Zentralinstituts für Ehe und Familie an der Katholischen Universität Eichstätt und engagierte Laienkatholik Bernhard Sutor fragt in Hinblick auf die konkrete Arbeit in den kirchlichen Beratungsstellen zu Recht, „ob und wie das, was diese ‚Seismographen‘ erfahren und speichern, von der Kirche wahrgenommen, aufgenommen und verarbeitet wird“. Und er fordert, auch dies zu Recht, von der Pastoraltheologie, „einen wesentlichen Beitrag dazu [zu] leisten, die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Botschaft von Ehe und Familie und dem, was die Menschen heute leben, zu überwinden“. Bernhard Sutor, Defizite in der Ehe- und Familienpastoral, in: Stimmen der Zeit 227 (2009) 219–233, hier 231f. Siehe jetzt auch Marianne Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, in: Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (s. Anm. 38) 300–309.

⁴⁸ Vgl. als instruktives Beispiel: Daniela Weiner-Murschitz, Oh du Himmlische, oh du Teuffische. Das Sprechen (Theologie)Studierender als Chance für ein neues kirchliches Sprechen über Sexualität, in: Aigner – Pock, Geschlecht quer gedacht (s. Anm. 5) 275–306. Siehe auch: Regina Ammicht Quinn, Von „Triebaten“ und anderen Problemen. Überlegungen zu Jugendsexualität und Moral, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009) 93–99. Ammicht Quinn fordert eine Sprache, die weder „overscripted“ ist wie vielfach heute bei Jugendlichen, also zu viele fertige (und ungeprüfte) Vorlagen und Bilder für Sexualität besitzt, aber auch nicht „underscripted“ wie bei früheren Generationen, da der innerfamiliäre Sprachraum für Sexualität zwischen Medizindiskurs und Vulgarität letztlich leer und daher verständigungsfrei blieb.

Intimisierung der Familie und zumal der Ehe nach⁴⁹, wie sie die bürgerliche Gesellschaft bereits vollzogen hatte.

Die klassischen Ehezwecke wurden damit grundsätzlich in einen neuen Rahmen gestellt. Der aber wurde, da die alten rechtlich-institutionellen Regelungen davon unberührt weiter galten, nicht wirksam umformatiert, sondern durch seine personalistische Aufladung nur eindringlicher und zugleich härter gemacht. Damit kam eine Entwicklung sich sukzessive immer weiter aufladender innerkirchlicher normativer Ehe- und Familiendiskurse zum Abschluss und im gewissen Sinne auch zu einem Kulminationspunkt. Seit dem 19. Jahrhundert war die katholische Kirche verstärkt als Anwältin von Ehe und Familie aufgetreten und hatte dabei „mit semantischen Beständen der Spätantike, mit kirchenrechtlichen Figuren des Mittelalters und der Gegenreformation und der ‚institutionalistischen‘ Überformung, die all das im 19. Jahrhundert erfahren hatte“⁵⁰, gearbeitet.

Die Umstellung auf den bürgerlichen Personalitäts- und Intimitätsdiskurs zeigte sich aber spätestens mit *Humane vitae* als gerade das nicht: als grundsätzliche Umstellung, vielmehr als Rahmung und Intensivierung, ja Intimisierung aller bisherigen Ehe- und Familiendiskurse.

Eherechtlich und lehramtlich-normativ hat sich daher zur vorkonziliaren Situation praktisch nichts geändert. Das hat zu geradezu paradoxen Konsequenzen geführt. Die personale Aufladung des Eheverständnisses ohne entsprechende rechtliche Relativierung des Rechtlichen führt nämlich nun zu

⁴⁹ Hartmann Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘, in: Kaufmann – Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung (s. Anm. 42) 353–373, hier 356. Tyrell weist dabei darauf hin, dass diese „Anpassung“ an die bürgerliche Familienkultur (und zumal die Liebesehelike) angesichts der ungefähr zeitgleich einsetzenden Deinstitutionalisierungsprozesse von Ehe und Familie „historisch zu spät [kam]“: „Und angesichts dieser Entwicklungen hat die katholische Ehe- und Familiendoktrin die Berührung zu dem, was sich auf den Feldern von Intimbeziehung, Sexualität und Elternschaft als Verhalten verändert und auch wieder normalisiert hat, offenkundig weitgehend verloren; zugleich aber sind die normativen Bestände der kirchlichen Ehelehre, wie sie das Konzil eher kleingeschrieben sehen wollte, in umso grellerem Licht gerückt“ (358f. [Hervorhebung: im Original]).

⁵⁰ Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums (s. Anm. 49) 367. Mit Klaus Neumann ist dabei darauf hinzuweisen, dass Sexualität im antiken Christentum wie in der ganzen antiken Kultur nicht in einem eigenen Diskurs formatiert wird, sondern in Diskursen, in denen es um Über- und Unterordnung, Hierarchie und Gewalt geht (vgl. Klaus Neumann, Sexualität im Urchristentum. Kulturanthropologische Aspekte, in: Evangelische Theologie 68 [2008] 444–459). Eine ebenso exegetisch wie pastoraltheologisch instruktive Interpretation des berühmten Pauluswortes Gal 3,26–28 („nicht ist männlich und weiblich“) siehe bei: Joachim Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impulse für eine christliche Geschlechterrollenpastoral jenseits von „Sex and Gender“, in: Aigner – Pock (Hg.), Geschlecht quer gedacht (s. Anm. 5) 53–70.

einer personalen Aufladung des Rechtlichen und einer rechtlichen Aufladung des Personalien.⁵¹ Man braucht die Kraft und die Relevanz des Rechtlichen nicht zu leugnen, muss aber feststellen, dass die klassischen Ziele einer christlichen Ehe weder innerhalb der Ehe noch gar in der Beziehungsrealität außerhalb rechtlich wirklich zu sichern sind.

Die rein personalistische Aufladung alter rechtlicher Regelungen ist in Zeiten verblassender kirchlicher Einflussmacht nicht nur faktisch dysfunktional, sie ist in ihren internen (zwischen ziemlich erbarmungslosem Rechts- und dogmatischem Idealisierungsdiskurs) und externen (zwischen kirchlicher Norm und faktischem Leben auch der kirchentreuen Katholikinnen und Katholiken) Spannungen unplausibler noch als die nüchterne rechtliche Fassung früherer Zeiten.

Die rechtliche Fassung der katholischen Ehe- und Familienlehre kann heute weder ihren Sinn noch gar ihre Bedeutung ausschöpfen. Das konnte sie streng genommen natürlich nie. Heute kann diese rechtliche Fassung ihren Sinn und ihre Bedeutung noch nicht einmal präsentieren. Es wird in der Pastoral also darauf ankommen, dem Profil der katholischen Ehe- und Familienlehre jenseits ihrer rechtlichen Verfassung in der vielfältigen Beziehungskultur der Gegenwart Geltung zu verschaffen. Das ist die Herausforderung – und sie wird nur zusammen mit dem Glaubenssinn des Volkes Gottes⁵² als wirklicher Entdeckungsprozess zu bewältigen sein. Aber die Pastoraltheologie kann natürlich darüber nachdenken, in welche Richtung dieser Entdeckungsprozess gehen könnte.

Man könnte etwa versuchen, in radikal neuen (Beziehungs-)Gegenden Sinn und Bedeutung der klassischen Ehezwecklehre in Prozessen „abduktiver“⁵³ Kreativität zu entdecken. Abduktive Prozesse sollten stets da ansetzen, wo

⁵¹ Siehe hierfür paradigmatisch: Cormac Burke, Die Zwecke der Ehe: Institutionelle oder personalistische Sicht?, in: Monitor Ecclesiasticus 120 (1995) 449–478.

⁵² Vgl. Dietrich Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?, Freiburg/Br. u. a. 1994.

⁵³ Die Abduktion ist neben Induktion und Deduktion die dritte mögliche Kombination der drei Größen des logischen Schlusses: Obersatz, Spezialisierung und Resultat. Während die Deduktion aus dem Obersatz über eine Spezialisierung auf das Faktum schließt, schließt die Induktion aus einem Faktum über Generalisierung auf eine generelle Hypothese. Die Deduktion ist zwingend, die Induktion ist zwar nicht zwingend, besitzt bei einer hinreichenden Zahl von Fällen aber eine große Wahrscheinlichkeit, beide aber sind nicht kreativ. Die Abduktion ist nun die dritte Möglichkeit: Ihr Ausgangspunkt ist die Inkongruenz von wahrgenommenem Faktum und allgemeiner Hypothese. Sie sprengt das Schema eines logischen Schlusses: Sie ist daher nicht zwingend, aber kreativ. Zur pastoraltheologischen Umsetzung dieses Ansatzes siehe Birgit Hoyers Habilitationsschrift: Birgit Hoyer, Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie (Praktische Theologie heute 119), Stuttgart 2011.

die Kreativität aussetzte und der Faden der Plausibilität riss. Das könnte in unserem Falle bedeuten, auf die klassischen Stichworte der alten Ehezwecklehre zurückzugreifen, sie aber grundlegend neu zu kontextualisieren. Diese Neukontextualisierung weg aus ihrem rechtlichen (und dann gar noch sekundär personalistisch aufgeladenen) Kontext hätte sie vor allem in den Kontext der realen Praktiken des Volkes Gottes heute zu verlagern. Sie würden dann nicht Ehe-„Zwecke“, sondern notwendige Erfahrungs- und Bewährungsfelder von Ehe und Familie benennen.

Nun hat die Ehezwecklehre seit Augustinus ein klassisches Profil. Es ist in den drei „Ehezwecken“ *fides, proles, sacramentum* zusammengefasst: also Treue, Nachkommen und Sakrament.⁵⁴ Neukontextualisiert in den Erfahrungen des Volkes Gottes könnte dieser alte Diskurs unter Umständen abduktive Kreativität entwickeln, freilich nur dann, wenn er situativ und kreativ mit konkreten Lebenslagen Betroffener in Kontakt gebracht wird und man deren Intuitionen traut.

Die Ehezwecklehre sieht sich als solche, also als „Zweck“-Lehre, freilich schweren Einwänden gegenüber. Hans-Joachim Sander hat sicher recht, wenn er in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* feststellt, dass es

„bereits strukturell eine Abstufung [bedeute], wenn man Zweckursachen in einer so engen personalen Beziehung wie der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau eine wesentliche Repräsentanz gibt; eine solche Beziehung ist zweckfrei, wenn sie aus Liebe besteht, weil die Liebe keinen Zwecken unterworfen ist. Sie muss sich nicht rechtfertigen, auch wenn es mit noch so hohen und respektablen Zielen geschehen soll.“⁵⁵

Die hier vorgeschlagene Neuformatierung der Ehezwecklehre sieht in ihnen denn auch keine Ehe-„Zwecke“ mehr, sondern will ihr abduktives, also kreatives Potential in der Spannung zu den Lebensrealitäten von Ehe, Familie und analogen Beziehungen heute zur Geltung bringen. Das aber kann dadurch geschehen, dass nicht ihr „Zweckcharakter“ und damit Begründungs- und Zielcharakter für die Ehe im Mittelpunkt steht, sondern sie unausweichliche Erfahrungs- und Herausforderungsorte familiärer menschlicher Nahbeziehungen markieren und zugleich mögliche Orte der Entdeckung der Bedeutung der christlichen Botschaft in einer der prekärsten Zonen menschlicher Existenz.

⁵⁴ Bekanntlich gab es vor dem II. Vatikanum eine lange Diskussion über deren interne Hierarchisierung, die allgemein zu Gunsten der Zeugung als *finis primarius* entschieden wurde. Zur nachkonziliaren Diskussion siehe: Klaus Lüdicke, Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?, in: Theologische Revue 92 (1996) 449–460; Klaus Lüdicke, Die Ehezwecke im nachkonziliaren Eherecht – Wunsch und Wirklichkeit, in: De Processibus matrimonialibus 3 (1996) 39–58.

⁵⁵ Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25) 774, Anm. 108.

Der „Ehezweck“ *proles*, also Nachkommenschaft, würde dann nicht länger verstanden als „Zweck“ der einzig, gar noch als *remedium concupiscentiae* erlaubten ehelichen Sexualität, sondern als die ebenso glückliche wie irritierende wie herausfordernde *Erfahrung der Elternschaft*. Was sie heute genau bedeutet, wäre in den Erfahrungen von Eltern *heute* zu eruieren und zu beschreiben. Zugleich wäre zu fragen, was die christliche Botschaft zur Entdeckung und Gestaltung dieser Erfahrung beizutragen hat und wie umgekehrt an ihr Sinn und Bedeutung christlicher Glaubensinhalte sich erschließen.

Denn Elternschaft ist, besonders in nach-patriarchalen Zeiten, die sehr spezifische Erfahrung einer Verantwortung, der man nicht ausweichen kann, für Menschen, die man nicht beherrscht. Es ist die Erfahrung, für etwas verantwortlich zu sein, für das man biologisch und sozial auch tatsächlich verantwortlich ist, auf das man aber nicht wirklich umfassend und vor allem immer weniger Einfluss nehmen und das man schon gar nicht kontrollieren kann. Mit anderen Worten: Es ist eine Erfahrung der Demut.

Die Kombination aus vormodern-naturaler Unverlässlichkeit, moderner Verantwortlichkeit und postmodern nach-patriarchaler Liquidität und Gleichstufigkeit dürfte das Spezifikum von Elternschaft heute ausmachen, und je älter die Kinder werden, umso mehr. Elternschaft konfrontiert zudem in einer einzigartigen Weise mit der unausweichlichen Dialektik und Ambivalenz der eigenen Existenz. Elternschaft ist eine Beziehung größter Intensität, und wie jede intensive und nicht regionalisierte, sondern tendenziell inklusive Beziehung konfrontiert sie mit den zentralen Polaritäten des eigenen Lebens: mit der Polarität von Macht und Ohnmacht, von Freude und Leid, von Nähe und Distanz, von Verantwortung und Scheitern vor Verantwortung.

Die zentrale Freude der Elternschaft aber ist tatsächlich das Geschenk der Gegenwart neuen und vor allem anderen Lebens. Eltern und Kinder sind eng verbunden, aber sie unterscheiden sich auch wesentlich; vor allem darin, dass sie gleichzeitig in verschiedenen Phasen ihrer Biografie leben. Diese Differenz ist unüberwindbar, reich und verstörend zugleich: Im Kind kommt einem eine andere Gegenwart entgegen. Welche Lehre unseres Glaubens hilft, dies zu verstehen und zu leben, und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Und: Kann all dies oder Ähnliches oder Anderes, jedenfalls mit Elternschaft Verbundenes an kirchlichen Orten in Kontakt, Kontrast, Verbindung gebracht werden mit der Botschaft Jesu? Kann man an kirchlichen Orten Trost und Hilfe finden, wenn es nicht gelingt? Gibt es überhaupt offene und ehrliche Diskurse darüber? Und das dann vielleicht wirklich im Horizont eines Gottes, von

dem Christen glauben, dass er Kind wurde, sich auch mit den Kindern besonders identifiziert⁵⁶ und gleichzeitig der Vater aller ist?

Auch die Sehnsucht nach dem „Gut der Treue“ wie die Schwere seiner Realisierung ist groß. „Der Traum von der Treue“⁵⁷ wird nach wie vor geträumt, die Schlösser an der Hohenzollern-Brücke in Köln⁵⁸ und anderswo und vor allem die in den Fluss geworfenen Schlüssel sind hierfür nur die neuesten Symbole. Die „sukzessive oder serielle Monogamie“⁵⁹ bei permanentem prekären Aushandlungsrisiko kann als Zentralbefund heutiger Beziehungsrealität gelten. Die anhaltend hohen, immer noch steigenden Scheidungszahlen markieren das andere Ende der Problemzone.

Was heißt Treue, was heißt treue Lebensgemeinschaft in Zeiten notwendig individualisierter Lebensführung? Bietet die Kirche Orte, wo dies, nicht erst im Falle der Krise, sondern im Normalfall besprochen – und wichtiger noch – gelebt und entdeckt werden kann? Gibt es Experimentierorte für neue Lebensformen in der Kirche? Und: Welche Lehre unseres Glaubens hilft dies zu verstehen und zu leben, und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Wo werden die konkreten Zusammenlebensprobleme von Partnern und Familien besprochen? Wo ihnen geholfen, mit Ideen und Vorbildern? Und das jenseits des Idealmodells? Johannes Huinink hat in seinem Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz 2008 darauf hingewiesen, dass die Kirche außerordentlich hilfreich wirken könnte, wenn sie mitwirken würde, die Kluft zwischen familialen und nicht-familialen Handlungsräumen⁶⁰ zu überbrücken. Menschen heute wollen beides und brauchen beides: den familialen Nahraum wie den intermediären Raum darum herum; in früheren Zeiten war beides allemal integraler verbunden.

⁵⁶ Was zu einer spezifischen Kinderschutztradition im Christentum führte: Hubertus Lutterbach, *Kinder und Christentum: Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart 2010.

⁵⁷ So auch die Titelstory der liberalen ZEIT am 7. April 2011.

⁵⁸ Siehe: Dagmar Hänel – Mirko Uhlig, Ein Vorhängeschloss für die ewige Liebe. In Köln etabliert sich ein neuer Brauch, http://www.rheinische-landeskunde.lvr.de/volkskunde/projekte/ein_vorhaengeschloss_f%C3%BCr_die_ewige_liebe_75dpi.pdf (11.12.2010).

⁵⁹ „Aufgrund der hohen Scheidungszahlen findet sich [...] ein Wandel vom Muster der permanenten Monogamie zur Monogamie auf Raten (‘Fortsetzungsehen’ oder ‚Folgeehen‘ [...])“ (Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel [s. Anm. 14] 25). „Allerdings gibt es neben dem Alleinwohnen (evtl. mit Kindern) noch weitere Alternativen zur Wiederheirat: die nichteheliche Lebensgemeinschaft und das ‚living apart together‘“ (209). Diese „serielle Monogamie“ ist nicht zuletzt Folge der gestiegenen emotionalen Ansprüche an die Ehe.

⁶⁰ Vgl. Huinink, *Die Situation von Ehe und Familie* (s. Anm. 17) 21.

Und: Gilt die Botschaft der Liebe und der Treue nur innerhalb der Idealform Ehe? Wo ein vermachteter, verrechtlichter Diskurs über all diese Themen in der Kirche dominiert, gibt es zu wenige Orte, wo das Volk Gottes erkunden kann, was die Botschaft Jesu von der Treue und der Kreativität der Ehe und des Zusammenlebens heute bedeutet.

Und dann bleibt ein Letztes: *sacramentum*. Augustinus meinte damit einerseits das Eheversprechen in Analogie zum Treueversprechen gegenüber Gott in der Taufe, und andererseits war ihm die Liebe der Ehegatten zueinander ein Zeichen für das Mysterium der Liebe Christi zu seiner Kirche, deren Unkündbarkeit eingeschlossen.

Auf der Basis des Ursakraments, das Jesus Christus ist, und des sakramentalen Grundauftrags der Kirche, Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes zu den Menschen zu sein (GS 45), gibt es einen sakramentalen Auftrag der Kirche für alle Menschen und für jene, die sich lieben, allemal; für jene, die in ihrer Liebe gescheitert sind, aber ganz besonders. Denn das Christentum ist eine gute Botschaft – besonders für die Leidenden.

Regina Ammicht Quinn hat auf dem Symposium „Sehnsucht, Ohnmacht und Ekstase. Gott und die Lebensformen des 21. Jahrhunderts“ an der theologischen Fakultät Graz⁶¹ drei Fragen gestellt, welche die Kirche an und mit heutigen Lebensformen bearbeiten muss: Wer sind wir Menschen in solch bewegten und beweglichen Zeiten? Wie geht gut(es) Menschsein? Und: Was sind die theologischen „Zeichen der Zeit“ jener Lebensformen, die Menschen in ihrer Sehnsucht nach intimer und kreativer Nähe heute (ver)suchen?

Pastoral der Lebensformen, das hieße für kirchliches Handeln, Menschen zu helfen, die Liebe an einem ihrer schönsten und ekstatischsten, gefährdetsten und unvermeidlichsten Orte zu leben. Es hieße, ihnen zu helfen, die eigene Lieblosigkeit und jene des Partners auszuhalten, es hieße, ihnen zu helfen, verzeihen zu können und Verzeihung annehmen zu können, es hieße, ihnen zu helfen, sich der eigenen Schuld zu stellen, dem anderen nie das geben zu können, was er verdient und was man sich von ihm paradoxerweise erhofft. Es hieße, endlich aufzuhören mit den unrealistischen Diskursen über

⁶¹ 8.–10. Oktober 2010 (<http://www.uni-graz.at/ekstase>). Ich danke Johannes Ulz, Referent für Sakramente, Ehe- und Geschiedenenpastoral der Diözese Graz-Seckau, sehr für einen Workshop zur Familienpastoral im Rahmen dieses Symposiums und die vor- und nachbereitenden Gespräche hierzu. Sie gaben ein beeindruckendes Bild von den Problemen, aber auch den Chancen kirchlicher Partnerschafts- und Familienpastoral. Eine seiner Informationen hat mich besonders beeindruckt: Fast alle, die heute eine kirchliche Ehe eingehen, haben bereits eine „Scheidung“ im Sinne der Trennung von einem oft durchaus langjährigen (Intim-)Partner hinter sich, ca. 10 % der Paare sogar bereits eine (geschiedene) Zivilehe.

Ehe und Familie, unrealistisch in idealistischer Überhöhung wie rechtlicher Normierung.

Und es hieße, das, wofür man steht, Treue, Kreativität und den Glauben an die Unverbrüchlichkeit von Gottes Liebe, in heutigen Zeiten und ihren Lebensformen zu entdecken.

Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher
 Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
 Karl-Franzens-Universität Graz
 Heinrichstr. 78A
 A-8010 Graz
 Fon: +43 (0)316 380-6150
 Fax: +43 (0)316 380-9330
 eMail: Rainer.Bucher(at)uni-graz(dot)at
 Web: <http://www.rainer-bucher.de>

Kirche und Orden – eine nach wie vor spannungsreiche Beziehung

400 Jahre nach dem Trienter Konzil setzte sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder eine Kirchenversammlung mit den Orden auseinander. Dies geschah in einer völlig veränderten Situation. Monastisches Leben war nicht mehr die Normalform christlicher Nachfolge. Das Schwergewicht stellten aktive Gemeinschaften, deren Zielsetzung auf das Apostolat, den karitativen Einsatz und die Förderung von Bildung ausgerichtet war. Hinzu kamen im 20. Jahrhundert neue Aufbrüche, wie z. B. die Säkularinstitute, die in den Jahrzehnten nach dem Konzil durch eine Vielzahl geistlicher Bewegungen noch ergänzt werden sollten. Alle Orden und religiösen Gemeinschaften waren nach dem Konzil zu einer grundlegenden inneren Reform aufgerufen. Auf Sonderkapiteln sollten die Konstitutionen und Satzungen überarbeitet und mit Blick sowohl auf den Gründungsimpuls als auch auf die aktuellen Herausforderungen der Gegenwart erneuert werden. Als die Würzburger Synode begann, hatten die meisten Gemeinschaften gerade die erste Runde dieses Erneuerungsprozesses hinter sich.¹

1. Die Entstehungsgeschichte des Dokuments

Die Vorbereitungskommission der Gemeinsamen Synode beschloss am 7. November 1970 die Einrichtung einer Sachkommission VII „Charismen, Dienste, Ämter“². Unter den Themenkreisen, die von der Deutschen Bischofskonferenz bereits am 29. August 1969 zusammengestellt worden waren, fand sich unter Punkt VI „Christliche Lebensgestaltung“ ein Abschnitt über „Die Funktion der Orden und religiösen Gemeinschaften in der Kirche von heute“ und „Die Berufung zum Leben der Evangelischen Räte inmitten der Welt“ mit einem Verweis auf die verwandten Themen der pastoralen Strukturfragen und der Diakonie.³ Die Brisanz der Fragestellung wurde in der Umschreibung

¹ Zur Rolle der Orden in den konziliaren Beratungen und zum nachkonziliaren Erneuerungsprozess vgl. Joachim Schmiedl, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstatt 1999.

² SYNODE (1970), Nr. 2, 1. Zu Geschichte und Kommentierung des Synodendokuments vgl. Friedrich Wulf (Hg.), *Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften*, Würzburg 1978.

³ Vgl. SYNODE (1970), Nr. 2, 7.

der von der Sachkommission VII zu behandelnden Fragen deutlich; eine der zugewiesenen Aufgaben hieß „Integration der Orden“. Dass es aber nicht um eine alle Christen bedrängende Frage ging, zeigt der letzte Platz, den die „Bedeutung und Aufgaben von Orden und religiösen Gemeinschaften in unserer Zeit“ in den Synodenumfragen einnahm. In der allgemeinen Umfrage meinten 20,5 %, in der repräsentativen Umfrage nur 12 %, die Synode müsse unbedingt darüber sprechen.⁴

In der konstituierenden Sitzung im Januar 1971 wurden 37 Synodale in die Sachkommission VII unter Leitung des Münsteraner Bischofs Heinrich Tenhumberg⁵ gewählt. In der Person des Rottenburger Bischofs war eine Kontinuität zum Konzil hergestellt, auf dem Carl Joseph Leiprecht Vizepräsident der Kommission für die Ordensleute war.⁶ Zum Sekretär der Kommission wurde Hanspeter Heinz bestellt, damals Assistent und später Nachfolger Klaus Hemmerles als Geistlicher Direktor beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.⁷ Er schrieb in seinem Arbeitsbericht: „Zu den Mitgliedern und Beratern der Sachkommission VII gehören neun Ordensleute: drei Schwestern, fünf Ordenspriester und ein Ordensbruder; vier von ihnen sind Ordensobere, drei Professoren.“⁸ In der Sachkommission erarbeitete eine Untergruppe die Vorlage zu den Orden und geistlichen Gemeinschaften.⁹ Der Arbeitsplan dafür wurde am 11. und 12. Mai 1971 festgelegt,¹⁰ ein erster Entwurf am 18. und 19. Oktober 1971 von Friedrich Wulf SJ¹¹ vorgestellt und

⁴ Vgl. SYNODE (1970), Nr. 2, 23.

⁵ Zu Leben und Wirken Heinrich Tenhumbergs vgl. Conrad Contzen (Hg.), *Veni sancte spiritus. Bischof Heinrich Tenhumberg 1915–1979*, Münster 1979; Bischof Heinrich Tenhumberg. Gedenkschrift der Schönstattfamilie, Vallendar-Schönstatt 1980; Wilhelm Damborg, Heinrich Tenhumberg (1915–1979), in: Jürgen Aretz u. a. (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 9, Münster 1999, 135–148.

⁶ Zu Carl Joseph Leiprecht vgl. Hubert Wolf, Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 2002, 470–473.

⁷ Vgl. SYNODE (1971), Nr. 3, 4.

⁸ Hanspeter Heinz, Charismen – Dienste – Ämter. Arbeitsbericht, in: SYNODE (1972), Nr. 4, 33–38, hier 35.

⁹ Beschluss der Sachkommission am 24. März 1971 in Frankfurt; vgl. SYNODE (1971), Nr. 3, 3.

¹⁰ Vgl. SYNODE (1971), Nr. 5, 1.

¹¹ Zur Rolle Friedrich Wulfs als Konzilsberater und bei der Erneuerung der Orden nach dem Konzil vgl. Ludger Ägidius Schulte, P. Friedrich Wulf SJ und sein Einfluß auf Entwicklung und Rezeption des Ordensdekretes „*Perfecta Caritatis*“, in: *Geist und Leben: Zeitschrift für christliche Spiritualität* 72 (1999) 212–224; Ludger Schulte, *Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990)*, Würzburg 1998.

diskutiert.¹² Nach anfänglichen Schwierigkeiten wurde das Papier auf der Sitzung vom 12. bis 14. Juni 1972 angenommen. Die Zentralkommission verwies die Vorlage am 26. Juni 1972 wohl noch einmal an die Sachkommission zurück,¹³ nach einer Überarbeitung¹⁴ am 8. September 1972 wurde sie zur ersten Lesung in der Vollversammlung freigegeben.¹⁵ Friedrich Wulf SJ bekräftigte das hohe Interesse an der Vorlage, das sich an den Änderungsanträgen und Stellungnahmen zeige. Das Papier behandle die geistlichen Gemeinschaften nicht als Sondergruppe, sondern sehe in ihnen Lebensweisen, die aus der Mitte des Evangeliums entstanden seien. Als gemeinsame Plattform habe man sich so geeinigt:

„Sie alle haben einen Auftrag und einen Dienst für Kirche und Gesellschaft, und alle müssen dabei je von neuem um die konkrete Einheit von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘ bemüht sein.“¹⁶

Auf dieser Verbindung von Funktionalität und Spiritualität sei die Vorlage aufgebaut. Wulf konstatierte allerdings eine „geradezu erschreckende Entfremdung zwischen den traditionellen Orden und sehr vielen Christen“¹⁷, ein starkes, aber divergierendes Echo in den Orden selbst und eine durchgängige Kritik an der theologischen Grundlegung.

Auf der Januar-Sitzung 1973 konnte das Ordenspapier aus Zeitmangel nicht behandelt werden. Bis zur nächsten Sitzung im November desselben Jahres liefen eine Reihe von Änderungswünschen ein, die von Corona Bamberg OSB¹⁸ und Friedrich Wulf SJ in eine neue Vorlage eingearbeitet wurden.¹⁹ In der Diskussion wurde einerseits darauf hingewiesen, man dürfe traditionelle Werte wie Gehorsam und Askese nicht ausblenden, andererseits angemahnt, als Adressaten Menschen außerhalb der Ordensgemeinschaften anzusprechen. Mit 238 von 247 Stimmen wurde die Vorlage am 22. Novem-

¹² Vgl. SYNODE (1971), Nr. 8, 1.

¹³ Vgl. SYNODE (1972), Nr. 5, 7.

¹⁴ Verabschiedung auf der Sitzung der Sachkommission VII am 6. und 7. September 1972; vgl. SYNODE (1972), Nr. 6, 1.

¹⁵ Vgl. SYNODE (1972), Nr. 6, 2. Der Text der Vorlage ist abgedruckt in: SYNODE (1972), Nr. 6, 7–13, der Bericht dazu in: SYNODE (1972), Nr. 6, 14–16.

¹⁶ Friedrich Wulf, Bericht zur Vorlage „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste“ von Sachkommission VII, in: SYNODE (1973), Nr. 2, 61–64, hier 62.

¹⁷ Wulf, Bericht 1973 (s. Anm. 16) 62.

¹⁸ Die Benediktinerin Corona Bamberg hatte sich in mehreren Veröffentlichungen mit der Rolle besonders der monastischen Orden beschäftigt, u. a.: Corona Bamberg, *Frauenorden vor der Gegenwart. Überlegungen zu Standort und Funktion in der Kirche von heute*, Friedberg b. Augsburg 1967; Corona Bamberg, *Lernprozess Ordensgemeinschaft. Probleme und Möglichkeiten*, Meitingen 1973.

¹⁹ Vgl. SYNODE (1973), Nr. 7, 4.

ber 1973 in erster Lesung angenommen.²⁰ Aufgrund der Wortmeldungen, von denen viele von Laien kamen, mussten für die zweite Lesung einige Änderungen vorgenommen werden: Orden und geistliche Gemeinschaften seien eine Sache der ganzen Kirche; die Krise müsse als solche realistisch beschrieben werden; das Charismatische des Grundauftrags der Orden sollte stärker herausgestellt werden; das kommunitäre und kontemplative Element sollte zur Geltung kommen. Weitere Themen sollten sein: neuere Formen von Zusammenschlüssen, der reformerische Impuls der Orden, ihr Missionsauftrag und die Stellung der Frau. Zu einer theologischen Neubewertung der evangelischen Räte sah sich die Kommission nicht in der Lage; hier sei vieles zu sehr im Wandel begriffen. Auch „Anordnungen“ könnten keine gegeben werden, weil die Orden selbständig seien; deshalb würden „Empfehlungen“ ausgesprochen.²¹

Zu Beginn der zweiten Lesung wies die Berichterstatterin Corona Bamberg OSB auf die zeittypische Spannung zwischen individueller Suche nach dem Spirituellen und sozialem Engagement auf der einen und institutionellen AverSIONen auf der anderen Seite hin. Ungelöst sei die Frage, ob die Orden vor einer epochalen Wende oder ihrem Ende stünden. Die geringe Resonanz auf die Ordensvorlage beunruhigte Schwester Corona ebenso wie den Eichstätter Bischof Alois Brems seitens der Bischofskonferenz. Mehrere Beiträge betonten die Zeichenhaftigkeit der Orden und ihr großes Engagement in Jugendarbeit und Caritas (ca. 50.000 Ordensleute in der Bundesrepublik Deutschland nach Auskunft des Caritaspräsidenten Georg Hüssler).²² Grundsätzliche Anfragen gab es aber nicht mehr, so dass das Dokument „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute“ am 23. November 1974 mit 234 Ja-, zwei Nein-Stimmen und vier Enthaltungen verabschiedet werden konnte.²³

²⁰ Vgl. SYNODE (1973), Nr. 8, 2–4. Die Berichterstattung hatte wieder Friedrich Wulf übernommen; vgl. Friedrich Wulf, Berichterstattung zur Vorlage „Die geistlichen Gemeinschaften in der Kirche und in der Welt von heute“ von Sachkommission VII, in: SYNODE (1974), Nr. 1, 7–9.

²¹ Vgl. Corona Bamberg, Bericht zur Vorlage „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute“ von Sachkommission VII (zweite Lesung), in: SYNODE (1974), Nr. 3, 73–76.

²² Vgl. SYNODE (1974), Nr. 8, 41–43.

²³ Vgl. SYNODE (1974), Nr. 8, 41. Der verabschiedete Text wurde veröffentlicht in: SYNODE (1975), Nr. 1, 71–86; auch in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 557–580.

2. Schwerpunkte des Dokuments

Der Synodenbeschluss „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute“ besteht aus einer Einleitung und zwei Hauptteilen. Er setzt ein mit der „Krise der Orden“ (1.1) und beschreibt sie als eine Nachwuchskrise, die aus einer ambivalenten Wahrnehmung der Orden als „Sonderwelt“ resultiere, ihr gesellschaftlicher Einsatz werde aber nach wie vor geschätzt. Die Gründe werden in der großen „Kluft zwischen einer klösterlichen Eigenwelt und der neuzeitlichen Gesellschaft“ (1.2) gesehen. Die Reformbemühungen hätten zu spät eingesetzt und seien durch die Glaubenskrise der Gegenwart erschwert worden. Das Dokument wolle die Orden bestärken, ohne ihre Autonomie anzutasten.

Der erste Hauptteil beschreibt den Dienst der geistlichen Gemeinschaften. Ihr Grundauftrag bestehe in der Zeichenhaftigkeit für das bereits angebrochene Heil. Die Verpflichtung auf eine bestimmte Lebensordnung nach dem Evangelium sei eine „besondere charismatische Berufung“ (2.1.4) innerhalb der für alle Getauften geltenden einen Nachfolge Jesu. Die evangelischen Räte der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams haben eine geistliche und eine soziale Bedeutung. Als Jüngergemeinde sind geistliche Gemeinschaften Teil der Kirche und bringen sie zur Erscheinung, auch wenn zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer eine Kluft besteht. Der Grundauftrag bedürfe einer gewissen Zweckfreiheit des täglichen Lebens, äußere sich aber auch in konkreten Diensten, vorrangig in der Sorge um Arme, Kranke und Marginalisierte. Die Orden werden zu geistlichen Aufbrüchen und Experimenten ermutigt, die ihnen einen Platz „mitten im Gottesvolk“ (2.2.7) sichern. Konkret sollten die Orden ihre Werke zukunftsfähig machen, Ordenspriester ihre Qualifikation für die Kategorialeseelsorge erweitern, kontemplative Orden ihre Klausurvorschriften und Säkularinstitute ihre Fähigkeit zur Weltbewältigung überprüfen, alle aber ihre spirituelle Kompetenz zur Geltung bringen. Neue Möglichkeiten ergäben sich für die Orden in der Jugend- und Erwachsenenbildung, durch die Laiendienste in den Gemeinden, im priesterlichen und diakonischen Dienst für die Brüdergemeinschaften, durch Häuser der Stille und Begegnung sowie Gesprächs- und Meditationsangebote, durch das Zeugnis einer zeitgemäßen Armutsform. Voraussetzungen dafür seien verstärkte Bildungsanstrengungen, die Verbesserung der Stellung der Frau, die Befähigung zu Kommunikation und ein neuer Führungsstil in den Gemeinschaften. Die Orden sollten neue Modelle überschaubarer Kommunitäten entwickeln, mit anderen kirchlichen Gruppen zusammenarbeiten, den missionarischen Geist wecken und „gesamtkirchlichen Geist“ (3.4.4) fördern.

Der zweite Hauptteil wechselt die Perspektive und appelliert an die Mitsorge von Bistümern und Gemeinden für die Gemeinschaften. Koopera-

tion, Mithilfe und Kommunikation sind drei Stichworte, mit denen der gemeinsame Dienst aufgefächert wird. Versehen mit Empfehlungen wird die Zusammenarbeit von Orden und Bistümern angemahnt, werden finanzielle Beihilfen, erweiterte Trägerschaften und Hilfen bei der Aufhebung von Werken angeboten, Kontakte zu den Gemeinden gefordert, Schritte in Gemeinschaften hinein und aus ihnen heraus in den Blick genommen. Die gegenseitige Verwiesenheit von Bistümern und Orden in Vergangenheit und Zukunft betont das Nachwort.

3. Eine Relecture nach 40 Jahren

Welche theologischen und pastoralen Anfragen lassen sich nach knapp 40 Jahren an das von der Würzburger Synode verabschiedete Dokument stellen? Vier Aspekte möchte ich herausgreifen.

3.1 Theologie des Ordenslebens

Die Synode tat sich schwer mit einer Definition des Ordenslebens. Die Einordnung in die Ekklesiologie von *Lumen gentium* (LG 43–47) war phänomenologisch ausgerichtet. Beschrieben wurden die evangelischen Räte und die Zeichenhaftigkeit der Gelübde, die einen eigenen Stand konstituieren. Dieser ist Teil der Kirche, vielfach von den Bischöfen unabhängig, dennoch im Apostolat auf diese verwiesen und ihnen zu ehrfürchtigem Gehorsam verpflichtet. Das Ordensdekret *Perfectae caritatis* knüpfte an die Kirchenkonstitution an, verteidigte und beschrieb die Pluralität des religiösen Lebens in den Typen der Gemeinschaften und der je spezifischen Ausformung der evangelischen Räte und forderte einen neuen Stil in Regierung und Ausbildung.

Das Synodendokument schließt sich an diese beiden Konzilsdokumente an, indem es den „Grundauftrag“ in den Mittelpunkt rückt. Dieser wurde vom Konzil im Anschluss an Thomas von Aquin als die „Vollkommenheit in der Liebe“ charakterisiert. Die Synode betonte demgegenüber die Realisierung in Gemeinschaft. Doch bis heute ist Ordenstheologie auf der Suche. Die alte Ständetheologie hatte ihre Plausibilität verloren. In den Mittelpunkt rückten andere Begriffe: Es ging um die Sendung mitten in der Welt, um einen neuen Weltbezug, nicht um Weltflucht, sondern um Weltbewältigung und Weltdurchdringung. Das Thema, das in der Endphase des Konzils die zentrale Rolle gespielt hatte, war auch in den theologischen Erörterungen zum Ordensleben mehr als präsent. Im deutschen Sprachraum stehen dafür die Schriften des Jesuitentheologen Friedrich Wulf, aber auch die integrative

Sicht der „Ordens-Christen“ in den Werken von Anneliese Herzig²⁴ und die interdisziplinären Perspektiven der Symposien der Arbeitsgruppe Ordens-theologie²⁵. Aus dem französischen Sprachraum kann der kanadische Dominikaner Jean-Marie Roger Tillard²⁶ genannt werden, aus den USA Sandra Schneiders²⁷, aus Italien Enzo Bianchi²⁸. Eine Theologie des Ordenslebens muss sich immer an den Zeichen der Zeit orientieren, diese mit der grundlegenden Berufung in die Nachfolge Christi in Verbindung bringen und den ekklesiologischen Ort je neu bestimmen.

3.2 Orden in der Krise

Dass sich die Orden in einer Krise befinden, ist zum Allgemeinplatz geworden. Einen Eindruck bekommt man beim Vergleich der Mitgliederzahlen.²⁹ 92.996 Ordensfrauen in Deutschland gab es am Vorabend des Konzils (1961). 30 Jahre später hatte sich diese Zahl mehr als halbiert: 1991 gab es 43.474 Schwestern. In Tausenderschritten sank ihre Zahl bis zur Jahrtausendwende (2000) auf 31.404, bis 2008 auf 22.995, Ende 2010 auf 21.021. Die Dramatik dieser Zahlen wird noch größer, wenn man auf die Altersstruktur schaut. 1961 gab es 2.587 Novizinnen und 2.301 Postulantinnen. Damals sprach der Kamillianerpater Robert Svoboda bereits von der Notwendigkeit der Behebung des Nachwuchsmangels in den Schwesternorden.³⁰ Im Jahr 2010 lebten in allen Frauengemeinschaften Deutschlands gerade einmal

²⁴ Vgl. Anneliese Herzig, „Ordens-Christen“. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 3), Würzburg 1991.

²⁵ Vgl. Mirjam Schambeck – Walter Schaupp (Hg.), Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute, Würzburg 2004; Margareta Gruber – Stefan Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken, Würzburg 2007; Margit Eckholt – Paul Rheinbay (Hg.), ... weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordens-theologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, Würzburg 2012.

²⁶ Vgl. Jean-Marie Roger Tillard, Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute, Freiburg/Br. u. a. 1979.

²⁷ Vgl. Sandra Marie Schneiders, Finding the treasure. Locating Catholic religious life in a new ecclesial and cultural context (Religious life in a new millennium 1), New York 2000; Sandra Marie Schneiders, Selling all. Commitment consecrated celibacy and community in Catholic religious life (Religious life in a new millennium 2), New York 2001.

²⁸ Vgl. u. a. Enzo Bianchi, Le monachisme au seuil de l'an 2000, in: CCist 61 (1999) 3–21.

²⁹ Die neuesten Statistiken siehe bei: Ute Leimgruber, Avantgarde in der Krise. Eine pastoral-theologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien 14), Freiburg/Br. 2011, 13–28.

³⁰ Vgl. Robert Svoboda, Um die Behebung unseres Nachwuchsmangels mit besonderer Berücksichtigung der Schwesternorden und der Krankenpflege, in: Ordenskorrespondenz 4 (1963) 16–28.

104 Novizinnen! Sie gehörten zu der kleinen Gruppe von 16 % Schwestern unter 65 Jahren. 84 % aller Schwestern in Deutschland sind gegenwärtig 65 Jahre und älter.

Etwas besser sieht es bei den Priester- und Brüdergemeinschaften aus. 1978 zählten sie insgesamt 8.444 Mitglieder, 30 Jahre später (2008) 4.478. Die Zahl der Novizen, die 1978 noch 241 betragen hatte, sank 1996 das erste Mal unter die Hundertergrenze, um sich mit Schwankungen bis heute in diesem Bereich zu halten.

Zwei große Herausforderungen markieren die Krise der Orden in Deutschland: die kleiner werdende Mitgliederzahl und die Altersstruktur. Dadurch werden die Einsatzgebiete der aktiven Gemeinschaften immer mehr eingeschränkt. Der typische Beitrag der Orden zum katholischen Milieu, der in flächendeckend über die Bistümer verteilten kleinen Schwesternstationen bestand, ist nicht mehr möglich. Die Berührungspunkte junger Menschen zu einem Leben in einer geistlichen Gemeinschaft werden weniger. Orden erscheinen zunehmend als eine Lebensform für Exoten und alte Leute. Schließungen von Niederlassungen und Umwidmungen zu ordensinternen Altersheimen werden zur Regel. Den wenigen Eintritten stehen die Austritte gegenüber. Obwohl es die großen Austrittswellen vor allem in den Jahren um das Konzil und unmittelbar danach gab, sind die einzelnen Gemeinschaften doch immer wieder von Austritten oft langjähriger Mitglieder betroffen.

Viele kleinere Gemeinschaften sind heute in ihrer Existenz bedroht. Ordensleben in Deutschland scheint zu einem Auslaufmodell geworden zu sein. Oder es hat zumindest ein ausländisches Gesicht. Das gilt für Ordenspriester aus Osteuropa, Afrika und Asien, die in manchen Bistümern schon eine beträchtliche Minderheit im aktiven Klerus darstellen. Das gilt für die etwa 1.100 ausländischen Schwestern, die überwiegend im karitativen Bereich tätig sind. 1974 hieß es im Synodenbeschluss:

„Mangel oder gänzlichliches Ausbleiben von Nachwuchs, Austritte, Überalterung und damit Arbeitsüberlastung der mittleren und jüngeren Jahrgänge kennzeichnen die augenblickliche Situation. So wirkt das Bild der heutigen Orden nicht sehr anziehend“ (1.1).

40 Jahre später gilt das in verstärktem Maß. Dabei hat die Krise inzwischen auch schon die neueren Gemeinschaftstypen, die Säkularinstitute und die geistlichen Bewegungen erreicht. Auch hier zeigen sich Nachwuchsmangel, Konzentration in den Aufgaben und Identitätskonflikte. Welche der Formen spirituellen Lebens Zukunft haben wird, lässt sich im Moment noch nicht vorhersagen.

Die innere Wahrnehmung dieser Krise hat sich aber in den letzten Jahren verändert. Durch die Schließung großer Häuser wurden vielerorts wieder Kräfte frei für Neues. Kleine Konvente, neue Aufgabengebiete, eine größere

Nähe zu den Menschen – gerade Schwesterngemeinschaften haben ihren Frieden mit der kleineren Zahl geschlossen und sehen darin eine Chance für die Zukunft.

3.3 Orden und kirchliche Strukturen

Ein in vielen Facetten vom Synodendokument angesprochenes Problemfeld betrifft die Einbindung der Orden in die kirchlichen Strukturen. Hierzu wurden Empfehlungen ausgesprochen, die das Verhältnis der Orden zu den Bistümern bis heute bestimmen. Nur einige von ihnen seien behandelt:

Viele Kongregationen des 19. Jahrhunderts hatten im Laufe der Jahre große Institutionen übernommen. Dazu gehörten Krankenhäuser und Altenheime ebenso wie Schulzentren. In Zeiten guten Nachwuchses konnten die Schwestern- und Priestergemeinschaften einen Großteil des Personals stellen und damit auch die finanziellen Lasten gut stemmen. Die Nachwuchskrise führte dazu, dass entweder eine Überführung in Gesellschaften mit beschränkter Haftung oder in die Trägerschaft der Bistümer (z. B. Schulwerke) vorgenommen wurde. Die Kongregationen gewannen dadurch Freiraum für neue Initiativen, die Bistümer Planungssicherheit. Empfehlung 1 des Synodendokuments ist in der institutionellen Flurbereinigung der letzten Jahrzehnte umgesetzt.

Die internen Strukturen der Orden wurden vom Synodendokument beherzigt angesprochen. Die Stellung der Frauen hat sicherlich den größten Wandel durchgemacht. Dazu trug die Anordnung des Konzils bei, die lange üblichen Klassenunterschiede zwischen Schwestern mit Blick auf „Würde und Rechtsgleichheit der Frau“ (Empfehlung 4) zu beseitigen. Im Umfeld der Sonderkapitel änderte sich zudem der Leitungs- und Kommunikationsstil in den Gemeinschaften; er wurde partizipativer und demokratischer. Die Auseinandersetzungen um die Beteiligung von Frauen an der Seelsorge und am ordinierten kirchlichen Amt führten innerhalb der Frauenorden teilweise zu Polarisierungen.

Im kirchengeschichtlichen Maßstab einzigartig ist die Solidarisierung der Orden. In Deutschland gab es die „Vereinigung Deutscher Ordensobern“ (VDO, seit 1898), die „Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands“ (VOD, seit 1954) und die „Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen“ (VOB, seit 1958). Alle drei vereinigten sich 2006 zur Deutschen Ordensobernkongferenz (DOK). Außerdem gibt es die Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute. Für einzelne Bereiche existieren Arbeitsgemeinschaften, in denen sich die auf dem jeweiligen Gebiet tätigen Mitglieder der Orden zu regelmäßigem Austausch treffen, so z. B. die Ordenshochschulen, die Ordensschulen, die Ordensleute in der Jugendpastoral, die Ökonomen und Prokuratoren. Sogar im finanziellen Bereich sind die Orden eine gegen-

seitige Abhängigkeit eingegangen; im Solidarwerk verpflichten sie sich dem Staat gegenüber zu einem eigenen Renten- und Pflegeversicherungssystem. Wenn das Konzil die Förderung der Oberkonferenzen „zur besseren Verwirklichung des Zieles der einzelnen Institute, zum wirksameren Einvernehmen hinsichtlich des Wohles der Kirche, zur gerechteren Verteilung der Mitarbeiter im Evangelium in einem bestimmten Gebiet sowie zur Behandlung gemeinsamer Belange der Ordensleute“ (PC 23) empfiehlt, so haben die vergangenen Jahrzehnte in dieser Hinsicht sicher einen qualitativen Sprung nach vorne gebracht. Vielleicht ist gerade diese Solidarisierung der Orden das wichtigste Ergebnis der Nachkonzilszeit und das beste Zeichen für die Implementierung dessen, was in einer theologischen Synthese des Zweiten Vatikanums als „Communio-Theologie“ bezeichnet wird.

Für die Zusammenarbeit der Orden mit den Bistümern gilt diese Kooperation leider weniger. Die Empfehlung 8, dass „die Orden und geistlichen Gemeinschaften stärker als bisher in die seelsorgliche Planung mit einbezogen werden müssen und von ihrer Seite aus dazu bereit sein sollten“ (4.1.1), wurde nur sehr bedingt umgesetzt. Nach wie vor läuft die Pastoralplanung in der deutschen Kirche auf unterschiedlichen und relativ unkoordinierten Ebenen ab. Die Bistümer üben sich mit abnehmenden Zahlen von Priestern und hauptamtlichen Laien in flächendeckender „Versorgung“, die Orden konzentrieren ihre weniger werdenden Mitglieder in – hoffentlich – ihrem Charisma entsprechendem Aufgaben und Schwerpunktkommunitäten. Koordination und Austausch finden kaum statt. Das liegt nicht nur an den Bistümern, sondern auch an den Orden. Die eigenen Personalplanungen verhindern oft eine konstruktive Zusammenarbeit – auf beiden Seiten. Die pastorale Situation fordert jedoch dazu heraus, dass wirklich alle in Planungs- und Realisierungsprozesse einbezogen sind. Die Orden können den Technokraten dabei gut zur Hand gehen. Verlässlichkeit in Bezug auf einmal umgesetzte Strukturen können derzeit aber weder die Orden noch die Bistümer garantieren. Beide Seiten müssen an neuen Formen der Pastoral arbeiten. Ob die Teamarbeit, wie sie in Empfehlung 9 angeregt wird, dabei eine längerfristig stabile Perspektive sein kann, darf bezweifelt werden. Denn auch für Ordensleute, die in kommunikativen Strukturen leben, gilt in der alltäglichen Seelsorgsarbeit allzuoft das „Platzhirsch-Prinzip“.

3.4 Der spirituelle Auftrag der Orden

An mehreren Stellen spricht das Synodendokument die spirituelle Kompetenz der Ordenschristen an. Es fordert in Empfehlung 2 eine theologische, religionspädagogische und methodische Vorbereitung auf den „unmittelbaren Dienst am Glauben“ (3.2.1). Dass sich hier sehr vieles getan hat, ist offen-

sichtlich. Schwestern jüngeren und mittleren Alters sind im Durchschnitt sehr gut und vielseitig ausgebildet und für die kirchliche Bildungsarbeit vorbereitet. Die Konvente und Bildungshäuser bieten eine Vielzahl von Veranstaltungen zur Glaubensvertiefung und Persönlichkeitsbildung an. In einigen wenigen Pastoralplänen der jüngsten Zeit werden Klöster ausdrücklich als geistliche Zentren für die jeweiligen Bistümer aufgeführt. Das Angebot, Teile des Stundengebetes mit einer klösterlichen Niederlassung zusammen zu beten (Empfehlung 4), findet breite Zustimmung, ebenso das Mitleben auf Zeit in einer Kommunität (Empfehlung 6); es führt allerdings nur selten zu einer Lebensentscheidung.

Den Synodalen war bereits klar, dass Berufungen in religiöse Gemeinschaften keine Selbstläufer sind, sondern umfangreicher Motivationsarbeit bedürfen. So gehen mehrere Empfehlungen in diese Richtung. Den Akademien wird empfohlen, „spezielle Bildungs- und Schulungsangebote über die Thematik geistlicher Berufungen in ihre Programme aufzunehmen“ (Empfehlung 10). Die Gemeinden und Dekanate sollen speziell für Jugendliche „hin und wieder zusammen mit den geistlichen Gemeinschaften einen Tag der geistlichen Berufe“ (Empfehlung 12) veranstalten. Der jährliche Welttag der geistlichen Berufe am vierten Ostersonntag ist zwar im Programm der Bistümer und Pfarrgemeinden fest verankert, doch nimmt er nur selten die ganze Fülle religiöser Berufungen in den Blick. Es wäre eine Untersuchung wert, die Predigtthemen bei einer solchen Akzentuierung daraufhin zu untersuchen, wie oft und mit welcher inhaltlichen Akzentuierung über den inneren und äußeren Vorgang von Berufung gepredigt wird. Dabei sind gerade solche Anstöße von großer Bedeutung. Biographische und autobiographische Äußerungen von Ordenschristen beiderlei Geschlechts weisen auf, dass die persönliche Ansprache und Begleitung vielfach ein wichtiger Schritt auf dem Weg in eine religiöse Gemeinschaft oder zum Priestertum gewesen sind.

Schlussbemerkungen

Das Synodendokument zu den Orden und geistlichen Gemeinschaften hatte in der deutschen Kirche keine große Resonanz. 30 Jahre lang tat sich nichts. Erst in den Jahren 2005 und 2006 fanden mehrere Werkstattgespräche zwischen Orden und Bischöfen statt, die zu dem gemeinsam erarbeiteten Schreiben „Gemeinsam dem Leben dienen. Die Gemeinschaften des geweihten Lebens in der Kirche“ vom 1. Februar 2007 geführt haben. Im Verlauf dieser Gespräche wurde die Wertschätzung der Bischöfe für die Orden deutlich. Manches Informationsdefizit konnte ausgeglichen und die nostalgische Seh-

sucht nach dem konkreten Erleben von Ordenschristen vor Ort relativiert werden. Ein Anfang wurde gesetzt.

Für die Orden selbst war das Synodendokument eine Station auf dem Weg der inneren und äußeren Erneuerung. Innergemeinschaftlich waren die Jahre nach der Synode nach wie vor von der Arbeit an den Konstitutionen und Satzungen geprägt; der Kodex des Kirchenrechts von 1983 forderte erneute Anpassungen. Die Nachwuchssituation und die zunehmend bedrängender werdende Alterspyramide machten eine Straffung der Arbeitsgebiete notwendig. Fusionen von Provinzen sind seitdem an der Tagesordnung. Die Orden stehen mit dem Rücken zur Wand.

In dieser Situation haben sich Gemeinschaften den neuen geistlichen Bewegungen zugewandt. Manche haben für ihren Erneuerungsprozess eine spirituelle Grundlegung gefunden. Andere haben über Oblateninstitute, Freundeskreise, Glaubenskurse und andere regelmäßige Angebote einen Weg gefunden, die Zukunft ihrer Gemeinschaften oder zumindest ihrer Spiritualität zu sichern.

In jedem Fall bleibt der Schlusssatz des Synodendokuments über die Orden gültig:

„In den Gemeinschaften muß man bereit sein zu einem oft schweren Neuaufbruch; an den Gemeinden ist es, den Gnadengaben, die Gott schenken will, Raum zu schaffen und sie zu fördern“ (5.).

Prof. Dr. Joachim Schmiedl
 Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar
 Theologische Fakultät
 Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte
 Pallottistr. 3
 D-56179 Vallendar
 Fon: +49 (0)261 6402-261
 Fax: +49 (0)261 6402-300
 eMail: jschmiedl(at)pthv(dot)de
 Web: <http://www.pthv.de/theologie-dozenten/profschmiedl/>

„Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“

Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste

1. Einleitung

1.1 Relecture als *Disclosure* – oder:

Warum es sich lohnt, den Synodentext zu lesen

Es gibt unterschiedliche Formen und Weisen von „*Disclosure*-Erfahrungen“, d. h. von Erfahrungen, in denen sich – in einer Art „Aha-Erlebnis“ – unerwartete Erkenntnisse, Perspektiven und Reflexionshorizonte *erschließen* (= *disclosure*) und (radikal) neue bzw. ganz andere oder verschüttet geglaubte gegenwartsdurchgreifende Deute- und Handlungsperspektiven mit autoritativem Charakter eröffnen.¹ Unbestreitbar gilt dies auch für eine Relecture von Texten. Texte können ihren Rezipientinnen und Rezipienten ein deutungs- und handlungsdurchgreifendes „Mehr“ erschließen und solche Schubkräfte generieren, die Stagnationen oder Bruchsituationen als Um- und Aufbruchsituationen verstehen und neu angehen lassen.

Eine solche „*Disclosure*-Qualität“ trifft in gewisser Weise auf den Beschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der (damaligen) Bundesrepublik (im Folgenden: Gemeinsame Synode) zu.² Auch wenn er wohl keine „Aha“-Erlebnisse mehr auslösen wird, macht seine durchaus kritische Sensibilität für pastorale Problemkontexte wie für notwendige Lösungsstrategien für all diejenigen eine gegenwartsdurchgreifende Relecture lohnenswert, die damals wie heute den pastoralen Dienst nicht als „unbelehrbare Selbstverteidigung“³ verstehen und gestalten (wollen), sondern als „Gegen-Zeugnis“ eines Bildes von „Kirche als einer Art antiemanzipatorischen Restbestands in unserer Gesellschaft, in dem angebe-

¹ *Disclosure* meint „ein Geschehen, das wir mit Hilfe von Sätzen zu beschreiben versuchen wie ‚Die Situation nimmt Tiefe an‘, ‚Das ‚Mehr‘ am Beobachtbaren tritt in Erscheinung für denjenigen, der sieht‘, wo man also von diesem ‚Mehr‘ ergriffen oder betroffen wird, wo es zu tagen anfängt, uns etwas einleuchtet, das Eis zerbricht, der Groschen fällt“ (Wim A. de Pater, Erschließungssituationen und religiöse Sprache, in: Manfred Kaempfert [Hg.], Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983, 197).

² Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ [Kurztitel: Dienste und Ämter], in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. 1976, 597–636.

³ Beschluß: „Unsere Hoffnung“, in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 2) 84–111, hier 87.

lich Wissen und produktive Neugierde gezielt unterschlagen und das Interesse an Freiheit und Gerechtigkeit bloß simuliert werden“⁴.

1.2 Relecture als Movement – oder:

Warum es beim bloßen Lesen des Synodentextes nicht bleiben sollte

Angesichts der Fülle und Dichte der komplexen Herausforderungen an die pastoralen Dienste, die sich durch die Verwicklung und Vernetzung in nachmoderne Lebens(un)zusammenhänge ergeben, werden immer wieder Problemlösungskompetenzen angemahnt, die nicht fertige Antworten parat halten und diese auf augenscheinlich defizitäre Kontexte anwenden wollen. Vielmehr wird nach Kompetenzen verlangt, die sich von den Problemkontexten herausfordern lassen und von deren Perspektive aus selbstreflexiv und selbstkritisch nach Anschlussfähigkeiten für das eigene Theorie- und Handlungswissen suchen, das sich dadurch wiederum selbst verändert. Kompetenzen also, die „kreative“⁵ Sinnzusammenhänge generieren und verantwortliche wie angemessene Lösungsstrategien andenken und (selbst)kritische wie selbstverändernde Lösungsschritte angehen lassen.

Es ist dieser Top-down- bzw. Bottom-up-Ansatz kompetenzorientierten Handelns, der auch die praktische Stoßrichtung der Gemeinsamen Synode im Ganzen und den Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ im Besonderen auszeichnet. In diesem Sinn schreibt der damalige Tübinger Theologieprofessor und jetzige Kurienkardinal Walter Kasper in seiner Einleitung zum Synodenbeschluss:

„Als die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer einberufen wurde, stand die Kirche nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland mitten in einer schweren Autoritätskrise, die sich u. a. zu einer Krise im Verständnis des kirchlichen Amtes zuspitzte. Die Sachkommission VII (Ämter, Charismen Dienste) stand deshalb vor einer ebenso schwierigen wie für das Gelingen der Synode wichtigen Aufgabe. Die Mehrzahl der Synodalen wurde verständlicher- und berechtigterweise vor allem von den das Leben der Gemeinden unmittelbar berührenden pastoralen Problemen bewegt. Die katastrophale Entwicklung im Priesternachwuchs und damit verbunden die Frage, wie der pastorale Dienst in den Gemeinden weitergehen soll, stellte sich immer deutlicher als eine Lebensfrage für die Zukunft der Kirche heraus. Viele fragten sich, ob eine Änderung der Zölibatsgesetzgebung ein Ausweg sein könnte.“⁶

⁴ „Unsere Hoffnung“ (s. Anm. 3) 101.

⁵ Kreativ ist hier durchaus in seinem theologischen Wortsinn als „schöpferisch“ zu verstehen, d. h. etwas wirklich Neues (er)schaffen oder sich selbst in neue Wirklichkeitsoptionen transformieren zu lassen.

⁶ Walter Kasper, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Einleitung, in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 2) 581–636, hier 581.

Mit Kasper wird deutlich, weshalb es beim bloßen Lesen des Synodentextes nicht bleiben dürfte, sondern seine Relecture zum Movement werden müsste. Denn die Faktenlage, die Kasper als Ausgangslage des Synodenbeschlusses beschreibt, hat sich eklatant verschärft. So z. B. handelt es sich längst nicht mehr um eine bloße Autoritätskrise der Kirche, sondern vielmehr um eine tiefe inner- wie außerkirchliche Vertrauenskrise. Begleitet wird diese prekäre Lage durch etliche Fakten. So stehen im Jahr 2010/11 den 434.158 Austritten und Bestattungen 181.318 Taufen, Eintritte und Wiederaufnahmen gegenüber.⁷ Auch die Zahlen beim Priesternachwuchs haben sich nicht verbessert, sondern radikal verschlechtert.⁸ Die Zahlen der „Ständigen Diakone“ und „Laien im pastoralen Dienst“ laufen dem zwar (noch) entgegen,⁹ sie können allerdings den priesterlichen Dienst als solches nicht ersetzen.¹⁰

Angesichts dieser Faktenlage und der heutigen Sorge um die „pastoralen Dienste in der Gemeinde“ erweisen sich die Fragestellungen und Antwortversuche der Synodenmütter und Synodenväter von hoher Aktualität und Brisanz. Sie mahnen dazu, diese Fragen auch und gerade heute als „eine Lebensfrage für die Zukunft der Kirche“ zu verstehen, bei der es um „Mehr als Strukturen“¹¹ gehen muss. Denn ob und wie Kirche einen „Sitz im Leben“ nachmoderner Menschen er- und behält, entscheidet sich in erster Linie dort (mit), wo Glaubensfragen praktisch werden – d. h. in der konkreten, menschen- wie lebensnahen Seelsorge.

⁷ Die Zahlen von 2010/11 im Einzelnen: Taufen: 170.339, Eintritte: 3.576, Wiederaufnahmen: 7.403, Austritte: 181.193 und Bestattungen: 252.965. Vgl. zum Ganzen: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2010/11 (Arbeitshilfen 249), Bonn 2011, 20.

⁸ 265 Neupriestern im Jahr 1971 (Beginn der „Würzburger Synode“) stehen 80 Neupriester im Jahr 2010 gegenüber. Analog hierzu verhalten sich die Zahlen der Neuaufnahmen in den Priesterseminarien der deutschen (Erz-)Bistümer. Waren es 1972 noch 348 Neuaufnahmen (ohne Ordenspriester), wird 2010 die Zahl 120 genannt. Vgl. hierzu die jeweiligen Statistiken in: <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/> sowie in: Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten (s. Anm. 7) 12.

⁹ Von 1990 bis 2010 hat sich die Zahl der Diakone (Zivilberuf und Hauptberuf) von 1.469 auf 3.032 und „Laien im pastoralen Dienst“ (Gemeinde-/Pastoralassistentinnen und -assistenten sowie Gemeinde-/Pastoralreferentinnen und -referenten) von 5.154 auf 7.552 quasi verdoppelt. Vgl. Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten (s. Anm. 7) 12f.

¹⁰ Vgl. Stefan Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg/Br. 1996, 14.

¹¹ So der Titel der gleichnamigen Arbeitshilfe der DBK: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen...“ – Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

2. Der Beschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ – oder: Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste

2.1 Die Sachkommission VII und ihr „pragmatischer“ Diskurs- und Interpretationsrahmen

Die Frage nach den pastoralen Diensten und Ämtern lag entscheidend bei der Sachkommission VII „Charismen – Dienste – Ämter“. Walter Kasper, Berichterstatter der Sachkommission VII, schildert den Ausgangspunkt der Sachkommission VII wie folgt:

„Für ein Dokument, wie es hier gefordert war, gab es weder vom Inhalt noch von der Form her ein Vorbild. Die Sachkommission VII musste sich deshalb erst langsam und nicht selten umständlich vorantasten. Der ursprüngliche Themenkatalog war sehr breit gefächert (SYNODE 1971/1, 13f). Es bedurfte vieler Zeit, die vielfältig sich überlagernden Probleme erst einmal zu sammeln, zu sichten und zu ordnen. Dabei bereitete es Schwierigkeiten, sich umfassend über den Stand der Entwicklung einzelner Dienste zu informieren und zuverlässiges Zahlenmaterial zu erhalten. Absprachen waren vor allem mit den Sachkommissionen VIII [= Formen der Mitverantwortung in der Kirche; S. L.] und IX [= Ordnung pastoraler Strukturen; S. L.] notwendig. Außerdem bedurfte es Hearings und einer umfassenden Korrespondenz mit der kirchlichen Hauptstelle für Frauenarbeit, dem Zentralverband der Kirchenangestellten, der Seminarsprecherkonferenz, der AG der Priester ohne Amt und der AG der Pfarrhaushälterinnen.“¹²

Neben den von Kasper hier angerissenen arbeitstechnischen Rahmenbedingungen gab es für die Sachkommission VII universalkirchliche Prämissen, die den theologischen Interpretationsrahmen für die „pastoralen Dienste“ vorgaben. An erster Stelle stand die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen gentium* (LG). Sie bot der Sachkommission VII den theologischen Deute- und Handlungshorizont für die Frage nach der Zukunft und Gestalt der pastoralen Dienste. Hierzu schreibt Kasper:

„Sie [die Konzilskonstitution *Lumen gentium*; S. L.] stellte den Gedanken von der Kirche als Volk Gottes, vom gemeinsamen Priestertum, von der charismatischen Dimension der Kirche, vom kirchlichen Amt als Dienst, die kollegiale Struktur des Amtes, die Bedeutung der Ortskirche und Ortsgemeinde heraus und führte im Bereich der lateinischen Kirche den Diakonat als eigenständige Weihestufe wieder ein. Die Aussagen der Konstitution wurden konkretisiert durch die Dekrete über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, über das Apostolat der Laien, über Dienst und Leben der Priester wie über die Priesterausbildung.“¹³

¹² Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 582f.

¹³ Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 582.

Für die Sachkommission VII galt es also, den theologischen Interpretationsrahmen des konziliaren Volk-Gottes- und Communion-Verständnisses von Kirche/Gemeinde für die Zukunft und Gestalt(en) der pastoralen Dienste positiv aufzunehmen und in den durchaus kritischen Phasen des Zustandekommens des Beschlusses inhaltlich wie diskursiv treu zu bleiben – auch und gerade angesichts der im Vorfeld und während der Synode erfolgten kirchenamtlichen Entscheidungen¹⁴ über den priesterlichen Dienst und die Ordination von „viri probati“¹⁵.

Auf die einzelnen Etappen des Synodenbeschlusses kann und soll hier nicht eingegangen werden.¹⁶ Es bleibt vielmehr zu resümieren, dass die Sachkommission VII einen Synodenbeschluss generieren konnte, der die Vielheit der „pastoralen Dienste in der Gemeinde“ aus ihrem Eigenwert heraus zu verstehen und auszurichten suchte und die „Leitung der Kirche“ über die Synode hinaus in der Pflicht sah, „entschlossen und mutig nach Wegen“ zu suchen, „die den priesterlichen Dienst und die anderen pastoralen Dienste in unseren Gemeinden für die Zukunft sicherstellen“¹⁷.

Dass sich die Sachkommission VII beim Umgang mit den sogenannten „heißen Eisen“¹⁸ einer gewissen Pragmatik bediente, ist vom Ziel her nachvollziehbar: Am Ende sollte ein von der Gemeinsamen Synode verabschiedeter Beschluss stehen. So wurde z. B. die Frage der Frauenordination¹⁹ ausdrücklich nicht behandelt. Auch wurde trotz des damals schon eklatanten Priestermangels keine Entscheidung oder kein Votum über das Fallen des

¹⁴ So das Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt: eine biblisch-dogmatische Handreichung über den priesterlichen Dienst, hg. v. d. Sekretariaten der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 0.3), Bonn 1970 und das Dokument der Römischen Bischofssynode: Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt. Eingel. v. Klaus Hemmerle und Wilhelm Weber, hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1972.

¹⁵ Die Römische Bischofssynode von 1971 hatte die Weihe von „viri probati“ ablehnend entschieden. Als daraufhin im Mai 1972 die Deutsche Bischofskonferenz auf der Würzburger Synode diesen Punkt für nicht diskutierbar erklärte, kam es zu einer erregten Debatte, die vor allem das Selbstverständnis der Synode auf die Probe stellte. Kasper spricht hier von einer „Vertrauenskrise“ – „der vorübergehende Auszug von etwa einem Drittel der Synodalen“ drohte (Kasper, Einleitung [s. Anm. 6] 591 [Hervorhebung: im Original]). Obgleich sich diese sehr kritische Phase – besonders nach einer Erklärung vom Münsteraner Bischof Tenhumberg – entspannte und sich im Ergebnis des Synodenbeschlusses nicht restriktiv niederschlug, verursachte und „hinterließ“ sie „viel unnötige Bitterkeit“ (Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode – Bericht und Deutung, Freiburg/Br. 1975, 129). Nach einer Notiz von Manfred Plate ist dieses Ergebnis vor allem der ausgewogenen Moderation Walter Kaspers zu verdanken (vgl. ebd. 102).

¹⁶ Vgl. Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 582–584.

¹⁷ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 602 (1.3.3).

¹⁸ Vgl. Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 590.

¹⁹ Vgl. Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 595.

*Pflicht*ölibats oder die Ordination von „viri probati“ anvisiert. Diese Pragmatik hielt den Beschluss jedoch nicht davon ab, kritische Themen klar zu benennen und anzuzeigen, die über die Synode hinaus die kirchlichen Autoritäten in die Diskussions- und Entscheidungspflicht nehmen sollten. So wurden die Folgen eines andauernden Priestermangels benannt, ebenso die zu lösende Frage der Stellung der Frau in der Kirche und ihre Teilhabe am amtlichen Dienst (Diakonat) oder die Stellung und Aufgabe der Pastoralreferentinnen und -referenten (nicht als Priesterersatz)²⁰. Es ist vor allem dieser Pragmatik geschuldet, dass am 10. Mai 1975 der Beschluss von der Gemeinsamen Synode verabschiedet werden konnte. Dazu schreibt Kasper:

„Die Schlußabstimmung (227 Ja, 13 Nein, 6 Enthaltungen) zeigte, daß es durch mühsame Arbeit und geduldiges Aufeinandereingehen gelungen war, in einer so lange und so heftig umstrittenen Frage einen fundamentalen Konsens zu finden, der mehr war als ein bloßer Kompromiß, in dem sich vielmehr die Umriss einer Gemeinde von morgen abzeichnen, ohne daß dabei etwas von der verbindlichen Tradition aufgegeben wurde. Für die weitere Behandlung der vielen noch offenen konkreten Fragen war damit eine gemeinsam akzeptierte Grundlage gelegt.“²¹

Eine Grundlage, bei deren Umsetzung der „*Prozeß der Bewußtseinsbildung*“²² erhofft und bei seiner Verabschiedung mitgedacht worden war.

2.2 Der Beschluss und sein „entwaffnendes“ Realitätsbewusstsein

Die pastoralen Transformationsprozesse in den nachkonziliaren Ortskirchen und bei den pastoralen Diensten positiv hervorzuheben ist das eine. Sie weder enthusiastisch noch schwarzmalersisch zu verzeichnen das andere. Eine solche nüchterne Perspektive zwischen „Erneuerung“ und „Krise“²³ liegt dem Beschluss in seiner pastoralen Situationsbeschreibung zugrunde, die erstaunliche Parallelen zu heute aufweist.

So konstatiert der Beschluss etliche Inkonsistenzen im Verhältnis von pastoralen Strukturen und gesellschaftlichen Realitäten. Er sieht und benennt die abnehmende Zahl der Gottesdienstbesuche und die sinkende Zahl der Mitglieder bei kirchlichen Organisationen und Verbänden. Auch benennt er klar den Negativtrend beim Priester- und Ordensnachwuchs. Weiterhin führt er die Identitäts- und Identifikationskrisen bei allen pastoral Tätigen an sowie die bestehenden Spannungsverhältnisse zwischen den Dienstträgerinnen

²⁰ Vgl. Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 612f. (3.3.1), wo klar benannt wird, dass es dem Eigenwert der Pastoralreferentinnen/-referenten widerspricht, werden sie als „Ersatz für fehlende Priester“ eingesetzt.

²¹ Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 584.

²² Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 596 [Hervorhebung: im Original].

²³ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 599 (1.2.1).

und -trägern untereinander und/oder mit der kirchlichen Obrigkeit (nicht selten aufgrund unklarer Kompetenz- und Aufgabenprofile). Schließlich stellt er eindeutig die Nichtattraktivität der pastoralen Berufe für jüngere Menschen fest.

Dieses „entwaffnende“ Realitätsbewusstsein des Synodenbeschlusses unterstreicht nicht nur die damalige Einschätzung Kaspers über die Frage der Dienste als „Lebensfrage für die Zukunft der Kirche“, sondern stellt auch heute einen kritischen Vorbehalt gegenüber solchen Realitätsresistenzen dar, die sich, aus welchen Gründen auch immer, den im Beschluss angezeigten Problemkontexten und Lösungsstrategien konstruktiv verweigern. In diesem Sinn ist auch heute die pastorale Diagnose des Beschlusses in seiner Schärfe voll zu unterstreichen, wenn dieser festhält:

„Die gegenwärtige Situation ist für die Kirche Gericht und Gnade; sie birgt Gefahren, aber auch Chancen und Möglichkeiten des Neuanfangs [...]. Bloße Einzelmaßnahmen reichen jedoch nicht mehr aus. Es geht vielmehr um ein Gesamtkonzept aller pastoralen Dienste in der Gemeinde. Es geht letztlich um die Frage: Was ist überhaupt pastoraler Dienst? Wem und wozu dient er? Woher nimmt er seinen Auftrag und seine Kriterien?“²⁴

2.3 Der Beschluss und „seine“ Christologie – oder:

Von der „sakramentalen Selbstrelativierung“ kirchlicher Systemik in komplexitätsgerechte Transformationsprozesse

Christologische Bezugs- und Begründungszusammenhänge müssen sich immer des Verdachts einer teleologischen Funktionalisierung erwehren, vor allem dann, wenn sie den Anschein einer Kriteriologie erwecken, die lediglich einer systemerhaltenden Apologie dienen soll.

Den Beschluss über die pastoralen Dienste kennzeichnet das Gegenteil. Auch im gesetzten Interpretationsrahmen offenbart die hier zum Tragen kommende Christologie eine hohe pastorale Sensibilität für die „Zeichen der Zeit“. Denn gerade weil Kirche ihr „Grund und Maß“²⁵ in Jesus Christus proklamiert, darf sie auch in Bezug auf den pastoralen Dienst keine Transformationsprozesse scheuen. Anders gesagt: Die hier zum Tragen kommende Christologie gebietet um der Sakramentalität der Kirche willen eine „sakramentale Selbstrelativierung“ kirchlicher Systemik in komplexitätsgerechte Transformationsprozesse hinein, deren praktische Konsequenz in der „funktionalen Differenzierung“²⁶ der pastoralen Dienste sichtbar und greifbar wird – als *amtliches*²⁷

²⁴ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 601f. (1.3.1 und 1.3.3).

²⁵ Vgl. Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 602 (2.1.1).

²⁶ Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders

„Zeichen und Werkzeug“ (vgl. LG 1) der subjektbezogenen und situations-offenen Reich-Gottes-Praxis und -Botschaft Jesu im jeweils geschichtlich notwendigen Welt- und Menschbezug.

Dem Charakter einer solchen „sakramentalen Selbstrelativierung“ folgend, bekennt sich der Beschluss in seiner Gemeindeform zur Abkehr von der „zu versorgenden Gemeinde“. Er bejaht die Pluralität unterschiedlicher Gemeindeformen, hebt ex- wie inklusivistische Auffassungen von christlicher Gemeinde auf und betont dagegen deren entgrenzendes wie lebensnahes Wesen in der Einheit von Gottesdienst und Dienst am Menschen. Ausdrücklich würdigt er neue, kreative Gemeindeformen, die auf unterschiedliche Weise versuchen, der Ortskirche²⁸ Leben zu geben. Dies hat zur Folge, dass sich der Beschluss auch zur Pluralität der Charismen und der Sendung jeder und jedes Getauften bekennt und damit klar die ureigenste „pastorale Qualität“²⁹ der Getauften sowie die „urwüchsige Kirchenkompetenz des einzelnen Menschen“³⁰ bejaht. Weiterhin proklamiert er die daraus sich ableitende und zu achtende Freiheit und Eigenständigkeit der verschiedenen Dienste und betont zugleich – im Sinne von Karl Rahners Schlagwort der „Einheit in Vielheit“ – die wechselseitige Verwiesenheit der einzelnen Dienste als plurale Ausprägung der einen³¹ „amtlichen“ „Weise, wie Jesus Christus den Menschen dienete, indem er ihnen Heilung als Zeichen des anbrechenden Heiles schenkte, und wie er ihre Not in der Wurzel heilte, indem er ihnen die Versöhnung mit Gott schenkte“³².

Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 2, Freiburg/Br. 2004, 263–582, hier 458.

²⁷ Zum Verständnis des amtlichen „für etwas und jemanden eingerichtet“ zu sein, vgl. Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 230f., hier 231.

²⁸ Angesichts heutiger Begründungszusammenhänge diözesaner Umstrukturierungsprozesse ist hier herauszustellen, dass die Synode die Ortskirche im eigentlichen Sinn als eine „von einem Bischof geleitete Diözese“ versteht, jedoch deutlich hervorhebt, dass daneben die einzelne (Pfarr-)Gemeinde „durch den im Geist gegenwärtigen Herrn, in Verbindung mit dem Bischof, die Kirche am jeweiligen Ort sichtbar [macht]“ (vgl. LG 28; SC 42) (Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ [s. Anm. 2] 604 [2.2.2]).

²⁹ Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 10) 50 [im Original hervorgehoben].

³⁰ Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 10) 51.

³¹ „Eine“ ist im Duktus des allgemeinen Priestertums aller Getauften zu lesen, wonach alle „durch Taufe und Firmung [...] das eine priesterliche Volk Gottes“ bilden, „das berufen ist, das Heilswerk Jesu Christi in den konkreten menschlichen und gesellschaftlichen Situationen zu *vergegenwärtigen*“ (Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ [s. Anm. 2] 609 [3.1.1; Hervorhebung: S. L.]).

³² Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 609 (2.6.2). Unter 3.1.2 wird ausdrücklich betont: „Von der jedem Christen unmittelbar durch Taufe und Firmung gegebenen Sendung sind die pastoralen Dienste im engeren Sinn zu unterscheiden. In ih-

Es wäre nun nicht sachgerecht, den christologisch und sakramental begründeten Willen des Synodenbeschlusses zur „funktionalen Differenzierung“ der pastoralen Dienste in seiner Redlichkeit in Frage zu stellen. Innerhalb des gesetzten Rahmens wollte er im Sinne des Zweiten Vatikanums theologisch klar durchdachte Lösungsstrategien auf- und anzeigen, die den Anforderungen einer funktional differenzierten Pastoral unter (nach)modernen Vorzeichen entsprechen sollten. Dabei verschwieg er weder die Prozesshaftigkeit dieser Lösungsstrategien noch lag es ihm fern, denen eine theologische Grundlage für praktische Lösungen in die Hand zu geben, die die durch Priestermangel entstandenen Seelsorgelücken mit dem Einsatz eines „Laienkaplan[s]“³³ zu füllen such(t)en. So bleibt dem Beschluss positiv anzurechnen, dass er eine „funktionale Differenzierung“ der pastoralen Dienste zum Ziel hatte, von denen jeder Dienst ein eigenes theologisches Profil be- bzw. erhalten sollte. Kein Dienst sollte durch das Profil eines anderen Dienstes in seinem Eigenprofil konterkariert werden – sei es im Werden (wie beim Dienst der Pastoralreferentinnen/-referenten und des ständigen Diakonats) oder traditionsgeschichtlich schon „vorgezeichnet“ (wie beim Dienst der Priester).

Doch die „normative Kraft des Faktischen“ sollte im Zuge der *praktischen* Rezeptionsgeschichte der „funktionalen Differenzierung“ eine andere Sprache sprechen. Mögliche Eigenprofile wurden in den Strudel diözesaner Gegenmaßnahmen zum Priestermangel gerissen. Es kam zu amtstheologischen Dauerbrennpunkten bei der nachkonziliaren Überwindung des „pastorale[n] Grundschisma[s]“³⁴ einer privilegierenden Ämtertheologie in eine nichtprivilegierende Communio- bzw. Volk-Gottes-Ekklesiologie.

3. Bleibende Brennpunkte der „funktionalen Differenzierung“ des einen Amtes in der Kirche

Die Diskussion um die Frage von „Dienst und Amt“ bzw. von „Amt und Ämtern“³⁵ würde den hier vorgegebenen Rahmen sprengen. Grundlegend bleibt

nen nehmen Laien, von den Bischöfen ausdrücklich beauftragt, in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche teil“ (ebd. 610).

³³ Walter Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, in: StZ 195 (1977) 129–135, hier 130.

³⁴ Paul M. Zulehner – Katharina Renner, Ortssuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006, 22. Zulehner meint damit eine ekklesiale Einbindung des Amtes in die Theologie des allgemeinen Priestertums, wie es das Zweite Vatikanum anzeigte.

³⁵ Vgl. zum Ganzen auch Haslinger, Lebensort (s. Anm. 27) 222–233.

festzuhalten, dass mit Karl Rahner³⁶ jede Diskussion über eine „funktionale Differenzierung“ nicht vom *Amt des Priesters* her, sondern von dem *einen Amt in der Kirche* geführt werden muss, wonach die (dadurch möglichen) „Ämter in der Weise und dem Grad der Anteilnahme an einem Amt der Kirche verschieden und verschieden gewichtet sind“³⁷. Aus der Perspektive des *einen Amtes* in der Kirche ist in der Tat dem Volk Gottes selbst die Möglichkeit offen, *die Weisen und Grade des Amtes* selbst zu definieren.³⁸ Nicht das Amt an sich, aber dessen geschichtliche Ausprägung und Ausgestaltung liegen also in der Hand des Volkes Gottes. Es liegt an ihm, ob und wie es um seiner Sakramentalität willen die „Zeichen der Zeit“ ergreift und die ihm mögliche „funktionale Differenzierung“ des kirchlichen Amtes so zur Geltung bringt, wie es Stefan Knobloch zusammenfasst, wenn er schreibt:

„Die Flexibilität in der Gestalt des Amtes garantiert erst die Identität seines Gehalts. Diese These gewinnt umso mehr an Gewicht, wenn man mit ansetzt, daß das Volk Gottes sich in seiner Existenz der Vorgabe des Heiligen Geistes verdankt. Diese Vor-Gabe, welche das Volk Gottes in seiner Existenz begründet, kann vom Volk Gottes nur auf geschichtliche Weise rezipiert werden [...]. In diesem Rezeptionsprozeß unterliegt die Vor-Gabe selbst Rezeptionsschwankungen. Einmal tritt dieses, einmal jenes an ihr hervor und bestimmt die Glaubensbindung des Volkes Gottes. Wenn es sich so mit der Vor-Gabe verhält, die ihrerseits im Amt strukturell ‚verewigt‘ ist, dann liegt der Schluß nahe, daß es sich dann mit dem Amt, das diese Vor-Gabe strukturell wieder spiegelt, ebenso verhalten muß: Es unterliegt Schwankungen und Veränderungen im Maß und Bedürfnis des Gottesvolkes.“³⁹

Es ist diese sakramentale Vor-Gabe, die angstfrei die bestehenden nachsynodalen Brennpunkte diskutieren lassen sollte – ganz so, wie es der Synodenbeschluss in seinem gegenwartsdurchgreifenden Blick auf die Zukunft der pastoralen Dienste wollte.

3.1 Brennpunkt Pastoralreferentinnen/-referenten

Die Synode hatte den Dienst der Pastoralreferentinnen/-referenten vom allgemeinen Priestertum aller Getauften hergeleitet – also nicht vom priesterlichen Amt aus. Neben dem Priesteramt sollte die Kompetenz von theologisch ausgebildeten und pastoral geeigneten Frauen und Männern für die inner- wie außerkirchlichen Herausforderungen „in der Welt von heute“ (vgl. GS 2 u. ö.)

³⁶ Vgl. Karl Rahner, *Weihe im Leben und in der Reflexion der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie XIV* (1980) 113–131.

³⁷ Rahner, *Weihe* (s. Anm. 36) 128.

³⁸ So z. B. die nachkonziliare Abschaffung der sog. „Niederer Weihen“ und deren Transformation in die Beauftragung zum Akolyth und Lektorat (vgl. hierzu can. 230 CIC 1983).

³⁹ Knobloch, *Praktische Theologie* (s. Anm. 10) 111f.

in einem eigenen Berufsprofil fruchtbar gemacht werden – inhaltlich wie strukturell. Auch die jüngst herausgegebenen „Rahmenstatuten und Rahmenordnungen für die Gemeinde und Pastoralreferentinnen/-referenten“ argumentieren auf dieser theologischen Basis.⁴⁰ Konkrete Aufgabenbereiche wurden, neben diözesanen oder übergemeindlichen Aufgabenbereichen, kategorial, d. h. in den unterschiedlichen katechetischen, sozialen und caritativen „Teil- und Sachgebiete[n] in der pastoralen Gemeindegemeinschaft“⁴¹ gesehen, in der individuellen wie gruppenspezifischen Motivation und Unterstützung gemeindegestaltender Basisbewegungen und schließlich in der *befristeten* Leitung von Gemeinden oder Filialen ohne eigenen Priester⁴². Dabei wurde und wird bis heute immer wieder betont, dass dieser Dienst kein Amt im sakramentalen Vollsinn sei.

Der theologischen Stoßrichtung des Berufsprofils der Pastoralreferentinnen/-referenten ist eigentlich nichts entgegenzusetzen: Kein Priesterersatz soll er sein, sondern ein pastoraler Dienst mit eigenem Wert und Profil, der Nichtpriestern eine ebenso wichtige wie notwendige hauptamtliche Seelsorgetätigkeit ermöglicht, auf die das Volk Gottes nicht verzichten kann und will. Bezüglich des kategorialen Einsatzes wird es hier auch keine großen Anfragen an das Eigenprofil geben. Eine durchaus kritische Anfrage ergibt sich allerdings aus der vor- und vor allem nachsynodalen Praxis der Gemeindegemeinschaft durch Pastoralreferentinnen/-referenten – eine Anfrage, die sich mit Kasper wie folgt stellt:

„Sollte die Kirche in Zukunft über längere Zeit durch akuten Priestermangel gezwungen sein, die Leitung vieler Gemeinden zwar *nicht in einem theologischen, aber in einem praktischen Sinn* Laien anzuvertrauen, dann dürfte sich dies für das Gemeindeverständnis und für das Verständnis des Wesens des priesterlichen Amtes weit negativer auswirken als *Änderungen von nicht wesensnotwendigen Zulassungskriterien*. Es bliebe dann auf längere Sicht gar nichts anderes übrig, als viele Laien, die sich im Gemeindedienst bewährt haben, *als viri probati* für die Ordination zum priesterlichen Dienst zu betrachten.“⁴³

⁴⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Rahmenstatuten und Rahmenordnung für die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten* (Die deutschen Bischöfe 96), Bonn 2011, 13–20.

⁴¹ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 612 (3.3.1).

⁴² Vgl. Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 613 (3.3.1).

⁴³ Kasper, *Einleitung* (s. Anm. 6) 594 [Hervorhebungen: S. L.]. An dieser Fragestellung hat sich bis heute nichts verändert. Sie wird im Gegenteil dann verschärft, wird die Frage der Eucharistie mit bedacht, wie es Peter Walter tut, wenn er schreibt: Muss nicht „gesagt werden, dass diejenigen, welche de facto“ als Nichtpriester „eine Gemeinde leiten, durch die Ordination zu dieser Tätigkeit öffentlich zu qualifizieren sind, womit ihnen dann auch die Möglichkeit gegeben wäre, der Eucharistie vorzustehen, in der das Leben der Gemeinde seine Mitte hat?“ (Peter Walter, *Vorsteher der Eucharistie und Gemeindegemeinschaft*).

Nun wäre es nicht nur für das Eigenprofil der Pastoralreferentinnen/-referenten kontraproduktiv, sondern auch von der Sache der Volk-Gottes-Theologie her falsch, das Berufsprofil der Pastoralreferentinnen/-referenten aus amts-theologischen Erwägungen in das priesterliche Amt aufzuheben. Nicht nur Paul Zulehner hat in seiner Studie zu den Pastoralreferentinnen/-referenten gezeigt, dass es eine Vielzahl von Frauen und Männern gibt, die bewusst als Laien und nicht als Priester einen pastoralen Dienst ausüben wollen und ihren Dienst eigenverantwortlich und kooperativ zum Priesterdienst verstehen.⁴⁴ Um der Wahrung der „funktionalen Differenzierung“ willen bleibt allerdings die Frage der Gemeindeleitung, die die Frage nach dem Vorsitz in der Eucharistie impliziert, in der Tat ein ungelöstes und drängendes Problem, das aufgrund der gängigen und *bewährten* Praxis in manchen Diözesen nicht mehr in Form einer „ersten Unschuld“ diskutiert und problemlösend angegangen werden kann.

3.2 Brennpunkt ständiger Diakonat

Der Synodenbeschluss folgte in seiner theologischen Argumentation zum ständigen Diakonat den Entscheidungen des Zweiten Vatikanums als „eigener und bleibender Dienst in der Hierarchie“⁴⁵ (vgl. LG 29), also als eigenständige Existenzweise des geistlichen Amtes in Gemeinschaft mit dem Presbyterium und dem Bischof. Dabei vermied der Beschluss gemäß LG 29, den ständigen Diakonat in Bezug zum bischöflichen bzw. priesterlichen „in persona Christi agere“ zu setzen.⁴⁶ Er sah vielmehr das „funktionale“ Eigenprofil des Diakonats darin, die „Kirche im Ganzen und die einzelnen Gemeinden zu diakonischen Gemeinschaften werden zu lassen“⁴⁷.

Es war diese theologische Herleitung des „funktionalen“ Amtes des ständigen Diakonats, welches die Synode auch in aller Klarheit die Zulassung von

Frauen als theologisch begründet erachten ließ. Der funktionalen Notwendigkeit des ständigen Diakonats wegen formulierte die Synode letztlich ein Votum an den Papst, die Faktenlage für ein Frauendiakonat zu überprüfen.⁴⁸ Die Ergebnisse zum ständigen Diakonat im Allgemeinen und dem der Frau im Besonderen sind vor allem Peter Hünemann geschuldet. Im Nachgang sagt er selbst:

„Die Glaubenskongregation hat nie ein offizielles Dekret zur Sachfrage [des Diakonats der Frau; S. L.] erlassen. Das dürfte auch schwierig sein, weil die Fakten sehr eindeutig sind und man nicht sagen kann, dass hier wesentliche Unterschiede zwischen einem Diakonat der Frauen bzw. der Männer existierten [...] die Faktenlage spricht doch dafür, dass die Frauen in einer Weise am Amt beteiligt wurden, das der Beteiligung der Männer entsprach, wenngleich sie nicht die gleichen Aufgaben hatten in Bezug auf die Mitwirkung bei der Eucharistie. Aber man kann das nicht zum alleinigen Kriterium machen.“⁴⁹

Die Frage des Frauendiakonats eingeschlossen, scheint es in der Tat eine der drängendsten Aufgaben für die gesamte Frage der diakonalen Präsenz von Kirche „in der Welt von heute“ zu sein, die „proexistente“ Zeichenhaftigkeit des ständigen Diakonats als solches weiter voranzutreiben, besonders dort, wo Frauen diese diakonale „Proexistenz“ leben. In seinem Kommentar zu GS 29 zeigt Peter Hünemann in Analogie zur funktionalen Differenzierung gesamtgesellschaftlicher Lebensbereiche eben dies an.⁵⁰ Denn *Diakonia* (Bruder- bzw. Schwesterndienst) ist weder ein rein caritatives Dienstleistungsmoment von Kirche, das *neben* den anderen Grundvollzügen wie *Leiturgia* (Gottesdienst) oder *Martyria* (Verkündigungsdienst) existiert.⁵¹ Sie durchdringt diese vielmehr und gehört wesentlich zur gesamten „Identität christlicher Praxis“⁵². Dieser Identität wegen muss man mit Hünemann hoffen, „dass diese Orientierung des Diakonats im Verlauf der weiteren Rezep-

Theologische und praktische Überlegungen, in: Michael Kessler [Hg.], Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, Tübingen 1996, 101–111, hier 108).

⁴⁴ Zulehner nennt diese Gruppe die „laikalen“ im Gegensatz zu den „presbyteralen“ Gruppierungen unter den Pastoralreferentinnen/-referenten. Vgl. Zulehner – Renner, Ortsuche (s. Anm. 34) 19. Vgl. auch zeitnah zur Synode: Ferdinand Klostermann, Die pastoralen Dienste heute, Regensburg 1980, 282–286.

⁴⁵ Hünemann, Kommentar (s. Anm. 26) 457–460.

⁴⁶ Zu dieser Problematik vgl. Sabine Demel, Art. Diakonat, in: Sabine Demel, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg/Br. 2010, 107–112, sowie: Alfred Hierold, Der Ständige Diakonat im Recht der katholischen Kirche, in: Karl-Werner Goldhammer (Hg.), Vielfältig dienen. 40 Jahre Ständiger Diakonat in der Erzdiözese Bamberg, Bamberg 2010, 166–172.

⁴⁷ Hünemann, Kommentar (s. Anm. 26) 458.

⁴⁸ Vgl. Votum 3 im Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 634 (7.1).

⁴⁹ Margit Eckhold – Regina Heyder (Hg.), In der Freiheit des Geistes leben. Peter Hünemann im Gespräch, Ostfildern 2010, 75f.

⁵⁰ Vgl. Hünemann, Kommentar (s. Anm. 26) 459.

⁵¹ Hierzu gehört wesentlich auch die Frage, ob nicht in der inneren Bezogenheit von Diakonie und Liturgie den Diakonen nicht auch die Erlaubnis zu erteilen ist, die Krankensalbung zu spenden, insbesondere dann, wenn kein Priester vor Ort ist. Der Beschluss hatte dies so als Empfehlung 3b an die Bischofskonferenz formuliert (vgl. Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ [s. Anm. 2] 636 [7.3]).

⁵² Vgl. hierzu Ottmar Fuchs, Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlagen, Mainz 1999, 178–197.

tion des Konzils noch gelingen wird⁵³ – auch und gerade in Bezug auf die Teilhabe von Frauen an diesem Amt.⁵⁴

3.3 Brennpunkt Priester

Wie Walter Kasper in seiner Einleitung schreibt, gab es bezüglich der theologischen Sicht auf den priesterlichen Dienst keine wirklich großen Differenzen.⁵⁵ Der priesterliche Dienst wurde aus seiner inneren Einheit von sacerdotalem und diakonalem Charakter begründet, also als *repraesentatio Christi* im Dienst der Einheit der Gemeinde und aller Menschen. Gottesdienst- und Gemeinde- bzw. Menschenbezug sind damit die zwei Säulen priesterlichen Dienstes, die auch den (Dienst-)Charakter seiner Leitungsvollmacht ausmachen.⁵⁶ Seine „amtliche“ Sinnmitte findet der priesterliche Dienst darin, der Kirche selbst und der „christlichen Gemeinde“ immer wieder vor Augen zu führen, dass sie „nicht aus sich selbst, sondern aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus lebt“⁵⁷ – eine Sinnmitte, die in der Feier der Eucharistie sichtbar zu sich selbst kommt.

Große Schwierigkeiten hingegen ergaben und ergeben sich aus dem Bezug des priesterlichen Dienstes zum Problem des Priestermangels. Explizit zwar nicht behandelt, jedoch implizit immer präsent waren und sind hierbei die Fragen um den Pflichtzölibat und/oder um die Ordination von „viri probati“. Dieser anhaltende Brennpunkt ist als solcher sehr ernst zu nehmen. Denn eine Entscheidung bzw. Nichtentscheidung darüber stellt in seiner Faktizität immer auch ekklesiologische Grundentscheidungen dar bzw. generiert solche. Anders und mit den Worten des Beschlusses ausgedrückt:

„Will die Kirche nicht unverantwortlich handeln und über kurz oder lang einen Zusammenbruch der Seelsorge infolge des Priestermangels riskieren, darf sie die Entwicklung nicht dem Zufall überlassen oder auf eine Tendenzwende warten; denn Gottes Geist wirkt normalerweise durch menschliche Vermittlung.“⁵⁸

⁵³ Hünermann, Kommentar (s. Anm. 26) 459.

⁵⁴ Vgl. hierzu Demel, Art. Diakonat (s. Anm. 46) 110f. und Demel, Art. Weihesakrament (s. Anm. 46) 626 die Anfragen zum Frauendiakonat.

⁵⁵ Vgl. Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 589.

⁵⁶ Vgl. hierzu Bertram Stubenrauch, In persona Christi agere – Kurzimpuls beim Seminaristentag 2009 in Eichstätt, in: Salvatore Loiero (Hg.), Priesterliche Existenz. Gemeinsamer Studientag der Bayerischen Priesterseminare und der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Eichstätter Studien: Neue Folge 64), Regensburg 2010, 30–33.

⁵⁷ Kasper, Einleitung (s. Anm. 6) 589.

⁵⁸ Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste“ (s. Anm. 2) 623 (5.3.1).

Nun gibt es gerade im praktisch-theologischen Bereich seit der Synode eine Vielzahl kreativer Modellentwicklungen für pastorale Strukturprozesse, die einer Communio- bzw. Volk-Gottes-Theologie und der funktionalen Differenzierung der pastoralen Dienste durchaus gerecht werden (wollen) und sich den realen Seelsorgekomplexitäten stellen (wollen)⁵⁹ – Modelle, die allerdings nicht ausblenden können, dass die „Sorge um genügend zahlreichen Seelsorgeklerus [...] eine göttliche Verpflichtung“ ist, „die als göttliches Recht auf der Kirche liegt, eine Verpflichtung, die im Konfliktfall das legitime Bestreben der Kirche nach einem zölibatären Seelsorgeklerus überbietet“⁶⁰. Wie bei der Sorge um die Eigenprofile der anderen pastoralen Dienste steht also auch hier – um des Eigenprofils des priesterlichen Dienstes willen – eine Entscheidung der Kirche unzweifelhaft im Raum, aus der herauslesbar sein wird, wie ernst es die Kirche mit ihrer Sakramentalität im Sinne von LG 1 meint sowie mit der Umsetzung der konziliären Communio bzw. Volk-Gottes-Theologie; eine Entscheidung, die nicht nur durch den Mangel im Priesternachwuchs, sondern auch durch den nicht abzusehenden belastungs- wie gesundheitsbedingten Ausfall derzeitiger Priester verschärft (werden) wird; eine Entscheidung schließlich, die immer mit Bedenken sollte, dass es längst schon ein ordentliches Priesteramt in der Katholischen Kirche mit *freiwilliger* Zölibatsverpflichtung gibt, nämlich in den Unierten Kirchen des byzantinischen Ritus.

4. Ausblick im Fragment – oder: Rezeptionsgeschichte zwischen „Weitergabe des Feuers“ und „Anbetung der Asche“ (G. Mahler)

Wie eingangs schon angezeigt: Eine Relecture des Synodenbeschlusses zu den pastoralen Diensten erregt heute kein wirkliches „Aha-Erlebnis“ im Sinne von *Disclosure* mehr. Was er allerdings erregt, ist eine Bestätigung all derjenigen komplexitätsgerechten Movements, die seitdem immer wieder auf Veränderungen in den pastoralen Diensten um der „Sache der Kirche“ im Sinne von *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* hinarbeiten – eine Sache, die ganz der „Sache der Menschen als Sache Gottes“ (E. Schillebeeckx) untersteht und um dieser Identität willen nichts unversucht lässt, diesem Selbstanspruch auch „tat-sächlich“ gerecht zu werden.

⁵⁹ Da es hierzu eine Fülle von Literatur gibt, die den Rahmen einer Fußnote sprengen würde, sei hier paradigmatisch auf Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001, verwiesen.

⁶⁰ Karl Rahner, Pastorale Dienste und Gemeindeführung, in: StZ 195 (1977) 733–743, hier 742.

Es ist diese „Sachlichkeit in der Tat“, die den Synodenbeschluss auch heute noch mit Gewinn lesen lässt, der sich in seiner Zeit um eine traditions- und komplexitätsgerechte „funktionale Differenzierung“ der pastoralen Dienste mühte – eine Tat-Sächlichkeit, die auf ihre Weise anzeigt, dass gerade in praktisch-theologischen Kontexten pragmatische Lösungsstrategien notwendig und angemessen sein können und müssen, dass sie aber niemals auf Kosten der Substanz gehen dürfen und eine „Steuerungskrise zur Zielkrise“⁶¹ wird.

Keine theologische und praktische Rückführung, sondern eine komplexitätsgerechte theologische Einholung der Praxis des Volkes Gottes ist der prophetisch-kritische Ertrag seiner Relecture und bleibendes Movement seiner praktischen Rezeptionsgeschichte. Denn, ob und wie die Kirche ihre sakramentale Präsenz „in der Welt und bei den Menschen von heute“ transformiert, muss immer im Wissen um die substantielle Faktizität ihrer Entscheidungen bzw. Nichtentscheidungen geschehen. Nur so wird ein Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste in der Kirche nicht zur „Anbetung der Asche“, sondern ermutigt zur „Weitergabe des Feuers“⁶² (Gustav Mahler).

PD Dr. habil. Salvatore Loiero
z. Zt. Geschäftsführer AKAST e.V.
Kapuzinergasse 2
D-85072 Eichstätt
Fon: +49 (0)8421 93 11 28
Fax: +49 (0)8421 93 21 28
eMail: loiero(at)akast(dot)info
Web: <http://www.akast.info/>
<http://www.ku.de/thf/pastoral/lehrstuhlteam/>

⁶¹ Vgl. Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 10) 36f.

⁶² Im Original heißt das Zitat: „Tradition ist die Weitergabe des Feuers und nicht die Anbetung der Asche“.

Meilenstein – Stein des Anstoßes – Gedenkstein

Eine *relecture* des Synodenbeschlusses
„Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“

Der Beschluss „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“¹ (Kurztitel: „Räte und Verbände“; Sigel: RuV), von der in Würzburg tagenden Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (3. Januar 1971 – 23. November 1975) am 11. Mai 1975 während der 7. Sitzungsperiode der Vollversammlung „mit 174 Ja-Stimmen, 52 Nein-Stimmen und 11 Enthaltungen verabschiedet“², ist – entstehungsbedingt³ – ein sperriger, da formal und inhaltlich heterogener Text. Schon bei der ersten Lektüre zeigen sich nämlich

- die ungleichen Halbwertszeiten seiner vier Teile, folgen doch auf fast zeitlose theologische Grundlegungen reichlich zeitverhaftete kirchenrechtliche Normen;
- die uneinheitlichen Verbindlichkeitsgrade der einzelnen Elemente, denn nicht judiziable Passagen gehen einher mit einer *Empfehlung*, 24 *Anordnungen* und zwei *Voten* an den Papst;⁴

¹ Text: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. ⁷1989, 651–677. Vgl. die zeitgenössischen Kommentare: Winfried Aymans, Mitsprache in der Kirche. Anmerkungen zu dem Beschluß Nummer 12 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ (Kölner Beiträge 22), Köln 1977; Hermann Klein, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 343–352; Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Br. u. a. ²1975, 146–151; Wilhelm Pötter, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche. Einleitung, in: Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer (s. o.) 637–651. Der Verfasser dankt seinem Kollegen, Herrn Dipl.-Theol. Dipl.-Ing. (FH) Richard Ulrich, im Bistum Eichstätt als Geschäftsführer des Diözesanrats der Katholiken, Referent für Pfarrgemeinde- und Dekanatsräte sowie Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Organisationsentwicklung und Gemeindeberatung tätig, für zahlreiche Anregungen.

² Pötter, Einleitung (s. Anm. 1) 638.

³ Vgl. Plate, Konzil (s. Anm. 1) 148f.; Pötter, Einleitung (s. Anm. 1) 637f.

⁴ Zu den Begriffen vgl. Karl Lehmann, Erläuterungen verfahrenstechnischer Begriffe, in: Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer (s. Anm. 1) 915–917 [Hervorhe-

- die teilweise unzureichenden Differenzierungen „zwischen den Verfassungsstrukturen der Kirche einerseits und den Vereinigungsstrukturen in der Kirche andererseits“⁵.

Trotzdem (oder gerade deswegen) weist der Synodenbeschluss eine beachtliche Wirkungsgeschichte auf. Deren jüngsten Höhepunkt stellt die relativ ausführliche Behandlung des Dokuments in einer Entscheidung des höchsten Tribunals der katholischen Kirche⁶ dar – immerhin mehr als drei Jahrzehnte nach seiner Verabschiedung. Sowohl die Rezeption des Beschlusses „Räte und Verbände“ in den vergangenen rund 35 Jahren als auch dessen Gegenwartsbezüge soll eine eingehende *relecture* des Textes nun schlaglichtartig beleuchten.

1. Die gemeinsame Verantwortung aller Glieder⁷

Der Teil I des Dokuments legt die theologischen Fundamente und ist in drei Abschnitte untergliedert: die gemeinsame Verantwortung für die Heilssendung der Kirche (vgl. RuV I.1.); Vielfalt der Dienste und ihr Zusammenwirken

bungen: P. S.]: „Den Charakter einer *Empfehlung* haben Teile eines Synodenbeschlusses, die keine zwingende Rechtskraft haben (Anordnung), aber eigens und nachdrücklich von der Gemeinsamen Synode gutgeheißen und zur Verwirklichung vorgeschlagen werden. Eine ‚Empfehlung‘ ist darum im Text deutlich hervorgehoben“ (916). „Eine *Anordnung* ist die höchste Verbindlichkeitsstufe, die ein Synodenbeschluss oder Teile in ihm erlangen können: eine Anordnung ergeht – bei Erfüllung aller Voraussetzungen (vgl. vor allem Statut Art. 13 Abs. 4, Art. 14 Abs. 2) – mit zwingender Rechtskraft. Sie bedarf der Rekognition durch den Apostolischen Stuhl. Eine Anordnung ist als solche gekennzeichnet“ (915). „*Votum* wird auch die besondere Form der Beschlussfassung der Gemeinsamen Synode genannt, wenn Teile einer Vorlage über das geltende kirchliche Recht hinausgehen, also der gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten sind und darum nur als Antrag bzw. Bitte (= *Votum*) an den Apostolischen Stuhl gerichtet werden können“ (917).

⁵ Heribert Hallermann, Beratung und Beispruch. Formen der Mitverantwortung in der Diözese, in: Ilona Riedel-Spangenberg (Hg.), Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven (Quaestiones disputatae 219), Freiburg/Br. u. a. 2006, 300–321, hier 315.

⁶ Vgl. Oberstes Gericht der Apostolischen Signatur, Prot. N. 38415/06 CA. Regensburger Rechtssache. Beachtung von Rechten. (J. Grabmeier – Kleruskongregation). Abschließendes Dekret. 14. November 2007, in: Amtsblatt für die Diözese Regensburg (2008) 29–33, hier 31f. (Nr. 9–11).

⁷ Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg ²1993, 103–125; Helmuth Pree, Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes, in: Sabine Demel (Hg.), Mehr als nur Nichtkleriker: Laien in der katholischen Kirche, Regensburg 2001, 57–91; Siegfried Wiedenhofer, Synodalität und Demokratisierung der Kirche aus dogmatischer Perspektive, in: Peter Inhoffen u. a. (Hg.), Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte (Theologie im kulturellen Dialog 2), Graz u. a. 1998, 73–99.

(vgl. RuV I.2.); Bedingungen für die Mitverantwortung (vgl. RuV I.3.). Er entfaltet folgende Gedanken:

Die Kirche ist „Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ (Vat. II, LG 8) sowie Bruderschaft (vgl. Mt 23,8). Sie legt Zeugnis von der Nähe des Reiches Gottes und dem Erfordernis menschlicher Solidarität ab, was sie glaubwürdig nur machen kann, „wenn in ihr selbst Brüderlichkeit gelebt wird und das auch in ihrer institutionellen Ordnung zum Ausdruck kommt“ (RuV I.1.3). Die verantwortliche Mitwirkung jedes Einzelnen sowie aller Getauften und Gefirmten zusammen an der Heilssendung Christi und der Kirche in *martyria*, *koinonia*, *leiturgia* und *diakonia* (z. B. durch die Übernahme eines Dienstes) ermöglichen die verschiedenen Charismen, welche der Heilige Geist je individuell schenkt.

„Die eine Sendung der Kirche wird von den vielerlei Diensten wahrgenommen, die aufeinander angewiesen und dazu verpflichtet sind, sich in die Einheit der Gemeinschaft zu fügen. Das fordert partnerschaftliches Zusammenwirken aller. Dazu bedarf es Formen der Mitverantwortung, in denen die gemeinsame Verantwortung aller unterschiedlich nach Auftrag und Begabungen wirksam werden kann“ (RuV I.1.6).

Ein jeder der zahlreichen kirchlichen Dienste repräsentiert den Dienst Jesu Christi. Den Laien ist vor allem der Dienst an der Welt aufgetragen, den sie eigenverantwortlich entweder als Einzelne oder auch gemeinschaftlich, etwa in Verbänden, erfüllen; Bischöfen, Priestern und Diakonen hingegen sind besonders der Verkündigungs-, der Gottes-, der Bruder- und der Leitungsdienst aufgegeben. „In seinem Dienst, den er im Geist Christi wahrnehmen soll, repräsentiert der Amtsträger Christus als Haupt der Kirche und übt im Namen Christi Autorität aus“ (RuV I.2.3).⁸ Das kirchliche Amt sorgt nicht nur für ein geeintes Wirken der mannigfachen Dienste, sondern kooperiert auch aktiv mit diesen.

„Da die Laien zu ihrem Teil die Sendung des ganzen Gottesvolkes in der Kirche und in der Welt mittragen, bedarf es institutionalisierter Formen der Mitverantwortung, in denen Amtsträger und Laien vertrauensvoll zusammenarbeiten und die Möglichkeit zu gemeinsamer Willensbildung und Entscheidungsfindung gegeben ist. Auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Gliederung ist deshalb dem Leitungsamt ein Rat zugeordnet, der im Rahmen des kirchlichen Rechts Mitverantwortung trägt für alle Aufgaben, die eines gemeinsamen Planens und Handelns bedürfen“ (RuV I.2.5).

⁸ Vgl. den durch das Motuproprio *Omnium in mentem* Papst Benedikts XVI. vom 26. Oktober 2009 neu eingefügten can. 1009 § 3 CIC/1983: „Die die Bischofsweihe oder die Priesterweihe empfangen haben, erhalten die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln; die Diakone hingegen die Kraft, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen.“

Daneben muss es freie, vom kirchlichen Amt nicht direkt geleitete Initiativen mit missionarischer oder diakonischer Zielsetzung geben, für die das Postulat der Kooperation ebenso gilt.

Die Übernahme von Mitverantwortung ist an gewisse Rahmenbedingungen geknüpft: christlich-kirchliche Gesinnung, offene Kommunikation, Teamarbeit, Mitentscheidung, gegenseitige Information, innerkirchlich-öffentliche Meinungsbildung, Sachwissen, (Weiter-)Bildung und konkretes Engagement.

Der dogmatische Vorspann des Synodenbeschlusses gibt die *communio*-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils in ihrer synodalen Ausprägung sprachlich und inhaltlich verhältnismäßig allgemeinverständlich wieder und benennt deren praktische Konsequenzen. Die katholische Kirche in Deutschland – angefangen bei den Bischöfen über die Priester und die Diakone bis hin zu den Laien – sollte sich vor dem Hintergrund von Teil I des Beschlusses die Frage stellen, inwieweit es in den letzten dreieinhalb Jahrzehnten hierzu gelangene gelungen ist,

- Formen des Dialogs, d. h. der offenen, zielgerichteten und handlungsorientierten Kommunikation zwischen Klerikern und Laien,
- Strukturen der Partizipation, d. h. der angemessenen Beteiligung von Laien an kirchlichen Entscheidungen unter Wahrung – und auch Wahrnehmung – der jeweiligen Leitungsverantwortung,⁹ sowie
- Manifestationen der *communio*, d. h. der allem Ständedünkel abholden Gemeinschaft, Gemeinsamkeit, Gleichrangigkeit sowie Zusammenarbeit von Klerikern und Laien,¹⁰

zu schaffen, zu beleben, zu erhalten und weiterzuentwickeln. Dass die bisherige Bilanz nicht nur positiv ausfallen dürfte, lässt z. B. der jüngst von den deutschen Bischöfen für notwendig erachtete und daraufhin initiierte Gesprächsprozess¹¹ erahnen.

2. Ort und Funktion der katholischen Verbände

Im Teil II des Dokuments werden nachstehende Überlegungen zum Verbandswesen angestellt: Die katholischen Verbände¹² als hauptsächliche Trä-

⁹ Vgl. Kehl, Kirche (s. Anm. 7) 110.

¹⁰ Vgl. Kehl, Kirche (s. Anm. 7) 122f., 125.

¹¹ Vgl. Im Heute glauben. Wort der deutschen Bischöfe an die Gemeinden. 17. März 2011 (http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-044_An1_1-Brief_an_die_Gemeinden.pdf [Stand: 31. März 2011]).

¹² Vgl. Winfried Aymans, Kirchliche Vereinigungen im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 158 (1989) 369–386; Sabine Demel, Zur

ger des gemeinschaftlichen und organisierten Apostolats (vgl. Vat. II, AA 18) operieren an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft. Sie motivieren und stärken sowohl die kirchlichen Gemeinden als auch ihre eigenen Mitglieder bei ihrem Wirken in der und für die Gesellschaft. Obwohl die katholischen Verbände freiwillige und eigenverantwortliche Zusammenschlüsse sind, haben sie Anspruch auf Priester als Geistliche Leiter.

„Räte und Verbände sind keine Gegensätze. Ebenso wenig wie Verbände die Räte ersetzen können, können die Räte die Verbände ersetzen. Sie stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern ergänzen und fördern sich. Entsprechendes gilt im Verhältnis der Räte zu nicht verbandmäßig organisierten freien Initiativen“ (RuV II.5.).

Unter Beibehaltung ihrer Eigenständigkeit kooperieren die katholischen Verbände zur Erreichung ihrer Ziele mit anderen kirchlichen sowie gesellschaftlichen Gruppierungen. Die Finanzierung der katholischen Verbände erfolgt aus eigenen und kirchlichen Mitteln.

Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats (Quaestiones disputatae 230), Freiburg/Br. u. a. 2009, 87–135; Joachim Drumm, Kirchliche Autorität und Laienorganisationen. Zur kirchlichen Verortung der katholischen Verbände im Sinne der Communio-Theologie, in: Michael Becht – Peter Walter (Hg.), ZusammenKlang. Festschrift für Albert Raffelt, Freiburg/Br. u. a. 2009, 249–260; Heribert Hallermann, Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche, Paderborn u. a. 1999; Heribert Hallermann, Novus aut Antiquus Habitus Mentis? Zur Frage der sogenannten „geistlichen Leitung“ in katholischen Jugendverbänden im Zuständigkeitsbereich der DBK, in: Dominicus M. Meier OSB u. a. (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 237–255; Leo Jansen – Manfred Körber, Katholische Verbände – eine Chance für die Pastoral!, in: Pastoraltheologische Informationen 24 (2004) 1, 65–74; Karl Lehmann, In der Kirche zu Hause, offen für die Welt: die Verbände, in: Karl Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg/Br. u. a. 1993, 397–408; Rosel Oehmen-Vieregge, Das kirchliche Verbandswesen im deutschen Katholizismus nach 1945. Ein Forschungsfeld aus zeitgeschichtlicher und kanonistischer Perspektive, in: Rüdiger Althaus u. a. (Hg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 50), Essen 2007, 549–560; Heribert Schmitz, Fragen der Rechtsüberleitung der bestehenden kirchlichen Vereinigungen in das Recht des CIC, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 156 (1987) 367–384; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Verbände. Studententag der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. 21. September 1988 (Arbeitshilfen 61), Bonn 1988; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Wort der deutschen Bischöfe zur Stellung der Verbände in der Kirche. 7. März 1990 (Die deutschen Bischöfe 45), Bonn 1990; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden. 25. November 1997 (Die deutschen Bischöfe 59), Bonn 1997; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden. 22. Januar 2007 (Die deutschen Bischöfe 87), Bonn 2007.

„Die organisierte Form christlichen Zeugnisses und Engagements von Laien ist weiter, vielfältiger und zukunftsreicher als ein Blick auf das klassische kirchliche Verbandswesen vermuten lässt. Viele sich neu entwickelnden Weisen der Vernetzung und Organisation sind als zeitgemäße, möglicherweise auch zukunftsweisende Formen des Kircheseins in der Welt von heute durch die Kirche selbst noch nicht wirklich wahrgenommen.“¹³

Dank der in can. 215 CIC/1983 verankerten Grundrechte der Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit steht innovativen Impulsen für den traditionsreichen deutschen Verbandskatholizismus zumindest kirchenrechtlich nichts im Wege.

3. Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese¹⁴

Mit dem Teil III des Dokuments erhalten die Rechtsinstitute eine rahmenrechtliche Ordnung, welche die Übernahme von Mitverantwortung durch Katholiken auf der Pfarrebene (Pfarrgemeinderat), auf der mittleren Ebene (Pastoralrat; Katholikenrat) und auf der Diözesanebene (Priesterrat; Diözesanpastoralrat; Katholikenrat der Diözese) ermöglichen.¹⁵ Methodisch ist es geboten, nicht diesen Teil III, die sog. „Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese“ als abstraktes Ganzes, sondern jedes der erwähnten Rechtsinstitute einzeln in den Blick zu nehmen, wobei ein besonderes Augenmerk den diesbezüglichen Vorgaben des 2. Vatikanischen Konzils bzw. nachkonziliaren universalrechtlichen Regelungen sowie der jeweiligen postsynodalen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland – speziell nach der Promulgation des CIC/1983 – gilt. Selbstverständlich dürfte sein,

¹³ Drumm, *Autorität* (s. Anm. 12) 260.

¹⁴ Vgl. Rüdiger Althaus, *Die vielen Räte in der Kirche – Hilfe oder Hindernis?*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 14–34; Winfried Aymans, *Strukturen der Mitverantwortung der Laien*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 159 (1990) 368–386; Walter Bayerlein, *Räte in der Kirche seit dem Vaticanum II*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 25 (1996) 148–168; Stephan Haering, *„Wege suchen im Gespräch“*. Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen, in: *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 689–699; Hallermann, *Beispruch* (s. Anm. 5); Klaus Lüdicke, *Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht. Zur Stellung der Laienräte in der deutschen Kirche*, in: *Herder-Korrespondenz* 57 (2003) 425–429; Hubert Müller, *Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 159 (1990) 117–131; Hubert Socha, *Die Mitverantwortung der Laien nach dem neuen Kirchenrecht*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985) 55–74 und 127–291.

¹⁵ Unberücksichtigt bleibt die Diözesansynode (vgl. can. 356–362 CIC/1917; can. 460–468 CIC/1983).

dass an dieser Stelle nur eine allgemeine Übersicht und keine Detailuntersuchung, etwa diözesaner Spezifika, geboten werden kann.

Vorausgeschickt sei noch eine Bemerkung zur Rechtsverbindlichkeit der „Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese“ und ihrer Einzelemente:¹⁶ Die als solche bezeichneten *Anordnungen* eines Synodenbeschlusses traten – nach Rekognoszierung seitens des Apostolischen Stuhls –¹⁷ gemäß des am 11. November 1969 von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossenen und am 14. Februar 1970 von Papst Paul VI. approbierten Statuts¹⁸ der Gemeinsamen Synode „in den einzelnen Bistümern mit der Veröffentlichung im Amtsblatt des Bistums als Gesetz der Deutschen Bischofskonferenz oder – je nach Zuständigkeit – als Diözesangesetz in Kraft“ (Statut, Art. 14 [2]).¹⁹

Der Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ wurde 1976 und 1977 in den Amtsblättern sämtlicher bundesdeutscher (Erz-)Bistümer publiziert,²⁰ seine

¹⁶ Vgl. Rüdiger Althaus, *Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Paderborner Theologische Studien 28), Paderborn u. a. 2000, 123–126; Rüdiger Althaus, *Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Codex Iuris Canonici von 1983. Zwei Rechtsquellen für die Kirche in Deutschland?*, in: Meier u. a. (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 12) 13–39; Heribert Hallermann, *Art. Gemeinsame Synode*, in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 2, 2002, 41–44; Heribert Hallermann, *Die Würzburger Synode – ein Maßstab für synodale Prozesse?*, in: Konrad Breitsching – Wilhelm Rees (Hg.), *Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mülsteiger SJ zum 80. Geburtstag* (Kanonistische Studien und Texte 51), Berlin 2006, 621–644; Albin Nees, *Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge 28), Paderborn 1978.

¹⁷ Vgl. Hallermann, *Gemeinsame Synode* (s. Anm. 16) 43: „Alle *Anordnungen* der G. [= Gemeinsamen Synode; P. S.] wurden bis Januar 1976 durch den Apost. Stuhl rekognosziert“ [Hervorhebung: im Original].

¹⁸ Vgl. *Das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Bertsch u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer* (s. Anm. 1) 856–861.

¹⁹ Vgl. Hallermann, *Gemeinsame Synode* (s. Anm. 16) 42: „Die gemäß Art. 14 obligatorische Veröffentlichung der Beschlüsse der G. [= Gemeinsamen Synode; P. S.] kann nur als Publikation ohne jede Rechtswirkung verstanden werden; lediglich *Anordnungen* der G. [= Gemeinsamen Synode; P. S.] konnten durch Promulgation Gesetzeskraft erlangen. Man kann also nicht v. einer generellen Geltung der Beschlüsse der G. [= Gemeinsamen Synode; P. S.] im technischen Sinn sprechen“ [Hervorhebung: im Original]. Vgl. auch Althaus, *Synode* (s. Anm. 16) 22.

²⁰ Vgl. Heike Künzel, *Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland* (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 36), Essen 2002, 76 m. w. N.: „Alle Diözesanbischöfe haben den Beschluss Räte und Verbände in den diözesanen Amtsblättern veröffentlicht, einige mit sofortiger In-Kraft-

Anordnungen auf diese Weise geltendes diözesanes Partikularrecht,²¹ welches in der Folgezeit vor allem in Form von Statuten – für den Pfarrgemeinderat, für den Priesterrat usw. – anwendbar gemacht worden ist. Mit dem Inkrafttreten des CIC/1983 ergab sich eine neue rechtliche Situation, weil dadurch die partikularen Gesetze aufgehoben wurden, die seinen Vorschriften zuwiderliefen, sofern nicht für partikuläre Gesetze etwas anderes ausdrücklich vorgesehen ist (vgl. can. 6 § 1, 2° CIC/1983).²²

Daraus folgt:

„Einzelne Widersprüche zwischen den Beschlüssen der *Gemeinsamen Synode* und dem CIC sind somit nicht auszuschließen, wobei in jedem einzelnen Fall zu prüfen ist, ob letzterer wirklich entgegenstehende und zudem zwingende Vorschriften enthält.“²³

Die Frage der Weitergeltung der 24 *Anordnungen* des Synodenbeschlusses „Räte und Verbände“ kann also nur nach Einzelfallprüfungen beantwortet werden. Daher ist es unzutreffend, wenn einerseits 2005 in einem Memorandum unter der Zwischenüberschrift „Die Beschlüsse der ‚Gemeinsamen Synode‘ sind mit dem Codex Iuris Canonici von 1983 vereinbar“²⁴ pauschal festgestellt wurde, dass die durch die Würzburger Synode festgesetzten „partikularrechtlichen Regelungen nicht im Widerspruch zum CIC stehen und von dorthin die deutschen Regelungen weiter in Kraft bleiben“²⁵, oder wenn andererseits 2006 die Kleruskongregation die apodiktische Auffassung vertrat, dass die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode gemäß can. 5 § 1 CIC/1983 aufgehoben seien.²⁶ Unbenommen bleibt jedoch das Recht eines jeden Diözesanbischofs, im Rahmen seiner Gesetzgebungskompetenzen diözesane Gesetze zu erlassen, authentisch auszulegen, abzuändern oder aufzuheben.²⁷

setzung, andere unter Vorbehalt weiterer Weisungen, die nach eingehender Beratung erlassen werden.“

²¹ Vgl. Althaus, Synode (s. Anm. 16) 31.

²² Vgl. Althaus, Synode (s. Anm. 16) 29f.

²³ Althaus, Synode (s. Anm. 16) 31 [Hervorhebung: im Original].

²⁴ Memorandum zu Laienräten in den Diözesen. 17.11.2005, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), Berichte und Dokumente 2005, o. O. o. J., 312–318, hier 316 (Nr. 8).

²⁵ Memorandum (s. Anm. 24) 316 (Nr. 8). Vgl. Oberstes Gericht der Apostolischen Signatur, Prot. N. 38415/06 CA (s. Anm. 6) 31 (Nr. 10).

²⁶ Vgl. Dekret der Kongregation für den Klerus über die Änderung der Mitwirkungsorgane in der Diözese Regensburg vom 10. März 2006, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 175 (2006) 156–158, 157. Vgl. auch Althaus, Synode (s. Anm. 16) 28f.

²⁷ Vgl. Oberstes Gericht der Apostolischen Signatur, Prot. N. 38415/06 CA (s. Anm. 6) 31 (Nr. 10): „Nachdem bereits mehr als 30 Jahre seit Abschluss der Synode vergangen sind, können Verbesserungen den Hwst. Herren Bischöfen in den einzelnen Diözesen immer notwendig erscheinen.“

3.1 Pfarrebene²⁸

Dem Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ zufolge dient der Pfarrgemeinderat „dem Aufbau einer lebendigen Gemeinde und der Verwirklichung des Heils- und Weltauftrags der Kirche“ (RuV III.1.1). Die Gemeinsame Synode ordnet diesbezüglich u. a. an:

„In jeder Pfarrgemeinde ist ein Pfarrgemeinderat zu bilden“ (RuV III.1.16.1).

„Aufgabe des Pfarrgemeinderates ist es, in allen Fragen, die die Pfarrgemeinde betreffen, je nach Sachbereichen und unter Beachtung diözesaner Regelungen beratend oder beschließend mitzuwirken“ (RuV III.1.16.2).

„Das für die Vermögensverwaltung zuständige Gremium entscheidet unter Berücksichtigung der pastoralen Richtlinien des Pfarrgemeinderates“ (RuV III.1.16.3).

Der von diesen und weiteren Anordnungen (vgl. RuV III.1.16.3–III.1.16.11) des Synodenbeschlusses konturierte deutsche Pfarrgemeinderat ist keine Schöpfung der Gemeinsamen Synode aus einem Guss, sondern ein geschichtlich gewachsenes *Mixtum compositum*.

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil nämlich sind in Deutschland auf das hier seit den 1930er Jahren bestehende Rechtsinstitut des sog. Pfarrausschusses bzw. Pfarrrates²⁹ die Konzepte des pfarrlichen Apostolatsrats gemäß Vat. II, AA 26, und des pfarrlichen Pastoralrats gemäß Vat. II, CD 27

²⁸ Vgl. Althaus, Rezeption (s. Anm. 16) 690–706; Matthias Conrad, Der Pfarrgemeinderat im 2. Vatikanischen Konzil und in den nachkonziliaren Dokumenten, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 37 (1987/88) 240–264; Matthias Conrad, Vorgängergremien des Pfarrgemeinderates in Deutschland, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 173 (2004) 119–145; Karl-Theodor Geringer, Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: Münchener Theologische Zeitschrift 37 (1986) 42–57; Hildegard Grünenthal, Der Pfarrgemeinderat in Deutschland – eine gelungene Verbindung von Pastoral- und Apostolatsrat? Rechtliche Überlegungen zum Miteinander und Füreinander im Pfarrgemeinderat, in: Sabine Demel – Ludger Müller (Hg.), Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 2007, 252–264; Franz Kalde, Pfarrgemeinderat und Pfarrvermögensverwaltungsrat, in: Joseph Listl – Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ²1999, 529–535; Helmuth Pree, Consilium pastorale paroeciale: Anmerkungen zur Struktur pfarrlicher Mitverantwortung, in: Peter Boekholt – Ilona Riedel-Spangenberg (Hg.), Iustitia et Modestia. Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, München 1998, 75–101; Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat. Theorie und Praxis, München 1994; Paul M. Zulehner – Anna Hennersperger, Damit die Kirche nicht rat-los wird. Pfarrgemeinderäte für zukunftsfähige Gemeinden, Ostfildern 2010; Paul M. Zulehner u. a. (Hg.), Der Reichtum der Kirche sind ihre Menschen. Pfarrgemeinderäte beleben die Kirchengemeinden. Bericht über eine Umfrage, Ostfildern 2010.

²⁹ Vgl. Conrad, Vorgängergremien (s. Anm. 28) 121–124.

i. V. m. dem Rundschreiben der Kleruskongregation vom 25. Januar 1973³⁰, übertragen worden. Das Ergebnis dieser Entwicklung, die im Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ ihren Niederschlag fand, war der Pfarrgemeinderat, ein rechtliches Unikum, weil in ihm u. a. verfassungs- und vereinigungsrechtliche Elemente verknüpft wurden – erkennbar vor allem an der Verbindung von beratendem Stimmrecht (*votum consultivum*) in konstitutionellen Sachbereichen und beschließendem Stimmrecht (*votum deliberativum*) in konsoziativen Sachbereichen – und dem Pfarrer nach Möglichkeit nicht der Vorsitz übertragen werden sollte.³¹ Im Anschluss an die Gemeinsame Synode sind die diözesanen Satzungen für den Pfarrgemeinderat an dem von ihr geschaffenen Rahmen ausgerichtet worden. Der CIC/1983 dagegen sieht in can. 536 einen pfarrlichen Pastoralrat mit rein beratender Funktion und dem Pfarrer als Vorsitzendem sowie in can. 537 einen separaten pfarrlichen Vermögensverwaltungsrat vor.³²

Diverse Harmonisierungsversuche³³ – so etwa die Behauptung, kirchenrechtlich gesehen sei der deutsche Pfarrgemeinderat ein *aliud* und eine Anpassung der Pfarrgemeinderatsstatuten an die kodikarischen Normen nicht erforderlich – ändern nichts an der Tatsache und der in der Kanonistik herrschenden Meinung, dass der Pfarrgemeinderat deutscher Prägung eigentlich in Einklang mit den Bestimmungen des geltenden Universalrechts gebracht werden müsste. Welche pastoralen Konsequenzen hingegen eine Umsetzung dieses Postulats zeitigen würde, darüber kann nur spekuliert werden. Nur so viel: Schon jetzt ist es nicht einfach, Katholiken für eine Mitwirkung im Pfarrgemeinderat zu gewinnen und zu einem längerfristigen Engagement zu motivieren.

³⁰ Vgl. Rundschreiben der Kongregation für den Klerus vom 25. Januar 1973 über die Pastoralräte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 142 (1973) 483–489, hier 489 (Nr. 12).

³¹ Vgl. Winfried Aymans, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici II. Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn u. a. 1997, 440–442.

³² Vgl. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, 24 (Art. 5 §§ 2 und 3).

³³ Vgl. Kalde, Pfarrgemeinderat (s. Anm. 28) 531f.

3.2 Mittlere Ebene³⁴

Damit Katholiken auch auf der sog. mittleren Ebene einer Diözese – d. h. auf der Ebene des Dekanats, der Region, des Bezirks usw. – Mitverantwortung tragen können, trifft die Gemeinsame Synode (auf der Basis von Vat. II, AA 26 und CD 27 i. V. m. dem Rundschreiben der Kleruskongregation vom 25. Januar 1973³⁵) die folgenden zwei grundsätzlichen Anordnungen:

„Es ist wenigstens ein Pastoralrat als Gremium der Mitverantwortung zu bilden. Seine Konzeption richtet sich nach den Aufgaben, die auf dieser Ebene wahrgenommen werden müssen. Entsprechend sind die Grundsätze der Mitverantwortung für die Zusammensetzung und Arbeitsweise anzuwenden“ (RuV III.2.3.1).

„Katholikenräte als Gremien zur Förderung und Koordinierung des Laienapostolates werden auf mittlerer Ebene dort errichtet, wo es die staatlichen und kommunalen Strukturen erfordern. Ihre Aufgabenstellung und Zusammensetzung orientieren sich an den Grundsätzen, die für den Katholikenrat der Diözesen gelten“ (RuV III.2.3.2).

Der traditionell vergleichsweise schwachen Ausprägung verfassungs- und vereinigungsrechtlicher Strukturen auf der mittleren Ebene ist es geschuldet, dass die hier angesiedelten Pastoral-³⁶ und Katholikenräte bis zur Gegenwart unter dem Partikularrecht verbleiben.³⁷ Dort, wo solche Räte existieren, wäre heute zu prüfen, inwieweit sie für „die Verwirklichung des pastoralen Auftrags“ (RuV III.2.1) tatsächlich von Nutzen sind.³⁸

³⁴ Vgl. Rüdiger Althaus, Anmerkungen zur Bedeutung des Dekanates im Zuge pfarrlicher Neustrukturierungen, in: Reinhild Ahlers u. a. (Hg.), Die Kirche von morgen. Kirchlicher Strukturwandel aus kanonistischer Perspektive, Essen 2003, 69–87; Rüdiger Althaus, Die mittlere Ebene 20 Jahre nach der Promulgation des CIC. Zur Rezeptionsfähigkeit eines ausgewählten Kapitels des kodikarischen Verfassungsrechts, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 172 (2003) 109–118.

³⁵ Vgl. Rundschreiben der Kongregation für den Klerus (s. Anm. 30).

³⁶ Mit dem Dekanatspastoralrat bzw. Regionalpastoralrat befassen sich auch der Synodenbeschluss „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (vgl. III.2.1.2; III.2.2.2) sowie die diesem angehängten „Musterstatuten für Dekanat und Region“ (vgl. 3.; 3.1; 3.2): vgl. Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer (s. Anm. 1) 699–701, 719–721, 723–725.

³⁷ Vgl. z. B. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. 22. Februar 2004, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 173), Bonn 2006, 302–305 (Nr. 217–219), in dem von Räten auf der mittleren Ebene keine Rede ist.

³⁸ Althaus, Anmerkungen (s. Anm. 34) 75f., beispielsweise wirft die Frage auf, ob es sinnvoll ist, wenn neben der sog. Dekanatskonferenz – als Dienstbesprechung sämtlicher in einem Dekanat tätigen hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter – noch ein separater Dekanatspastoralrat besteht.

3.3 Diözesanebene³⁹

3.3.1 Leitung des Bistums⁴⁰

Unter der unpersönlichen Überschrift „Die Leitung des Bistums“ umreißen zwei knappe Sätze das Amt des Diözesanbischofs:

„Der Bischof leitet das Bistum aufgrund seiner Weihe und seiner ordentlichen und unmittelbaren Hirtengewalt in Einheit mit der Gesamtkirche“ (RuV III.3.1.1).

„Er erfüllt seine Leitungsaufgabe mit Hilfe von Priestern und Laien und im Zusammenwirken mit ihnen“ (RuV III.3.1.2).

Wie später auch der CIC/1983 nimmt der Synodenbeschluss nicht die konziliare Lehre von der einen *sacra potestas* auf, sondern unterscheidet klassisch zwischen *potestas ordinis* und *potestas regiminis*.⁴¹ Analog zu can. 334 § 1 CIC/1917 wird die bischöfliche Leitungsgewalt zudem nur als ordentliche und unmittelbare qualifiziert, nicht auch als eigenberechtigte, obwohl dieses (in seiner Tragweite allerdings umstrittene⁴²) Attribut schon in Vat. II, CD 8 a), begegnet, von wo aus die *Trias ordinaria, propria et immediata* dann Eingang in can. 381 § 1 CIC/1983 fand. Dass bei der Gemeinsamen Synode noch nicht alle Neuerungen des 2. Vatikanischen Konzils präsent waren, zeigt auch die Nichterwähnung der Diakone (vgl. ebenso RuV III.3.3.1 und RuV III.3.3.10.1, trotz RuV III.3.3.2).

³⁹ Vgl. Heribert Hallermann, *Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 11), Paderborn u. a. 2010; Heinrich J. F. Reinhardt, *Die Beratungsgremien des Bischofs – Effizient, professionell, zielorientiert?*, in: Ahlers u. a. (Hg.), *Die Kirche von morgen* (s. Anm. 34) 163–175; Heribert Schmitz, *Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs*, in: Listl – Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (s. Anm. 28) 447–463; Norbert Witsch, *Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 1), Paderborn u. a. 2004.

⁴⁰ Vgl. Georg Bier, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001; Markus Graulich, *Hirtensorge in umfassender Verantwortung. Dienst des Diözesanbischofs in Verkündigung, Heiligung und Leitung*, in: Riedel-Spangenberg (Hg.), *Rechtskultur in der Diözese* (s. Anm. 5) 163–188; Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: Werner Schreer – Georg Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, München 1999, 32–48; Heinrich Mussinghoff, *Der Dienst des Bischofs – Ein Amt im Wandel der Zeit*, in: Ahlers u. a. (Hg.), *Die Kirche von morgen* (s. Anm. 34) 141–162; Witsch, *Synodalität* (s. Anm. 39) 144–159, 229–232, 235–247.

⁴¹ Vgl. Peter Krämer, *Die geistliche Vollmacht*, in: Listl – Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (s. Anm. 28) 149–155.

⁴² Vgl. Bier, *Rechtsstellung* (s. Anm. 40) 133–137.

Mehr denn je ist es heutzutage

„Aufgabe des Bischofs, die synodalen Gremien, die Verbände und das Laienapostolat zeitgemäß zu ordnen und weiterzuentwickeln, das Engagement der Laien zu fördern, die begrenzten personellen und sachlichen Ressourcen gut zu verteilen, neue notwendige Aufgaben anzuregen und zu fördern“⁴³.

Insgesamt betrachtet wäre deshalb eine etwas ausführlichere Darstellung des bischöflichen Hirtendienstes durchaus angebracht gewesen, um – neben dem *munus docendi* und dem *munus sanctificandi* – insbesondere das *munus regendi* des Bischofs in Relation zu den nachfolgend behandelten Beratungsgremien auf der Ebene des Bistums deutlicher zu profilieren.

3.3.2 Priesterrat⁴⁴

Im Entwurfsstadium der „Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese“ zunächst unberücksichtigt geblieben, ist dem auf Vat. II, PO 7, zurückgehenden Priesterrat im Synodenbeschluss schließlich doch noch ein eigener Abschnitt gewidmet worden.⁴⁵ Er umfasst einige wenige grundlegende Aussagen über den Priesterrat (vgl. RuV III.3.2.1) – beispielsweise die Charakterisierung des Priesterrats als ständiges Organ der Teilnahme der Priester an der Leitung einer Diözese – sowie eine kurze (und nicht abschließende) Auflistung seiner Aufgaben (vgl. RuV III.3.2.2), die gleichlautend in Form einer Anordnung (vgl. RuV III.3.2.4) wiederkehrt.

„Die Normierungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland verstoßen nicht gegen den CIC⁴⁶ von 1983, der in den can. 495–502 lediglich rahmenrechtliche Vorgaben macht und ansonsten auf die jeweiligen diözesanen Statuten verweist, welche vom Diözesanbischof

⁴³ Mussinghoff, *Dienst* (s. Anm. 40) 151.

⁴⁴ Vgl. Althaus, *Rezeption* (s. Anm. 16) 517–540; Georg Bier, *Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, in: *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27), Würzburg 1997, 142–168; Hallermann, *Beratung* (s. Anm. 39) 85–126; Stephan Kotzula, *Der Priesterrat. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung* (Eine rechtstheologische Studie) (Erfurter Theologische Studien 48), Leipzig 1983; Stephan Kotzula, *Der ekklesiologische Gehalt in den Normen des CIC/1983 zum Priesterrat*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985) 58–82; Heike Künzel, *Der Priesterrat. Theologische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung* (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 27), Essen 2000; Hubert Müller, *Zur diözesanrechtlichen Ausgestaltung des Priesterrats gemäß CIC/1983*, in: Winfried Aymans u. a. (Hg.), *Fides et ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1991, 137–147; Witsch, *Synodalität* (s. Anm. 39) 159–173, 189–201, 291–324.

⁴⁵ Vgl. Müller, *Ausgestaltung* (s. Anm. 44) 144.

⁴⁶ Künzel, *Priesterrat* (s. Anm. 44) 102.

genehmigt sein und die von der Bischofskonferenz erlassenen Normen⁴⁷ berücksichtigen müssen (vgl. can. 496 CIC/1983).

Das von der Gemeinsamen Synode an den Papst gerichtete Votum, „die Amtszeit des Priesterrates bei Sedisvakanz fortauern zu lassen“ (RuV III.3.2.3), so dass der neue Bischof ihn „bestätigen oder neu wählen lassen“ (RuV III.3.2.3) kann, ist vom Papst nicht aufgegriffen worden.⁴⁸ Geltendes Recht wurde stattdessen die Bestimmung des can. 501 § 2 CIC/1983:

„Im Falle der Sedisvakanz hört der Priesterrat auf zu bestehen, und seine Aufgaben werden vom Konsultorenkollegium⁴⁹ wahrgenommen; innerhalb eines Jahres nach Besetzung muss der Bischof den Priesterrat neu bilden.“

Dass die universalrechtlichen Vorschriften ebenso wie die Regelungen deutscher Bistümer zum „Senat des Bischofs“ (can. 495 § 1 CIC/1983) aus verschiedenen Gründen – z. B. wegen der hiesigen Nachordnung des *consilium presbyterale* hinter das Domkapitel – bis heute als unbefriedigend erachtet werden,⁵⁰ liegt nicht an den spärlichen Bestimmungen des Synodenbeschlusses „Räte und Verbände“ über den Priesterrat.

3.3.3 Diözesanpastoralrat⁵¹

Der Diözesanpastoralrat – als ein fakultativ zu errichtendes, sich aus ausgewählten Klerikern, Ordensleuten und Laien zusammensetzendes Beratungsorgan des Diözesanbischofs von Vat. II, CD 27, initiiert und durch das *Motuproprio Ecclesiae Sanctae* Papst Pauls VI. vom 6. August 1966⁵² sowie weitere nachkonziliare Dokumente näher umrissen –⁵³ erfährt im Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ eine detaillierte Normierung. Im Einzelnen wer-

⁴⁷ Die Deutsche Bischofskonferenz hat von ihrer diesbezüglichen Normsetzungskompetenz bislang keinen Gebrauch gemacht.

⁴⁸ Vgl. Künzel, Priesterrat (s. Anm. 44) 39–41, 51, 93–95.

⁴⁹ Zum Konsultorenkollegium vgl. Althaus, Rezeption (s. Anm. 16) 552–562; Hallermann, Beratung (s. Anm. 39) 127–152; Martin Hülskamp, Art. Konsultorenkollegium, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 2, 2002, 634–636; Witsch, Synodalität (s. Anm. 39) 324–338.

⁵⁰ Vgl. Bier, Senat (s. Anm. 44) 165–168.

⁵¹ Vgl. Althaus, Rezeption (s. Anm. 16) 540–552; Hallermann, Beratung (s. Anm. 39) 199–226; Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20); Heike Künzel, Diözesan- und Pastoralräte in Deutschland – eine Bestandsaufnahme, in: Forum Katholische Theologie 20 (2004) 282–292; Witsch, Synodalität (s. Anm. 39) 173–186, 205–217, 370–395.

⁵² Vgl. *Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“* Pauls VI. vom 6. August 1966 zur Veröffentlichung der Ausführungsbestimmungen zu den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils über die Bischöfe, die Priester, die Ordensleute und die Missionen, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 (1966) 553–578, hier 561 (I 16f.).

⁵³ Vgl. Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 66.

den u. a. die Aufgaben (vgl. RuV III.3.3.1), die Mitgliedschaft (vgl. RuV III.3.3.2), die Amtszeit (vgl. RuV III.3.3.3), die Leitung (vgl. RuV III.3.3.4), die Sitzungsanberaumung (vgl. RuV III.3.3.5), die Beschlussfassung (vgl. RuV III.3.3.6), die Sachausschüsse (vgl. RuV III.3.3.7) und das Finanzgremium (vgl. RuV III.3.3.8) geregelt.⁵⁴ Die Gemeinsame Synode ordnet dann an:

„In jeder Diözese ist ein Diözesanpastoralrat oder ein vergleichbares Gremium zu bilden, in dem Priester, Ordensleute und Laien zur Beratung des Bischofs zusammenarbeiten. Zu seinen Aufgaben gehören:

- a) Mitwirkung bei der Festlegung der Schwerpunkte und Richtlinien für den Heildienst,
- b) Koordinierung der seelsorglichen Aktivitäten im Bistum,
- c) Festlegung von Grundsätzen für den Einsatz und für die Weiterbildung der im pastoralen Dienst stehenden Personen,
- d) Festlegung der pastoralen Grundsätze für die Aufstellung des Haushalts,
- e) allgemeine Unterstützung des Bischofs in seinem Leitungsamt,
- f) Beratung bei der Errichtung wichtiger diözesaner Ämter,
- g) Mitwirkung im Verfahren für die Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe im Rahmen des jeweils geltenden Rechts,
- h) Beratung von Anträgen und Anfragen des Katholikenrats der Diözese,
- i) Beratung von Fragen, die auf überdiözesaner Ebene behandelt werden“ (RuV III.3.3.10.1).

„Die Beschlüsse des Diözesanpastoralrates werden für die einzelnen Diözesen verbindlich, wenn der Bischof dies für sein Bistum verfügt oder ein entsprechendes Gesetz erlässt“ (RuV III.3.3.10.2).

„Für die Aufgaben der kirchlichen Vermögens- und Finanzverwaltung besteht ein Finanzgremium, das unter Berücksichtigung der vom Diözesanpastoralrat beschlossenen pastoralen Grundsätze selbständig entscheidet. Es beschließt den Haushalt und überwacht seine Durchführung“ (RuV III.3.3.10.3).

Sieht man von diesem Finanzgremium ab, das in seiner rechtlichen Gestalt weder mit dem diözesanen *Consilium administrationis* nach can. 1520 CIC/1917 noch mit dem späteren Diözesanvermögensverwaltungsrat gemäß cann. 492–494 CIC/1983 identisch ist,⁵⁵ so lässt sich resümieren:

⁵⁴ RuV III.3.3.9 bestimmt schutzklauselartig: „Soweit diese Rahmenordnung nichts anderes vorsieht, bleibt die Rechtsstellung diözesaner Gremien, die aufgrund Gesamtkirchenrechts und Konkordatsrechts mitverantwortlich tätig sind (z. B. Domkapitel), erhalten, bis ihre Stellung neu geregelt ist.“ Zum Domkapitel vgl. Heribert Schmitz, Domkapitel in Deutschland nach der Vatikanischen Wende. Skizzen – Infos – Stolpersteine, in: Heribert Schmitz, Studien zur kirchlichen Rechtskultur (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 34), Würzburg 2005, 92–140; Witsch, Synodalität (s. Anm. 39) 76–97, 201–204, 345–358.

⁵⁵ Vgl. Althaus, Rezeption (s. Anm. 16) 562–572; Rüdiger Althaus, Diözesanvermögensverwaltungsrat und Diözesankirchensteuerrat. Chancen und Hindernisse für eine intensive Zusammenarbeit, in: Andreas Weiß – Stefan Ihli (Hg.), *Flexibilitas iuris canonici*. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag (Adnotationes in Ius Canonicum 28),

„Die Anordnungen für den Pastoralrat entsprechen größtenteils den Vorgaben der universalkirchenrechtlichen Regelung. Die von der Würzburger Synode geforderte Beratung von Angelegenheiten, die auf überdiözesaner Ebene behandelt werden, ist eine Aufgabe, die über den von MP ES [= Motuproprio *Ecclesiae Sanctae*; P. S.] gesteckten Rahmen hinausgeht. Weitere Regelungen gestalten den vorgegebenen Rahmen aus. [...] Die fakultative Errichtung des Pastoralrates wird von der Würzburger Synode zur verpflichtenden Errichtung ausgedehnt.“⁵⁶

Da die can. 511–514 CIC/1983 *de consilio pastorali* rahmenrechtlichen Charakter haben und die genauere Ausgestaltung dieses Rechtsinstituts bischöflichen Statuten (vgl. can. 513 § 1 CIC/1983) überlassen, verwundert es nicht, dass in den deutschen Diözesen, in denen ein Diözesanpastoralrat existiert, sich nach wie vor „viele Satzungen wörtlich oder zumindest inhaltlich auf die Vorschläge der Würzburger Synode beziehen“⁵⁷ und die Normen jener Satzungen den wenigen Vorgaben des geltenden Universalrechts nur selten entgegenstehen.⁵⁸ In der Praxis erweisen sich die von can. 512 § 2 CIC/1983 verlangte soziale und berufliche Repräsentativität⁵⁹ der Mitglieder des Diözesanpastoralrats sowie dessen Außenwirkung als defizitär.

3.3.4 Katholikenrat der Diözese⁶⁰

Dem von Vat. II, AA 26, aus der Taufe gehobenen, in den einschlägigen Dokumenten der Nachkonzilszeit aber stiefmütterlich behandelten⁶¹ diözesanen

Frankfurt/M. u. a. 2003, 397–420; Günter Etzel, Der Diözesanvermögensverwaltungsrat (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 19), Würzburg 1994; Hallermann, Beratung (s. Anm. 39) 227–246; Heribert Schmitz, Organe diözesaner Finanzverwaltung. Anmerkungen zu offenen-strittigen Fragen, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 163 (1994) 121–145; Witsch, Synodalität (s. Anm. 39) 114–121, 221–223, 395–417.

⁵⁶ Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 84.

⁵⁷ Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 152.

⁵⁸ Vgl. Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 152f.

⁵⁹ Vgl. Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 139f.

⁶⁰ Vgl. Demel, Verantwortung (s. Anm. 12) 178–186; Hallermann, Beratung (s. Anm. 39) 268–274; Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20); Künzel, Pastoralräte (s. Anm. 51). Zu den Vorgängen um den Diözesanrat der Katholiken in der Diözese Regensburg vgl. Sabine Demel, Die bischöfliche Vollmacht und der Diözesanrat. Kirchenrechtliche Hintergrund-erläuterungen zu Vorgängen im Bistum Regensburg, in: Stimmen der Zeit 223 (2005) 665–678; Sabine Demel, Roma locuta, causa infinita est! Rom hat gesprochen und die rechtliche Bewertung der Aufhebung des Diözesanrates von Regensburg ist nach wie vor offen, in: Orientierung 71 (2007) 90–93; Sabine Demel, Die endgültige Entscheidung nicht zu entscheiden. Was die Apostolische Signatur zur Aufhebung des Diözesanrates von Regensburg beschlossen hat, in: Orientierung 72 (2008) 104–108; Demel, Verantwortung (s. Anm. 12) 187–235; Memorandum (s. Anm. 24); Hans Joachim Meyer, Ein traditionsreiches System. Klärungen zum Regensburger Konflikt, in: Herder-Korrespondenz 61 (2007) 189–193.

⁶¹ Vgl. Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 66.

Apostolatsrat wird im Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ unter der Bezeichnung „Katholikenrat der Diözese“ ein klares Profil gegeben. Definiert als der obligatorisch zu errichtende und seitens des Diözesanbischofs anerkannte „Zusammenschluß von Vertretern des Laienapostolats aus den Katholikenräten bzw. sonstigen Gremien der mittleren Ebene und der katholischen Verbände sowie von weiteren Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft“ (RuV III.3.4.2), sind die Zwecke des Katholikenrats der Diözese bzw. des heute häufig so genannten Diözesanrats (der Katholiken) die „Förderung der apostolischen Tätigkeit im Bistum“ (RuV III.3.4.1; vgl. Anordnung RuV III.3.4.9) und die „Koordination der Kräfte des Laienapostolats“ (RuV III.3.4.1; vgl. Anordnung RuV III.3.4.9). Eigens geregelt werden u. a. die Aufgaben (vgl. RuV III.3.4.2), die Leitung (vgl. RuV III.3.4.3), die Sitzungshäufigkeit und die Beschlussfassung (vgl. RuV III.3.4.4), die Sachausschüsse (vgl. RuV III.3.4.5), die Geschäftsführung (vgl. RuV III.3.4.6), die Errichtung (vgl. RuV III.3.4.7) sowie die überdiözesane Zusammenarbeit (vgl. RuV III.3.4.8).

„Die Zusammensetzung des Diözesanrates, die die Würzburger Synode fordert, ist eine andere als die, die aus AA 26 abgeleitet werden kann: Kleriker, Ordensleute und Laien, die enge Verbindung zu Vereinigungen der Diözese haben, sollen am Apostolatsrat nach AA 26 beteiligt sein. Die Forderungen der Würzburger Synode schließen auch Vertreter der Gremien der mittleren Ebene ein. Von der Zusammensetzung her geht die Würzburger Synode über die Forderungen von AA 26 hinaus. Weiterhin ist eine Kompetenzerweiterung gegenüber AA 26 festzustellen. Der Diözesanrat soll nach den Vorstellungen der Würzburger Synode die Beratung des Bischofs übernehmen, die auch von anderen Räten, insbesondere dem Pastoralrat wahrgenommen werden soll. Es handelt sich um ein Konzept eines Diözesanrates, dessen Aufgaben weiter gehen als die, die für den Apostolatsrat in AA 26 vorgesehen waren.“⁶²

Der CIC/1983 enthält keine den diözesanen Apostolatsrat betreffenden Normen. In den Bistümern Deutschlands hat der Katholikenrat der Diözese also partikularrechtliche Grundlagen. „Die jeweilige Satzungsgestaltung ist ausschlaggebend für die Einordnung des einzelnen Diözesanrates in die Rechtsstruktur der Kirche.“⁶³ Tendenziell sollte darauf geachtet werden, dass ein unkoordiniertes Nebeneinander sowie eine reziproke Schwächung von Diözesanbischof und Diözesanrat vermieden werden, zu denen es beispielsweise dann kommt, wenn Stellungnahmen eines Diözesanbischofs zu gesellschaftlichen und seines Diözesanrats zu kirchlichen Fragen ohne wechselseitige Absprachen erfolgen.

Im letzten Punkt von Teil III des Synodenbeschlusses (vgl. RuV III.3.5) wird noch die gewünschte Kooperation der diözesanen Gremien der Mitverantwortung

⁶² Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 83.

⁶³ Künzel, Apostolatsrat (s. Anm. 20) 228.

tung zum Thema gemacht. Angesichts der Vielzahl von Räten auf der Ebene des Bistums wäre zu überlegen, ob und inwiefern deren Zusammenarbeit im Sinne der Effizienzsteigerung nicht auch in eine Zusammenlegung münden könnte.

4. Formen der gemeinsamen Verantwortung von Bischöfen, Priestern und Laien für überdiözesane kirchliche Aufgaben in der Bundesrepublik Deutschland

Der Teil IV des Dokuments vereint vier recht disparate Materien, durch die – nach der pfarrlichen, der mittleren und der diözesanen Ebene, mit denen Teil III sich befasst – nun die überdiözesane Ebene in den Blick gelangt.

4.1 Prämisse

Die Gemeinsame Synode schickt im Teil IV des Synodenbeschlusses „Räte und Verbände“ die nachstehende programmatische Aussage voraus, wobei sie einen (durch die Quelle *Motuproprio Ecclesiae Sanctae* nicht gedeckten; siehe oben) speziellen Aufgabenbereich des Diözesanpastoralrates (vgl. RuV III.3.3.1 i) und RuV III.3.3.10.1 i)) anführt:

„Die Verantwortung von Bischöfen, Priestern und Laien für überdiözesane kirchliche Aufgaben ist unterschiedlich und gemeinsam zugleich. Die diözesanen Pastoralräte beraten deshalb auch Fragen, die auf überdiözesaner Ebene zu behandeln sind, und werden von Bischöfen über Vorgänge auf überdiözesaner Ebene informiert“ (RuV IV.1.).

4.2 Votum an den Papst⁶⁴

Anschließend richtet die Gemeinsame Synode ein weiteres (vgl. RuV III.3.2.3) Votum an den Papst, in dem sie ihn bittet, die bundesdeutschen Diözesen zu ermächtigen, eine gemeinsame Synode in jedem Jahrzehnt zu veranstalten, ein dafür von der Deutschen Bischofskonferenz zu unterbreitendes und sämtliche Prinzipien des Statuts der Würzburger Synode beibehaltendes Statut zu approbieren bzw. in Kraft zu setzen sowie den Diözesanbischöfen in der Bundesrepublik Deutschland beizeiten zu gestatten, die nötigen Vorbereitungen für die nächste gemeinsame Synode zu treffen (vgl. RuV IV.2.).

„Der Hl. Stuhl entsprach diesem Anliegen nicht; der Apostolische Nuntius wies in seinem Schreiben an den Vorsitzenden der DBK vom 18. November 1976 (Prot. N. 2703 [...]) auf das allgemeine Recht bzw. die Entwürfe zum neuen CIC hin und machte

⁶⁴ Vgl. Althaus, Rezeption (s. Anm. 16) 157–165.

deutlich, dass andere Zusammenkünfte weder als ‚Konzil‘ noch als ‚Synode‘ bezeichnet werden dürften; Experimente wie die Würzburger Synode würden als abgeschlossenen betrachtet.“⁶⁵

Zwar verfügte der CIC/1983 dann, dass „ein Plenarkonzil, d. h. ein Konzil für alle Teilkirchen ein und derselben Bischofskonferenz, [...] so oft abgehalten werden [soll], wie es der Bischofskonferenz selbst notwendig oder nützlich scheint und der Apostolische Stuhl die Genehmigung erteilt“ (can. 439 § 1), doch insbesondere die Vorschriften über die Durchführung (vgl. can. 441 CIC/1983), den Teilnehmerkreis und die Stimmrechte (vgl. can. 443 CIC/1983) zeigen im Vergleich mit dem Statut der Gemeinsamen Synode, dass das Plenarkonzil gemäß CIC/1983 restriktiver gefasst ist.⁶⁶

„Nach einer Umfrage unter Diözesanräten und Verbänden beschlossen das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Deutsche Bischofskonferenz 1985, nicht wieder eine Gemeinsame Synode zu veranstalten, sondern deren Ergebnisse auf Diözesansynoden sowie in der Bischofskonferenz und im Zentralkomitee umzusetzen.“⁶⁷

Eine Neuauflage der Gemeinsamen Synode scheint dennoch nicht grundsätzlich ausgeschlossen zu sein.⁶⁸

4.3 Gemeinsame Konferenz

Die Gemeinsame Konferenz⁶⁹ soll, so ordnet es die Gemeinsame Synode an, „kirchliche Aufgaben auf überdiözesaner Ebene in der Bundesrepublik Deutsch-

⁶⁵ Althaus, Synode (s. Anm. 16) 39, Anm. 124.

⁶⁶ Vgl. Althaus, Synode (s. Anm. 16) 39, Anm. 124.

⁶⁷ Sabine Demel u. a., „Lösch den Geist nicht aus“. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg/Br. u. a. 2005, 25.

⁶⁸ Vgl. Karl Lehmann, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: Albert Käuflein – Tobias Licht (Hg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft 1), Karlsruhe 1998, 15–28, hier 27.

⁶⁹ Vgl. Demel, Verantwortung (s. Anm. 12) 137–159; Sabine Demel, Wohin führt der Weg des Zdk?, in: Stimmen der Zeit 227 (2009) 596–608; Thomas Grossmann, Art. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in: Stephan Haering – Heribert Schmitz (Hg.), Lexikon des Kirchenrechts (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg/Br. u. a. 2004, 1019–1021; Heribert Hallermann, Art. Deutsche Bischofskonferenz, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 1, 2000, 408–410; Stefan Kräßig, Der Verband der Diözesen Deutschlands (Reihe Rechtswissenschaft 175), Pfaffenweiler 1995, 43–46; Hans Langendörfer, Neue Zeiten und Situationen. Die Deutsche Bischofskonferenz in der Herausforderung durch aktuelle Entwicklungen, in: Fridolin Keck (Hg.), Glauben gestalten – Glaubensgestalten. Mit Robert Zollitsch auf dem Weg. Zum 70. Geburtstag des Erzbischofs von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Frei-

land, die sich dem Leitungsamte (vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz) und den freien Initiativen (vertreten durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken) gemeinsam stellen“ (RuV IV.3.1), beraten.

Sie trat erstmals am 22. November 1976 in Würzburg zusammen⁷⁰ und verabschiedete die (heute noch unverändert existierende) „Geschäftsordnung für die Gemeinsame Konferenz“⁷¹, in welche die Anordnungen des Synodenbeschlusses „Räte und Verbände“ zu den Aufgaben (vgl. RuV IV.3.2), den Mitgliedern, der Leitung, der Geschäftsführung (vgl. RuV IV.3.3) und den Beiräten (vgl. RuV IV.3.4 und RuV IV.3.5) der Gemeinsamen Konferenz teilweise wortgleich eingegangen sind. Bis zur Gegenwart versammelt sich die aus zehn Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und zehn Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bestehende⁷² Gemeinsame Konferenz in der Regel zweimal pro Jahr⁷³. Bei allem Auf und Ab in den Beziehungen zwischen der Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee war und ist sie ein wichtiges „Instrument der Information und Koordination vieler Initiativen und Aktivitäten im deutschen Katholizismus“⁷⁴.

4.4 Verband der Diözesen Deutschlands

Der durch vertraglichen Zusammenschluss der bundesdeutschen Bistümer am 4. März 1968 gegründete – und noch immer weithin unbekannt – „Verband der Diözesen Deutschlands“ (VDD)⁷⁵, eine Körperschaft des öffentli-

burg/Br. u. a. 2008, 257–266; Hans Maier, Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in: Winfried Aymans u. a. (Hg.), Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht. München, 14.–19. September 1987, St. Ottilien 1989, 831–845; Nees, Synode (s. Anm. 16) 189–191; Walter Rasquin, Die Deutsche Bischofskonferenz. Ihre Geschichte, ihre Grundlage im CIC/1983 und ihre gegenwärtige Struktur, Köln 1989 [Diss. masch.], 249–255; Heribert Schmitz, Art. Bischofskonferenz 2. Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK), in: Haering – Schmitz (Hg.), Lexikon des Kirchenrechts (s. o.) 118–122.

⁷⁰ Vgl. Karl Lehmann, Nachtrag zu Band I der Offiziellen Gesamtausgabe, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg/Br. u. a. 1978, 333f., hier 334.

⁷¹ Vgl. Geschäftsordnung für die Gemeinsame Konferenz (s. <http://www.zdk.de/organisation/gem-konferenz/> [Stand: 31. März 2011]).

⁷² Vgl. Geschäftsordnung (s. Anm. 71) § 3 (1); der Synodenbeschluss spricht von je zwölf Mitgliedern (vgl. RuV IV.3.3).

⁷³ Vgl. Geschäftsordnung (s. Anm. 71) § 5 (2).

⁷⁴ Lehmann, Aufbruch (s. Anm. 68) 25.

⁷⁵ Vgl. Kräsig, Verband (s. Anm. 69); Rasquin, Bischofskonferenz (s. Anm. 69) 227–249; Leopold Turowski, Art. Verband der Diözesen Deutschlands (VDD), in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 3, 2004, 746–749; Hans Wendtner, Der Haushalt des Verbandes der Diözesen Deutschlands, in: Erwin Gatz (Hg.), Geschichte des kirchlichen

chen Rechts, hat den Zweck, die überdiözesanen rechtlichen und wirtschaftlichen Aufgaben wahrzunehmen, welche ihm von der Deutschen Bischofskonferenz übertragen werden. Die Gemeinsame Synode traf die Anordnung (vgl. RuV IV.4.1), dass die Vollversammlung des VDD dessen Satzung und Geschäftsordnung bis Ende 1976 überarbeitet, und äußerte die Empfehlung (vgl. RuV IV.4.2) bzw. die Erwartung, dass bei dieser Revision der Satzung und Geschäftsordnung die im Synodenbeschluss „Räte und Verbände“ enthaltenen Vorschläge (vgl. RuV IV.4.2.1–IV.4.2.8) berücksichtigt werden.

In der am 1. Januar 1977 in Kraft getretenen neugefassten Satzung des VDD vom 1. Dezember 1976 – auch die revidierte Geschäftsordnung des VDD erlangte am 1. Januar 1977 Rechtskraft – aber sind

„die Synodenempfehlungen nur noch rudimentär wiederzufinden [...]. Der Entwurf zur neuen Satzung wurde ausgearbeitet, ohne daß die Sachkommission rechtzeitig und ausreichend informiert, geschweige denn zu Rate gezogen wurde. Nach Ansicht der Synode waren ihre Empfehlungen fast gänzlich dem von der DBK vorrangig verfolgten Ziel der Effizienz geopfert worden. Die Synode wollte dabei vor allem eine stärkere Beteiligung des Laien in den Verbandsgremien durchsetzen. [...] In der konstituierenden Sitzung der auf Initiative der Synode eingerichteten GK [= Gemeinsamen Konferenz; P. S.] am 22.11.1976 in Würzburg und der nächsten Vollversammlung der DBK im Frühjahr 1977 wurde heftige Kritik an dem Verfahren der Satzungsänderung und daran geübt, daß die Empfehlungen der Synode völlig übergangen wurden.“⁷⁶

Die seit dem 1. Juli 2004 in Kraft befindliche neue Satzung des VDD vom 25. November 2003 ist – ebenso wie die mit gleichem Datum verabschiedete novellierte Geschäftsordnung – nicht mehr auf die Vorschläge der Gemeinsamen Synode zurückgekommen.

„Mit dem VDD verfügt die Kirche in Dtl. auf überdiözesaner Ebene über ein bemerkenswert wirksames Instrument, um sich mit ihrem weit in den gesellschaftlichen Raum hinein erstreckenden Engagement in einer zunehmend kommerziell geprägten Welt behaupten zu können. Die im VDD verkörperte Verselbständigung der wirtschaftlichen u. verwaltungsmäßigen Dimension der überdiözesanen Aufgaben hat sich bewährt.“⁷⁷

Dem ist zuzustimmen, auch wenn in den Organen des VDD das laikale Element nach wie vor deutlich unterrepräsentiert ist.

Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche VI. Die Kirchenfinanzen, Freiburg/Br. u. a. 2000, 486–497.

⁷⁶ Kräsig, Verband (s. Anm. 69) 67f.

⁷⁷ Turowski, Verband (s. Anm. 75) 749.

5. Fazit⁷⁸

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat mit ihrem Beschluss „Räte und Verbände“ in einer Zeit des Übergangs, in der auf der Ebene sowohl der Gesamtkirche als auch der Teilkirchen vieles noch im Fluss war, den bestehenden Gestaltungsspielraum genutzt und unter weitgehender Beachtung der Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils sowie des damals geltenden Universalrechts eigene Akzente gesetzt.

Die Rezeptionsgeschichte des Synodenbeschlusses ist weder einheitlich noch eine durchgängige Erfolgsstory: Während etwa die von 1976 bis jetzt gleich gebliebene Geschäftsordnung der Gemeinsamen Konferenz fast vollständig dem Geist und Buchstaben der Würzburger Synode entspricht, wurden beispielsweise die Satzung und die Geschäftsordnung des VDD schon bald nach Beendigung der Gemeinsamen Synode ohne Berücksichtigung der – freilich unverbindlichen – synodalen Empfehlungen neu gefasst.

Der Synodenbeschluss bleibt einerseits ein respektabler Meilenstein in der Geschichte der Räte und Verbände der katholischen Kirche in Deutschland, andererseits ein Stein des Anstoßes wegen der einen oder anderen kirchenrechtlichen Fehlentwicklung (Stichwort: Pfarrgemeinderat). Ist er aber nicht auch ein Gedenkstein dafür, dass die deutschen Diözesen in Sachen Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche bzw. Mitverantwortung der Laien schon einmal weiter waren?

Offizialratsrat Dr. theol. Lic. iur. can. Peter Stockmann
 Bischöfliches Offizialat Eichstätt
 Luitpoldstraße 4
 D-85072 Eichstätt
 Fon: +49 (0)8421 50 211
 Fax: +49 (0)8421 50 629
 eMail: pstockmann(at)bistum-eichstaett(dot)de
 Web: www.bistum-eichstaett.de/offizialat/unser-gericht/personal/dr-peter-stockmann/
 www.peterstockmann.de

⁷⁸ Vgl. Lehmann, Aufbruch (s. Anm. 68); Klaus Nientiedt, Die Crux mit der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes. Die Diskussion über die kirchlichen Räte in der Bundesrepublik, in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 331–336; Bernhard Sutor, Amt und Rat. Wie können synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen?, in: Stimmen der Zeit 218 (2000) 29–38.

Strukturen, die den Heiligen Geist zulassen

40 Jahre Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen
 und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer
 in der Bundesrepublik Deutschland

1. Die Beschäftigung mit kirchlichen Strukturen – die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums als Grundlage des Synodentextes

Vor 40 Jahren nahm die Würzburger Synode ihre Arbeit auf. Ein Ziel dieses großen Unternehmens bestand darin, die Theologie des Zweiten Vatikanums „auf die Situation in Deutschland bezogen umsetzen“¹. Es fällt auf, dass das Nachdenken über die Pastoralstrukturen in Deutschland schon sehr früh in den Vorbereitungen der Synode als zentrales Thema auftauchte.² Diese Schwerpunktsetzung war damals und ist bis heute weder selbstverständlich noch allgemein akzeptiert. Zwar formulierten namhafte Theologen den Strukturwandel als „Aufgabe und Chance“ für die Kirche in Deutschland,³ es gab aber auch Stimmen, welche die Strukturdebatten als geisttötend deklassierten.⁴ Während seines Deutschlandbesuchs vom 22. bis 25. September 2011 wiederholte Papst Benedikt den Vorwurf eines Überhangs an Strukturen gegenüber den Inhalten des christlichen Glaubens in Deutschland vor den Vertretern des „Zentralkomitees der deutschen Katholiken“ in Freiburg/Br. Gemeint war das Gremien- und Rätensystem des deutschen Katholizismus. Strukturen können jedoch helfen, die Grundlagen dafür zu schaffen, dass sich Geistesgaben entfalten können. Nicht mehr, aber auch nicht weniger sollen Strukturüberlegungen in der Kirche fördern helfen.

Die Befürworter der Beschäftigung mit den Pastoralstrukturen konnten und können sich auf die theologischen und ekklesiologischen Vorgaben des Zwei-

¹ Wilhelm Damberg, Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Eine historische Betrachtung, in: PThI 31 (1/2011) 7–23, hier 18.

² Vgl. Philipp Boonen, Einleitung zur Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. ²1976, 679–687, hier 679.

³ So Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Br. u. a. 1973.

⁴ Vgl. bei Hubert Henze, Geisttötende Strukturdebatten in der Synode?, in: Pastoralblatt 26 (4/1974) 106f.

ten Vatikanischen Konzils stützen. Die Kirche ist „Sakrament“, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Zum katholischen Sakramentenverständnis gehört wesentlich, dass sich äußeres Zeichen und innere Wirkung entsprechen, d. h. die Form ist nicht einfach eine austauschbare Äußerlichkeit. Besonders LG 8 bringt diesen sakramentalen Aspekt der Kirche ins Wort:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. 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 nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“

Es wäre zu wenig, die sakramentale Struktur der Kirche nur in den kirchlichen Ämtern und in ihrer rechtlichen Verfasstheit zu denken. Damit bestünde das Zeichenhafte der irdischen kirchlichen Wirklichkeit allein in ihren unveränderlichen Elementen, dem Amt, den Sakramenten und der weltweit einheitlichen Kirchenverfassung. Bereits der Textausschnitt aus LG 8 bringt die grundlegende theologische Hermeneutik zur Sprache, die als der eigentlich neue Ansatz des Zweiten Vatikanums verstanden werden kann: der inkarnatorische Grundansatz, der allem kirchlichen Tun zugrunde liegt. So wie Christus, der Sohn Gottes, seine Gottheit nicht nur in seinem Leib verhüllt, ansonsten aber von der irdischen Wirklichkeit unberührt bleibt (Doketismus!), so kann die Kirche als sakramentale, sichtbare Wirklichkeit ihrem Auftrag nur gerecht werden, wenn sie Christus im Wirken des Heiligen Geistes geschichtlich wirksam werden lässt. Die gesamte Pastoralkonstitution muss unter diesem christologischen Vorzeichen verstanden werden. Es ist dringend notwendig, die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums mit Hilfe der beiden großen Kirchenkonstitutionen gleichzeitig zu entwickeln: *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*.⁵ So wie Gott seine Wahrheit nicht im Sinne einer Instruktionstheorie,

⁵ Vgl. Walter Fürst, Ein epochales Zeichen der Hoffnung. Die innovative Wirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Gestalt und Gestaltung der Pastoral und der (Pastoral-)Theologie, in: Heribert Wahl (Hg.), Den „Sprung nach vorn“ wagen. Pastoraltheologie ‚nach‘ dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 80), Würzburg 2009, 66–84, hier 78–80.

ungeschichtlich und unberührt von der menschlichen Wirklichkeit enthüllt, sondern in „Tat und Wort“ Jesu von Nazareth (DV 2), so verfällt auch die Kirche einer Irrlehre, wenn sie sich allein als Repräsentantin einer ungeschichtlichen und theoretischen Wahrheit verstünde und ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit allein an den ewigen Wahrheiten und ihren scheinbar unveränderlichen kirchlichen Erscheinungsformen festmache.⁶ Wahrheit wird geschichtlich in Tat und Wort, analog zur Inkarnation auch in der kirchlichen Praxis. Das bedeutet aber notwendigerweise, dass die Kirche ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit und ihren Werkzeugcharakter nur entfaltet, wenn sie sich auf die menschliche Wirklichkeit und die Geschichte einlässt und beginnt, ihre Wahrheit, ihre äußeren Formen, ihre Pastoral und Verkündigung von den geschichtlichen Bedingungen her zu denken und zu praktizieren. Das Konzil überwand mit diesem christologischen Ansatz die Trennung zwischen „Pragmatismus und Doktrinalismus“, wie nach dem Konzil Joseph Ratzinger resümierte.⁷ Auf dieser Grundlage erhält die kirchliche „Lebens- und Praxisüberlieferung“ einen unverkennbar „typologisch-symbolischen Charakter“.⁸

In *Gaudium et spes* finden sich zahlreiche Texte, die zu einem solchen Offenbarungs-, Kirchen- und Pastoralverständnis anleiten. Nicht nur der namengebende Beginn der Pastoralkonstitution enthält bereits den inkarnatorischen Ansatz der Pastoral, sondern auch verschiedene Texte, die diesen Ansatz praktisch-theologisch konkretisieren:

„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).

Nicht nur die Gesellschaft lernt von der Kirche, die sich bemüht, eine zeitgemäße Sprache der Verkündigung zu finden, sondern auch die Kirche wächst in der Begegnung und im Dialog mit den Menschen der heutigen Welt (GS 44). In diesem Abschnitt wird ausdrücklich der sakramentale Zeichencharakter der Kirche aufgegriffen, der nur Wirklichkeit werden kann, wenn die Kirche bereit ist, sich den irdischen Bedingungen auszusetzen und von ihnen zu lernen. Erst so kann der Leib Christi in der Erkenntnis wachsen und sich selbst besser als Sakrament verstehen.

⁶ Vgl. Peter Kohlgraf, Glaube im Gespräch. Die Suche nach Identität und Relevanz in der alexandrinischen Vätertheologie – ein Modell für praktisch-theologisches Bemühen heute? (Theologie und Praxis 36), Berlin u. a. 2011, 85.

⁷ Vgl. Fürst, Zeichen (s. Anm. 5) 79.

⁸ Fürst, Zeichen (s. Anm. 5) 80.

Je weniger sich die Kirche kontextuell, inkulturiert oder geschichtlich versteht, desto weniger wird sie ihrem Auftrag gerecht, Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug zu sein.

Zunächst stimmt es, dass *Lumen gentium* die Teilkirche unter dem Blickwinkel der Diözese versteht (LG 23). Allerdings besitzen die Bischöfe ihre apostolische Sukzession, d. h. ihre Verbindung zum Ursprung, nicht vom Petrusamt her. In seiner Teilkirche ist der Bischof „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit“⁹. Damit stärkt das Konzil die Position des einzelnen Bischofs und seiner Teilkirche, und Einheit der Kirche wird nicht als Einheitlichkeit verstanden. Bevor *Lumen gentium* auf die verschiedenen Ämter und Dienste in der Kirche zu sprechen kommt, beschreibt der Text die Kirche als pilgerndes Volk Gottes (LG 9–17). Die einzelnen Glieder der Kirche treten ins Blickfeld. Diese ekklesiologische Grundlegung macht es theologisch notwendig,

„die oben genannten Aussagen über die Kirche [...] auch auf die Ebene der Gemeinden zu beziehen! Denn diese sind eine konkrete Realisationsform christlicher Existenz. Mit den Strukturreformen in vielen deutschen Bistümern geht es also nicht weniger als um dies: Auch die Gemeinschaften der Glaubenden vor Ort sind Repräsentationsraum der ‚mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche‘. Auch sie haben Anteil an der hohen theologischen Dignität der ganzen Kirche, gleich wie viele Menschen es sind, die sich sonntags versammeln, die Eucharistie mitzufeiern.“¹⁰

Johannes Först kann seine Aussage mit Hilfe von LG 26 untermauern:

„Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk.“

Auch wenn das Konzil den pastoralen Schwerpunkt auf die Pfarrei legt,¹¹ begründet es über den Wortlaut einzelner Textbeispiele hinaus die Möglichkeit, andere pastorale Handlungsfelder zu denken, in denen sich die Kirche möglichst nahe an den ihr anvertrauten Menschen betätigt und so zum Sakrament an ihnen wird. Dass die Würzburger Synode in eine Zeit fällt, die nicht nur von kirchlichem Aufbruch und Neuorientierung, sondern auch gesellschaftlich von einem immer stärker werdenden Drang zu demokratischer Mitbestimmung geprägt ist,¹² lassen die Zielrichtung der Strukturüberlegungen schon jetzt erahnen. Die hier dargelegten ekklesiologischen Grundlagen der Kon-

⁹ Knut Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Br. u. a. 2005, 69.

¹⁰ Johannes Först, Gaudet mater ecclesia? Pastoral und ihre Theologie in Zeiten kirchlicher Strukturveränderungen, in: PThI 30 (2/2010) 199–216, hier 207.

¹¹ Vgl. AA 10.

¹² Vgl. Damberg, Historische Betrachtung (s. Anm. 1) 17.

ziltexte zeigen wenigstens ansatzweise, dass die Synodenväter und -mütter nicht einfach dem Zeitgeist nachgehetzt sind, sondern gute Grundlagen dafür aufbieten konnten, „das Konzil ins Bistum“¹³ zu bringen, d. h. die großen ekklesiologischen Linien des Konzils in die deutsche pastorale Wirklichkeit herunterzuführen.

Man kann vielleicht beklagen, dass die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums „primär auf der strukturellen Ebene in Räten und Synoden in Angriff genommen wurde“, während andere Stränge, etwa die Frage nach der „gemeinsamen Christus-Beziehung vor Ort“, nur wenig rezipiert wurden;¹⁴ die Feststellung, dass Institutionen und Strukturen ein Hang zur Erstarrung und Verabsolutierung innewohnt, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen.¹⁵ Wenn es dazu gekommen ist, wird es höchste Zeit, diese Strukturen neu zu überdenken, sie einerseits an ihrem biblischen und theologischen Fundament, andererseits aber auch an ihrer Fähigkeit zu messen, die Kirche als Sakrament des Heils im Heute unserer Welt erfahrbar werden zu lassen. Strukturen können Ausdruck der Sakramentalität der Kirche sein und ihren Auftrag fördern, sie können jedoch auch den kirchlichen Heilsanspruch ad absurdum führen. Die Bemühungen sowohl um evangeliums- als auch um zeitgemäße Strukturen bedingen sich aus oben genannten christologischen Gründen gegenseitig. Erst wenn dies versucht wird, bleibt der Anspruch der Kirche, Sakrament für die Welt zu sein, nicht blanke Theorie. Zeitgeschichtlicher Hintergrund des Synodendokuments war nicht nur die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, sondern auch die Erfahrung, dass „viele Anregungen, Neuansätze und Initiativen in der Kirche scheitern [...], weil sie nicht den erforderlichen strukturellen Rahmen finden“¹⁶.

2. Themen und Aufbau des Synodendokuments¹⁷

Wer sich heute mit dem Synodendokument befasst, stellt erstaunt die schon damals wahrnehmbare Tendenz fest, dass sich neben und ergänzend zur Pfarrei als territoriales pastorales Prinzip längst andere Formen und Kriterien der Pastoral abzeichneten, von denen auch heute wieder zunehmend ge-

¹³ Philipp Boonen, Das Konzil kommt ins Bistum, Aachen 1967.

¹⁴ Alex Lefrank, Kirche im Umbruch. Wohin soll es gehen?, in: Pastoralblatt 63 (9/2011) 259–266, hier 262.

¹⁵ Vgl. Boonen, Einleitung (s. Anm. 2) 680.

¹⁶ Boonen, Einleitung (s. Anm. 2) 679.

¹⁷ Vgl. Beschluß: Pastoralstrukturen, in: Gemeinsame Synode der Bistümer. Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 1) 688–709 [im Folgenden zit. mit Angabe der Gliederungsnummern].

sprochen wird. Die Mobilität der Menschen löst das starre Territorialprinzip auf, wobei gleichzeitig die Pfarrei weiterhin das bestimmende Modell für die Gemeindepastoral bleibt:

„Die Pfarrgemeinde ist die unterste rechtlich selbständige pastorale Einheit innerhalb des Bistums. In ihr soll die Kirche als Einheit des Gottesvolkes in überschaubarem Lebensraum am Ort sichtbar und erfahrbar werden“ (III.1.1).

In der Einleitung (I.), die recht kurz gehalten ist, werden einige ekklesiologische Grunddaten festgelegt, die allerdings bereits einigen Zündstoff in sich tragen. Die Grundfunktionen der Kirche (Martyrie, Liturgie, Diakonie) werden als Grundlage der Strukturüberlegungen herausgestellt. Interessanterweise wird zusätzlich der Einsatz für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit als Hauptaufgabe der Kirche vor Ort genannt, so dass auch die prophetische Dimension als kirchliches Wesensmerkmal festgeschrieben wird, was ansonsten bei einer Reduzierung auf die drei anderen Grundfunktionen zu kurz käme. In Anlehnung an *Lumen gentium* werden die gleiche Würde aller Getauften und ihr gemeinsamer Einsatz für die Kirche und die Welt betont. Die Aufgabe des Amtes besteht darin, das Zusammenwirken aller Dienste und Charismen zu ermöglichen und die Einheit der Kirche darzustellen. Die Synode fordert gleichzeitig lebendige und offene Gemeinden, so dass verschiedenen Versuchungen vorgebeugt wird: einer Klerikalisierung, einer Abschottung nach außen und einer Sehnsucht nach einer reinen Kirche der Engagierten und Entschiedenen.

In einem letzten Abschnitt der Einleitung wird die Kirche inmitten der Gesellschaft verortet, die neben theologischen Kriterien den Maßstab für die Pastoralstrukturen vorgibt.

Es folgt ein „Allgemeiner Teil“ (II.), in dem verdeutlicht wird, worüber im „Besonderen Teil“ (III.) detailliert gesprochen werden soll. Drei Ebenen pastoralen Handelns werden erörtert: die Pfarrei, das Dekanat/die Region und die Diözese. Als Ergänzung der territorialen Strukturen geraten zusätzlich nicht-territoriale Gemeinden, Gruppen und Verbände in den Blick. Unter jeder pastoralen Ebene werden drei notwendige Funktionen angesprochen: die Leitung, die Mitverantwortung und die Verwaltung. Dabei fällt besonders auf, dass am Leitungsamt des Bischofs nicht allein die Kleriker Anteil haben, sondern alle Gläubigen. Die Mitverantwortung wird insbesondere von den verschiedenen Räten getragen, während der Bereich der Verwaltung besonders kleingehalten werden soll. Damit das Ganze funktionieren kann, sind alle Beteiligten zur Zusammenarbeit, Arbeitsteilung und Spezialisierung angehalten.

Der „Besondere Teil“ (III.) konkretisiert den Allgemeinen Teil. Jede pastorale Ebene wird unter den Gesichtspunkten „Aufgaben“, „Leitung“ und „Verwaltung“ beschrieben. Auch die Bischofskonferenz wird abschließend aufgefördert,

nicht nur in einzelnen Fragen, sondern generell als miteinander kooperierende Partner aufzutreten und so Pastoral zu gestalten (III.3.2).

Als Anlagen sind dem Text eine „Rahmenordnung“ und verschiedene Musterstatuten beigegeben, die helfen sollen, die Vorgaben der Synode konkret umsetzen zu können.¹⁸

3. Wahrnehmungen zu einzelnen Themen

3.1 Pfarrgemeinde als lebendiges Netzwerk territorialer und personaler Angebote

Wie bereits erwähnt, hält die Synode am Territorialprinzip kirchlichen Lebens fest, so dass die Überlegungen mit der Pfarrgemeinde und ihren möglichen Strukturen beginnen. Der Pfarrer nimmt die Leitung wahr, kann sie aber nur sinnvoll ausüben, wenn er alle Möglichkeiten der Kooperation mit seinem Pastoralteam und dem Pfarrgemeinderat ausschöpft, die ebenfalls am Leitungsamt teilhaben. Das Synodendokument erkennt in der Eigenart der Pfarrgemeinde jedoch auch eine Problematik, auf die etwa Andreas Wollbold aufmerksam macht. Durch die Pfarrestruktur konnte die Kirche zur Volkskirche werden, die sie lange Zeit gewesen ist. Automatisch fanden Menschen in den Sakramenten den Weg zu ihr, sie wurde (und wird) von vielen als eine Heimat empfunden. Kirchen und Pfarreien haben die Kultur auch der Orte geprägt. Wollbold bezeichnet die Pfarreien als das „Elefantengedächtnis der Kirche“, in ihnen ist Seelsorgegeschichte gegenwärtig. Damit verbunden ist jedoch eine möglicherweise institutionell verankerte Unbeweglichkeit. In Bräuchen und Institutionen vor Ort haben religiöse Verhältnisse einer früheren Zeit Fleisch angenommen und leben oft weiter, auch wenn sich die religiöse Orientierung der Menschen bereits verändert hat.¹⁹ Pfarreien sind selten wirklich auf der Höhe der Zeit, wenn nicht Wege gesucht werden, das starre Territorialprinzip zu ergänzen oder zu dynamisieren. Wollbold nennt mit dem „Entscheidungsmangel“ oder „Freiwilligkeitsdefizit“ ein weiteres Merkmal des Pfarrprinzips, das eine lebendige Pastoral erschweren kann. Menschen haben sich in der Regel ihre Pfarrei mit den entsprechenden festen Traditionen nicht ausgesucht.²⁰ Auf beide Eigenarten der Pfarrei geht nun das Synodendokument ein.

¹⁸ Vgl. Anhang zum Beschluß: Pastoralstrukturen, in: Gemeinsame Synode der Bistümer. Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 1) 710–726.

¹⁹ Vgl. Andreas Wollbold, Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004, 29f.

²⁰ Vgl. Wollbold, Handbuch (s. Anm. 19) 28.

So wichtig die Pfarrstruktur ist, so notwendig ist es, sie wiederum auf unterschiedlichste Weise zu untergliedern (III.1.). Dabei können sowohl einzelne Pfarrbezirke oder Wohnviertel in den Blick kommen als auch einzelne Gruppen, Projekte und viele andere Angebote, die Menschen in ihren Lebensbereichen ansprechen und zur Mitarbeit motivieren. Dabei sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt. Die Vernetzung dieser unterschiedlichen Aktivitäten und Angebote ist die pastorale Kunst, die der Pfarrer mit allen anderen, die Leitung und Mitverantwortung übernommen haben, leisten muss. Leitung muss in diesem Verständnis größtmögliche Vielfalt vernetzen und Menschen ermutigen, ihre eigenen Fähigkeiten einzubringen. Von Kontrolle durch die Leitung oder Delegation durch den leitenden Pfarrer ist nirgends die Rede. Menschen nehmen ihre Aufgabe kraft ihrer Teilhabe am Volk Gottes wahr, nicht durch Zulassung von oben. Die Pfarrgemeinde als Kirche vor Ort erstarrt dann nicht, wenn sie die räumliche und personelle Struktur bietet, dass jeder, der möchte, seinen eigenen Beitrag zum Gelingen des Ganzen einbringen kann. Von den Gläubigen erfordert dieses Konzept höchste kommunikative und pastorale Fähigkeiten. Es wird ihnen zugetraut, in ständigem Austausch mit anderen zu bleiben, pastorale Notwendigkeiten in ihrem Bezirk wahrzunehmen und eigenständig ihrer christlichen Aufgabe des Glaubenszeugnisses nachzukommen. Nachbarschaftskreise, caritative Aufmerksamkeit, Ökumene, Familien-, Jugend- und Kinderpastoral sind nur einige Beispiele, die das Dokument als Felder nennt, für die alle gemeinsame Verantwortung tragen. Je menschen- und ortsnäher theologische und pastorale Bemühungen ansetzen, desto besser kann die Pfarrgemeinde ihrem Auftrag gerecht werden. Von ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern erwartet dieses Pastoralkonzept größte Offenheit für Neues und Neue.

Die einzelnen Pfarrgemeinden vernetzen sich wiederum in Pfarrverbänden, so dass territorial im besten Falle eine größtmögliche Vielfalt entsteht und Menschen über die eigene Pfarrgemeinde hinaus erreicht werden können.

3.2 Die mittlere Ebene (Dekanat/Region) als eigene pastorale Größe

Die mittlere Ebene (III.2.) soll die Rolle der Vermittlung zwischen der Pfarrei und dem Bistum einnehmen, wobei auch hier keine starre, sondern eine der jeweiligen Situation angemessene Ordnung herrschen soll. Insbesondere ein personales Angebot oder spezialisierte Weiterbildungsangebote sollen von dieser Ebene aus angeboten werden, die ergänzen, was in der unteren Ebene nicht aus eigener Kraft geleistet werden kann. Das Dekanat bietet den Priestern und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Möglichkeit zu Begegnung und Austausch. Die Leitung des Dekanats liegt entsprechend zur

Gemeindeleitung in den Händen des Dechanten im Zusammenwirken mit dem Dekanatspastoralrat.

Zusammenfassend lässt sich die Aufgabe des Dekanats oder der Region als subsidiär beschreiben. Die mittlere Ebene soll dort helfen, wo von unten Hilfe erforderlich zu sein scheint.

3.3 Das Bistum

Für die obere pastorale Ebene (III.3.), die konkreten Bistümer, stehen pastorale Erwägungen im Vordergrund, weniger historische, wirtschaftliche oder bestimmte zahlenmäßige Überlegungen. Die Bistumsgröße oder die -grenzen bestimmen sich sinnvoll nach der Frage, wie am besten die Pastoral vor Ort unterstützt werden kann. Auch wenn die Kirche in ihren Teilkirchen bischöflich verfasst ist, beschreibt die Synode den Dienst des Bistums oder des Bischofs ebenfalls als subsidiären Dienst gegenüber den Gemeinden vor Ort. Auch der Bischof nimmt Leitung wahr nur in Zusammenarbeit mit den anderen pastoralen Mitarbeiterinnen, Mitarbeitern und Gremien. Ausdrücklich verweist der Text auf die Einbindung des Bischofsamtes in das gesamte Volk Gottes, so dass der Bischof weniger durch seine amtstheologische Abgrenzung, als durch seine gemeinsamen Wurzeln mit den Gläubigen seines Bistums definiert wird.

Das Bistum gibt längerfristige Planungen und Ziele vor, koordiniert die Arbeit, die geleistet werden muss, damit die Kirche ihre Grundfunktionen leben und bezeugen kann. Über das Bistum bzw. den Bischof erfolgt die Vernetzung in die Weltkirche und ihre Aufgaben hinein.

3.4 Konsequentes Denken und Planen von unten nach oben

Selbst wenn die Bistümer die Zielplanungen vorgeben, entstehen diese nicht in erster Linie aufgrund unveränderlicher theologischer Prinzipien. Das Räte-system soll garantieren, dass die pastoralen Strukturplanungen in erster Linie an den pastoralen Wirklichkeiten auf den unteren Ebenen orientiert sind. Das bedeutet aber auch, dass Pastoralpläne immer vorläufig sind und wohl damit gerechnet werden muss, dass sie schnell aufgrund sich verändernder Bedingungen angepasst werden können. Das kann nur einigermaßen schnell und überzeugend geleistet werden, wenn das Bistum zwar Ziele und gewisse Richtungen vorgibt, die eigentlichen Planungen aber möglichst in den unteren Ebenen geleistet werden. Das gesamte Dokument ist darauf angelegt, die Strukturen von unten nach oben zu denken und zu gestalten. Damit greift es sehr konsequent die oben genannten ekklesiologischen Gedanken des Konzils auf und wendet sie auf die Situation vor Ort an. Je kontextueller die Kirche

ihr Leben gestaltet, desto deutlicher kann sie Sakrament, Zeichen und Werkzeug für die Welt sein.

Auch die Gemeindeleitung oder das Bischofsamt werden in diesem Sinne eingeordnet. Leitung besteht nicht im „Zulassen“ oder Delegieren, sondern ist im Subsidiaritätsprinzip verankert. Leitung der Gemeinde kann nur kooperativ und kommunikativ geleistet werden. Damit beschreibt die Synode einen Weg, der radikal von der Würde des Gottesvolkes und vom Dienstcharakter des kirchlichen Amtes ausgeht. Ob dies dem Anliegen von *Lumen gentium* und dem Charakter des Bischofsamtes als eigenständigem Sakrament genügt, müssten systematische Theologen entscheiden. Hier scheint das kirchliche Amt wenig theologisch oder christologisch fundiert. Zumindest wird hier ein Konfliktfeld eröffnet, das heute an Aktualität gewinnt. Das gilt auch für die Frage nach der Gemeindeleitung, die im Synodendokument dem Priester aufgrund seiner Weihe zugesprochen wird, ansonsten aber nicht sakramententheologisch entfaltet wird. Dabei kann der Text auf andere Synodendokumente verweisen, die sich ausdrücklich dieser Themen angenommen haben.

Wenn Wilhelm Damberg in seiner historischen Betrachtung der Würzburger Synode nach den Grundlagen und Wirkungen des Nachdenkens über die Pastoralstrukturen fragt, ob die Synode nicht die Prozesse der Zentralisierung fortgesetzt habe,²¹ kann man diese Frage nur verneinend beantworten.

3.5 Festschreibung der Volkskirche?

Liest man nach 40 Jahren den Synodentext, sticht der Optimismus ins Auge, mit dem der Beschluss „Pastoralstrukturen“ das Bild lebendiger und in Netzwerken organisierter Gemeinden zeichnet. Ein wenig wehmütig geworden fragt man sich, warum dies heute auf breiter Ebene kaum den Realitäten entspricht. Liegt es nur daran, dass sich die Kirche in den neuen Pastoralplanungen nicht diesem subsidiären Ansatz angeschlossen hat und die Menschen und Gemeinden wieder in von oben festgelegte Korsette zwingt? Liegt es daran, dass die Priester als Gemeindeleiter kaum bereit oder in der Lage sind, eine derartige pastorale Vielfalt positiv zu bejahen und ihr Leitungsamt wirklich radikal subsidiär zu begreifen? Liegt es daran, dass sich andere Stränge der konziliaren Theologie eher durchgesetzt haben, die den Bischof und den Priester weniger ins Volk Gottes eingliedern als ihn diesem gegenüberstellen? So jedenfalls zieht Gisbert Greshake in der Rückschau auf das sog. Priesterjahr, das Papst Benedikt XVI. im Jahr 2009 ausgerufen hatte, Bilanz.²²

²¹ Vgl. Damberg, Historische Betrachtung (s. Anm. 1) 22.

²² Vgl. Gisbert Greshake, Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr, in: Herder Korrespondenz 64 (7/2010) 375–377.

Oder kann man dem Beschluss nicht vorwerfen, dass er die Augen verschlossen hat gegenüber einem sich auch damals schon anbahnenden Zusammenbrechen der volkskirchlichen Strukturen? Kaum in den Blick des Beschlusses geraten diejenigen Gemeindemitglieder, die am Rande stehen, die sich dem Ideal einer lebendigen und dynamischen Gemeinde nicht anschließen wollen. Glaubensverkündigung, also der gesamte Bereich der Martyria, bleibt zunächst gemeindeintern:

„Glaubenszeugnis ist Aufgabe aller Gläubigen. Es kann in vielfältiger Weise geschehen: in Glaubensgesprächen, in der gemeinsamen Bemühung um die Hinführung zu den Sakramenten, besonders im Zusammenwirken von Eltern, Priestern und Erziehern. Die Glaubensverkündigung geschieht vor allem in der gottesdienstlichen Predigt, in Predigtgesprächen und in der Gemeindekatechese“ (III.1.1.1).

Die Hauptaufgabe der Pfarrgemeinde besteht in der Sammlung; von missionarischer Sendung, der die Strukturen ebenfalls zu dienen haben, ist nicht die Rede. Den eingangs formulierten Anspruch, offene Gemeinden zu schaffen, führt der Beschluss m. E. nicht konsequent weiter. Aus heutiger Sicht ist dies mehr als ein kleiner Schönheitsfehler. Den Berührungspunkt zwischen Gemeinde und denen, die (noch) nicht kommen, besteht in den einzelnen engagierten Christen, die vor Ort leben und ihren Glauben bezeugen. Damit soll die „verlorene Beziehung von Lebenskreis und Glaubensgemeinschaft“ wieder hergestellt werden (III.1.). Sicher bleibt der einzelne überzeugende Christ weiterhin die beste Einladung, die Kirche und Christus kennenzulernen, aber in den Strukturüberlegungen selbst bleibt der Text zu sehr im Binnenkirchlichen verhaftet. Einen wirklichen Ort in der Gemeinde hat nur der Engagierte, der sich aktiv in die Kommunikationsprozesse der Gemeinde eingibt. Nach 40 Jahren Bemühen um lebendige Gemeinden darf man zumindest innehalten und fragen, ob dies nicht viele Menschen von vornherein ausschließt und andere überfordert.

Maria Widl ermutigte vor wenigen Jahren zur „realistischen Seelsorge“²³. Sie macht Mut zu dem oft mühsamen Weg. Keinesfalls sieht sie die oft ernüchternden Erfahrungen im Alltag der Ortsgemeinde als Grund, die Brocken hinzuschmeißen. Andererseits warnt sie vor zu euphorischen Gemeindekonzepten. Kann man realistisch erwarten, dass alle Mitglieder einer Pfarrei zur Koinonia zusammenwachsen? Oder lassen wir nur die gelten, die sich in solche Erfahrungen christlicher Gemeinde eingeben? Es zeigt sich an manchen großen Konzepten, dass sie bei aller theologischen Richtigkeit unrealistisch bleiben.

Ein eigenes Thema, dem sich die Synode noch nicht stellen konnte, wäre die Frage, wie die Pastoralstrukturen in den riesigen säkularisierten Gebieten,

²³ Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz u. a. 1997.

etwa in Ostdeutschland nach der „Wende“, aussehen müssten. Kann man dort noch von solchen Netzwerken pastoralen Lebens ausgehen oder müssten dort nicht ganz andere Modelle gelebt werden, die notwendigerweise wieder zentrale Oasen schaffen – oder wie die Angebote und Formen auch immer heißen mögen?

4. Vorläufiges Resümee

Trotz der genannten Schwäche, die sich heute abzeichnet, gibt der Beschluss einige Richtungen vor, die bedenkenswert bleiben. Die Synode hält kirchliche Strukturfragen nicht für überflüssige Spielereien oder geisttötende Aktivitäten. Ganz im Gegenteil sind Strukturen immer wieder zu überprüfen und anzupassen, weil sich die gesellschaftlichen Bedingungen immer rasanter verändern. Für den einzelnen Seelsorger, der in den Gemeinden diese Gesprächsprozesse anleitet, wird das Leben dadurch nicht ruhiger. Dabei geht es aber nicht nur um die großen Linien. Strukturen sind auch besonders immer wieder in den kleineren Einheiten wie Wohnbezirk oder auch in den einzelnen Gruppen auf ihre pastorale Fruchtbarkeit hin zu untersuchen. Setzen die Diözesen nur auf die großen Pastoralstrukturen und deren Veränderung, hinken die einzelnen Gemeinden den Entwicklungen zwangsläufig hinterher und empfinden vieles als übergestülpt.

Auch macht die Synode deutlich, dass kooperative und kommunikative Leitung nicht aufgrund des Priestermangels notwendiges Übel ist, sondern zum Wesen der Kirche und ihrer Pastoral gehört. Eine Praxis, die den Einzelnen als Glied des Volkes Gottes ernst nimmt, macht die Kirche als Heilssakrament erfahrbar, nicht ein sakramentales Konzept, das nicht gelebt wird oder vielleicht auch nur noch eine überzeugte Kerngemeinde im Sonntagsgottesdienst erreicht. Schließlich eröffnet das Dokument eine Wertschätzung gegenüber der vielfältigen Aktivität der sich ehrenamtlich Engagierenden, die alle für die Kirche und die Gesellschaft lebensnotwendig sind. Damit ist einer Verengung auf liturgische oder katechetische Fragen vorgebeugt.

Als wichtiges Prinzip der Pfarrarbeit gilt die Aufwertung kleiner Einheiten vor den großen. Überschaubarkeit, Flexibilität, personale Präsenz (nicht nur der Kleriker) sind Kriterien für eine Pastoral, die den Menschen gerecht wird.

Für die diözesanen Ebenen bis hin zum Bischof stellt der Text die Frage, wie sie alle als Hilfen für die Sorgen vor Ort erfahren werden können und nicht als (vielleicht manchmal auch nötige) Kontrollinstanz oder gar als Bedrohung.

5. Und heute? – „Mehr als Strukturen“

Im Jahr 2007 haben die deutschen Bischöfe die Ergebnisse der Strukturplanungen der deutschen Diözesen unter dem Titel „Mehr als Strukturen ...“ veröffentlicht.²⁴ Die Bistümer offenbaren ihre Motivlage zur Veränderung, die nicht nur in den sich verändernden gesellschaftlichen Grundbedingungen besteht, sondern oft erst durch die finanzielle Situation und den Priestermangel ausgelöst worden ist. So richtig und überzeugend dann manche theoretische Formulierung klingt, kann man ahnen, dass sich die Bistümer nicht aus echter Überzeugung bestimmten neuen Formen pfarrlichen Lebens und ehrenamtlichen Engagements geöffnet haben. Dann wird aus Notwendigkeit das klassische Territorialprinzip aufgebrochen und anderen seelsorglichen Formen geöffnet, aber kaum mit innerer Begeisterung. Zwar formulieren einzelne Bistümer ganz im Sinne der Synode, dass es nicht um ein übergestülptes Konzept gehen soll, sondern die Notwendigkeiten und die vorhandenen Charismen vor Ort über die Strukturen entscheiden sollen,²⁵ sie greifen Begriffe oder Gedanken des Synodenbeschlusses auf,²⁶ betonen aber gleichzeitig klare Leitungskompetenzen. Die Machtbefugnisse des leitenden Pfarrers werden gestärkt, das Leitungsamt zentralisiert. Immer wieder wird die Leitung durch den Pfarrer betont, der einzelne Aufgaben abgibt oder delegiert. Damit kommt ein anderer Zungenschlag als im Synodenbeschluss ins Spiel. Die Tätigkeit des Pfarrgemeinderates erschöpft sich in der beratenden Tätigkeit, er hat nicht teil am Leitungsamt, wie es noch die Synode, wenn auch kirchenrechtlich nicht scharf gefasst, fordert. Strukturveränderungen werden trotz theoretisch guten Willens wohl von den meisten Gläubigen nicht als ihr Werk empfunden und angenommen.

Während die Synode von unten nach oben denkt und plant und wenigstens theoretisch die kleineren Einheiten in den Blick nimmt, werden in den neueren Planungen große Einheiten geschaffen, mit deren Hilfe man den neuen Anforderungen gerecht werden will. Ausgangspunkt ist das vom Bistum vorgegebene Modell. Gerade durch die Schaffung großer Einheiten wollen die Bistümer den immer mobiler werdenden und ihr religiöses Leben flexibler ge-

²⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen ...“. Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick. 12. April 2007 (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

²⁵ So etwa das Erzbistum Köln, vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 216 (s. Anm. 24) 64.

²⁶ So etwa die kooperative Pastoral, die Mitverantwortung aller, vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 216 (s. Anm. 24) 64.

staltenden Menschen nachgehen.²⁷ Wie es ein Pfarrer schaffen soll, in immer unübersichtlicher werdenden Großpfarreien oder Pfarrverbänden Motor ehrenamtlicher Tätigkeit zu sein und die vielen Aktivitäten zu vernetzen, bleibt eine ungelöste Frage. Das Ehrenamt bekommt große Bedeutung zugesprochen, soll jedoch vom Pfarrer angeleitet werden und auf ihn vor allem bezogen sein – darin liegt wohl eine kaum zu bewältigende Schwierigkeit. Die personale Berührbarkeit nimmt jedenfalls der eigenen Erfahrung nach im Bewusstsein vieler Gemeindemitglieder spürbar ab.

Das wiederum hat Auswirkungen auf das ehrenamtliche Engagement, das immer auch von Wahrnehmung und Wertschätzung lebt. Letztlich hat eine Vergrößerung und Vereinheitlichung der Strukturen vor Ort zwangsläufig zur Folge, dass kulturelle, historische oder lebensweltliche Eigenarten ebenfalls vereinheitlicht und in das große Ganze eingefügt werden sollen. Das Dekanat verliert aufgrund immer größerer Einheiten seine pastorale Bedeutung. Mancher Seelsorgebereich hat heute schon die Größe des ehemaligen Dekanats oder der Region.

Immerhin hatte die Würzburger Synode versucht, das inkarnatorische Prinzip des Zweiten Vatikanums in die Pastoralstrukturen zu übersetzen. In den heutigen Bemühungen tritt dieses Bemühen zurück, auch wenn die gleichen Begriffe gebraucht werden. Es wird vom Bistum und seinen ekklesiologischen Vorgaben her gedacht und gehandelt. Dabei versteht sich der einzelne Ortsordinarius nicht subsidiär. Auch wenn die Synode davon ausging, dass das Bistum die großen Linien vorgeben würde, geht sie doch von größerer Eigenverantwortung der unteren Ebenen aus. Hier haben sich die ekklesiologischen Linien deutlich verschoben.

Theoretisch haben die Verantwortlichen das Ende der Volkskirche erkannt.²⁸ Werden kleine Pfarreien zu einer großen – mit denselben Strukturen, die nur übertragen werden –, kann der Verdacht aufkommen, dass es im Letzten doch um die Aufrechterhaltung volkskirchlich gewachsener Traditionen und Denkweisen geht. Einer Überprüfung wäre die sakramententheologische Praxis wert, die vielerorts noch so läuft wie in volkskirchlichen Zeiten. Es ist richtig, dass die Bischöfe besonders den missionarischen Charakter der Gemeinden hervorheben, dem die Strukturen zu dienen haben. Auch hier bleiben mehr Fragen nach der missionarischen Strahlkraft der Kirche und ihrer Pastoral als wirkliche Antworten. Vielleicht ist es schwierig, im laufenden Prozess der Veränderungen schon objektive Ergebnisse vorweisen zu können.

²⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 216 (s. Anm. 24) 133.

²⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 216 (s. Anm. 24) 88.

Das entscheidende Kriterium für angemessene kirchliche Strukturen bleibt, ob sie eine Vielfalt der Charismen nicht dulden, sondern ermöglichen, also nicht geisttötend sind, sondern das Wirken des Geistes bejahen und fördern.

Priv.-Doz. Dr. Peter Kohlgraf, Pfarrer
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Seminar für Pastoraltheologie
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0)251 83-22635
Fax: +49 (0)251 83-30037
eMail: Peter_Kohlgraf(at)web(dot)de

Missionarischer Dienst – damals „an der Welt“, heute in Deutschland?

Der Missionsbeschluss mit seinen Anregungen und Grenzen

1. Große Zustimmung – wenig (Breiten-)Wirkung

„Missionarisch Kirche sein“¹ ist zurzeit ein wichtiges Leitwort der katholischen Kirche in Deutschland; bisweilen erscheint es freilich zum Slogan mutiert, der für alles und jedes verwendet wird, weil er sich – zumindest in Kirchenkreisen – hoher Akzeptanz erfreut. So könnte man erwarten, dass in diesem Zusammenhang auch auf den Synodenbeschluss „Missionarischer Dienst an der Welt“ Bezug genommen wird, denn immerhin nennt Manfred Plate diesen Beschluss „ohne Zweifel einen der besten Beschlüsse der Synode“², und Marianne Dirks war der Ansicht,

„dieses Dokument sei eines der wenigen der Synode, die wesentliche Aspekte des Konzils weiterentwickelt haben – hier die Aspekte des Wandels zu partnerschaftlichen Strukturen und des Dialogs mit den Kirchen der Dritten Welt“³.

Doch obwohl der Text mit der höchsten Zustimmung aller Synodenbeschlüsse (242 Stimmen bei nur einer Gegenstimme) angenommen wurde,⁴ wird er in der Folgezeit kaum zitiert.⁵ Allenfalls einigen Missionsfachleuten scheint er noch erwähnenswert. So ist auch dieser Beschluss trotz großer Zustimmung ein Beleg dafür, dass „die Bereitschaft, die Impulse des Konzils und der Synode aufzunehmen, weiterzuentwickeln und zu vertiefen, sehr schnell abgenommen [hat]“,⁶ obwohl, wie Karl Lehmann sagt, die Synodentexte – wie die

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

² Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode – Bericht und Deutung, Freiburg/Br. ²1975, 43.

³ Giancarlo Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (TTS 24), Mainz 1984, 177, Anm. 31.

⁴ Vgl. Ludwig Wiedenmann, Missionarischer Dienst an der Welt – Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 807–819, hier 815.

⁵ Insbes.: Papst Johannes Paul II., Redemptoris missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7.12.1990 (VApS 100), Bonn 1991.

⁶ Wolfgang Seidl, Die Deutsche Synode – vergangen und vergessen?, in: StZ 229 (2011) 13–29, hier 14. Ähnlich: Hermann Wieh, Das Gemeindeverständnis des Konzils und der

Beschlüsse des Konzils – immer noch das Potential haben, „Wegweiser für die Zukunft“ zu sein.⁷

Zwar gibt es für die weltkirchliche Mission inzwischen neuere kirchenamtliche Bezugstexte.⁸ Auch hat sich bezogen auf das weltkirchliche Bewusstsein in Theologie und (gemeindlicher) Praxis hierzulande einiges zum Positiven entwickelt (s. u.). Doch das Anliegen von „weltweiter Mission“ stößt vielfach nach wie vor auf Unverständnis und Ablehnung. Nicht umsonst müssen sich auch neuere Dokumente – wie seinerzeit der Synodenbeschluss – darum bemühen, das Negativ-Image von „Mission“ aufzubrechen.⁹ Nach wie vor wird das weltkirchlich missionarische Anliegen in den Gemeinden „nur“ von einzelnen (vielfach inzwischen in die Jahre gekommenen) Gemeindegliedern (zumeist aufgrund persönlicher Kontakte) engagiert vertreten, während es als Grunddimension christlichen Handelns für die Gesamtgemeinde und erst recht in den fusionierten Großstrukturen kaum Beachtung findet, wie die Online-Befragung zum Projekt „Zur Zukunft der weltkirchlichen Arbeit in Deutschland“ gezeigt hat.¹⁰ Dabei wird das missionarische Handeln der deutschen Ortskirche derzeit nicht zuletzt durch die pfarrlichen Umstrukturierungsprozesse blockiert. Diese wären zwar theoretisch eine ideale Ausgangslage für weltkirchliches Lernen. Praktisch aber sind die Ressourcen vielerorts durch Erhaltungsstrategien weitgehend gebunden, und es besteht wenig Spielraum für innovative Impulse.

Synode, in: Hubert Frankemölle (Hg.), Kirche von unten: alternative Gemeinden. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen, München – Mainz 1981, 62–77, hier 69; Wolfgang Weiss, Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang?, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 26 (2007) 93–106.

⁷ Vgl. Karl Kardinal Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung. Zweites Vatikanisches Konzil und Gemeinsame Synode als Wegweiser für die Zukunft, in: Christian Schaller – Michael Schulz – Rudolf Voderholzer (Hg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Festschrift für Gerhard Ludwig Müller, Freiburg/Br. u. a. 2008, 609–627.

⁸ Auch der LThK-Artikel zu „Mission – VI. Praktisch-theologisch“ verweist nicht auf den Synodentext. Zwar benennt der Autor für „entsprechende kirchl. Orientierungshilfen u. Anregungen für zeitgemäße M.Initiativen“ neben *Ad gentes* weitere römische Dokumente, nicht aber den Synodenbeschluss (Eugen Nunnenmacher, Art. Mission. VI. Praktisch-theologisch, in: LThK Bd. 7, ³1998, 295f., hier 296).

⁹ „Allen Völkern sein Heil“ geht dabei sehr viel ausführlicher als der Synodenbeschluss auf die „Lehren der Geschichte“ ein: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 20–32.

¹⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Weltkirchliche Arbeit heute für morgen. Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen (Arbeitshilfen 235), Bonn 2009.

2. Mission und/oder Entwicklungsarbeit

Doch nicht nur lokal, auch global hat sich die Lage seit Konzil und Synode „grundlegend verändert“:

„Neue Herausforderungen kennzeichnen unsere Situation: nicht zuletzt das Aufkommen pluralistischer Religionstheorien und das Entstehen einer Vielzahl von Organisationen und Initiativen, die sich für weltweite Solidarität im Kampf für Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung einsetzen.“¹¹

Bezogen auf den Synodenbeschluss erweist sich besonders unter dieser Rücksicht als Problem, dass die Synode zwar ein ganzheitliches Verständnis von Mission vertritt (s. u.), trotzdem aber die Themen „Mission“ und „Entwicklung und Frieden“ getrennt behandelt. Heute wird – wohl auch aus strategischen Gründen – beides unter dem Stichwort „weltkirchliche Verantwortung“ zusammengefasst, denn „eigenständige Entwicklung in den Partnerländern“ (56,5 %) und „weltweite Solidarität“ (52,1 %) finden weit mehr Zustimmung als das Stärken missionarischen Wirkens weltweit (11,3 %) und der „Aufbau pastoraler Strukturen in den jungen Ortskirchen“.¹²

Gegen die „große Missionsmüdigkeit in unserer Ortskirche“, die nicht zuletzt auf „die trotz aller religiösen Aufbrüche sich in der Gesellschaft vertiefende Säkularisierung, die zunehmende religiöse Individualisierung und ein verbreitetes relativistisches Wahrheitsverständnis“ zurückgeführt wird,¹³ verweisen die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben „Allen Völkern sein Heil“ zu Recht auf die vom Evangelium geforderte und geförderte Freiheit und rufen zur ökumenischen Zusammenarbeit auf.¹⁴ Doch ist auch das gegenüber dem Synodenbeschluss nicht neu. Damals wie heute wird es für die Glaubwürdigkeit dieser Argumentation darauf ankommen, dass dies in der Praxis der Kirche hierzulande (so z. B. durch den jüngst initiierten Dialogprozess) überzeugend realisiert wird. Das heißt: Akzeptanz und Unterstützung von „Missionarisch Kirche sein“ im umfassenden Sinn (global wie lokal) entscheiden sich letztlich an der Praxis der Kirche vor Ort.

¹¹ So Kardinal Lehmann im Vorwort zu: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000, 5.

¹² Klaus Kießling, Zentrale Ergebnisse der Online-Befragung in Gemeinden deutscher Diözesen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Weltkirchliche Arbeit (s. Anm. 10) 11–83, hier 30.

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Allen Völkern sein Heil (s. Anm. 9) 5f. (Geleitwort von Kardinal Lehmann); vgl. auch 13–19.

¹⁴ Vgl. z. B.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Allen Völkern sein Heil (s. Anm. 9) 8f., 37–44.

3. Nach wie vor wegweisende Akzente

Trotz oder gerade wegen der weltweiten, z. T. dramatischen Umwälzungen seit Konzil und Synode erscheinen drei Kernthemen des Synodenbeschlusses, die in den verschiedenen Sitzungsperioden der Synode profiliert und als „neue Akzente“ der „Mission heute“ verstanden wurden¹⁵, nach wie vor wegweisend, und zwar sowohl für das weltkirchliche als auch für das hiesige Missionsverständnis:

3.1 Umfassendes Heil – in Christus begründet

In ausdrücklichem Bezug zu *Ad gentes* (AG 1; 5), *Lumen gentium* (LG 9; 48) sowie *Gaudium et spes* (GS 42) verabschiedet sich die Synode von einem ekklesiozentrischen Missionsverständnis. Stattdessen betont sie den Dienstcharakter der Kirche für das Heil der Menschen, wobei

„Verkündigung der Botschaft Christi, Feier der heiligen Eucharistie, Spendung der Sakramente, Aufbau des Leibes Christi, der Kirche sowie karitative und soziale Dienste, Entwicklungs- und Friedensarbeit [...] nicht gegeneinander ausgespielt oder ausgetauscht werden [können]“¹⁶.

Indem Mission nicht institutionell, sondern christologisch begründet wird, kann sie im Anschluss an und in Weiterführung von *Ad gentes* in wertschätzendem Respekt gegenüber anderen Konfessionen und nicht-christlichen Religionen erfolgen,¹⁷ denn:

„[Wenn] die Kirche als Institution zurücktritt, werden auch die Religionen weniger als gesellschaftliche Formationen, sondern mehr als Wege gesehen, die von Menschen begangen werden. Das Glaubenszeugnis wird zum Wegzeugnis in der Begegnung mit anderen, auf ihren Wegen Laufenden und zum Anlass für einen mehrschichtigen Dialog (1.2). Der Text geht in diesem Sinn über die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘ hinaus und sucht im Zitat der Rede Pauls VI. vom Oktober 1974 Anschluss an die Römische Bischofssynode mit der Thematik ‚Evangelisierung‘.“¹⁸

¹⁵ Beschluß: Missionarischer Dienst an der Welt, in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 4) 819–846, hier 824–826.

¹⁶ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 825.

¹⁷ Vgl. Giancarlo Collet, Missionsverständnis (s. Anm. 3) 184–186. – Das zeigt sich auch daran, dass das Thema „Mission“ von der Sachkommission X: „Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation“ erarbeitet wurde; deren Themenkatalog umfasste vier Bereiche: „1. Gesamtkirchliche Kooperation, 2. Weltmission, 3. Ökumenische Kooperation und 4. Das christlich-jüdische Verhältnis“ (178).

¹⁸ Hans Waldenfels, Missionarischer Dienst an der Welt, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang? Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, Düsseldorf 1976, 412–422, hier 416.

Indem der Glaube selbst zum Ausgangspunkt der Mission wird, kommt zugleich die Kirche als „*ecclesia semper reformanda*“ in den Blick, die zugeben kann und – nach intensiver Debatte während der Synode – auch zugeben muss, dass es wegen unübersehbarer „Mängel früherer Missionspraxis“ ein von vielen Christen geäußertes „Unbehagen“ an der Mission der Kirche gibt.¹⁹ Dieses „Unbehagen“ spiegelt sich auch darin, dass bei der Umfrage vor der Synode zwar 80,3 % der befragten Katholiken die Verkündigung der Botschaft Gottes in aller Welt als wichtig oder als besonders wichtig ankreuzen, 70,1 % es aber nicht für nötig halten, dass sich die Synode mit dem Thema „Mission“ beschäftigt.²⁰

Dass die Synode dennoch das Thema aufgegriffen und auch dann noch daran festgehalten hat, als wegen der Themenfülle etliche andere Themenbereiche zusammengefasst oder ganz gestrichen wurden, ist beachtlich und zeugt von der Bedeutung und dem Stellenwert, den die Synodalen der „Mission“ beigemessen haben; denn eine thematische Zusammenfassung mit dem erwähnten Themenkomplex „Frieden und Entwicklung“ hätte insbesondere deshalb nahegelegen, weil „der missionarische Auftrag [...] durchlaufende Perspektive der Synode“ insgesamt sein sollte²¹ und „die geforderte missionarische Wachheit für die Glaubenssituation in unserem Land“ auch „von anderen Dokumenten der Synode umschrieben“ werden sollte.²² Doch nur mit einem eigenen Dokument zur Mission als weltkirchliche Aufgabe glaubte man, diese als Konsequenz des Glaubens an das umfassende Heil in Christus positiv und ganzheitlich profilieren zu können. Ziel war es, Mission ins allgemeine Bewusstsein zu rücken und sie von ihrem Negativ-Image zu befreien, damit auch die „Früchte des Missionsauftrages, für die wir dankbar sind“²³, wahrgenommen werden. Dieses Anliegen ist wohl auch deshalb immer noch aktuell, weil immer noch nur relativ wenig Hauptamtliche (schon von ihrer Ausbildung her?) Engagement für Weltkirche und Mission aufbringen.²⁴

3.2 Das Ortskirchenprinzip

3.2.1 Ortskirchliche Realisierung der gesamtkirchlichen Sendung

In Fortschreibung von LG 23 (die Kirche besteht in und aus Teilkirchen) betont die Synode:

¹⁹ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 821f.

²⁰ Vgl. Wiedenmann, Missionarischer Dienst (s. Anm. 4) 807.

²¹ Waldenfels, Missionarischer Dienst (s. Anm. 18) 414.

²² Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 828.

²³ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 822f.

²⁴ Vgl. Kießling, Zentrale Ergebnisse (s. Anm. 12) 26f.

„Gerade die Ortskirche ist in der Lage, ein Zeugnis zu geben, das die kulturellen Bedingungen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Umwelt berücksichtigt. Die missionarische Berufung und Sendung der gesamten Kirche verwirklicht sich deshalb zuerst und vor allem in den Ortskirchen.“²⁵

Ludwig Wiedenmann kommentiert:

„Der ortskirchliche Ansatz wird in doppelter Weise durchgetragen. Einmal im ständigen Verweis auf die Eigenständigkeit und Eigenverantwortung der Jungen Kirchen bei allem, was wir für sie und mit ihnen missionarisch tun. Ihre Suche nach einem eigenen Weg ist grundsätzlich anzuerkennen (6.3). Die Missionare sind nicht mehr Betreuer, sondern Mitarbeiter der Jungen Kirchen (8.3). Die finanzielle Hilfe darf die Eigenart der Jungen Kirchen nicht gefährden, sondern hat sich in ihre Planung einzuordnen (9.2) und soll Hilfe von Kirche zu Kirche sein (9.4). [...] Die zweite durchlaufende Perspektive des praktischen Teiles ist das Prinzip der Gegenseitigkeit, des Austausches.“²⁶

3.2.2 Wechselseitiges Lernen in ortskirchlicher Verantwortung

Konsequenterweise wurde daher die Beschlussvorlage in Übersetzung vorab

„an einen repräsentativen Querschnitt von Bischofskonferenzen, führenden Persönlichkeiten und Gremien in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika mit der Bitte um Stellungnahme verschickt“²⁷.

Auf ihre Weise realisiert die Synode damit beim Thema „Mission“ die schon für das Konzil maßgeblichen und auch heute eingeforderten Leitideen „Dienst und Dialog“²⁸.

Wenn der Synodentext in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass „die Aufgabe der missionarischen Zusammenarbeit mit den Teilkirchen Afrikas, Asiens, Ozeaniens und Lateinamerikas [...] nur gelingen“ kann, „wenn wir bereit sind, nicht nur zu geben, sondern auch zu empfangen“,²⁹ hat diesbezüglich zumindest mancherorts ein Umdenken in diese Richtung eingesetzt. Zwar gibt es immer noch die „falsche Mildtätigkeitspose der ‚reichen Kirchen‘ gegenüber den ‚armen Kirchen“³⁰ und mit ihr auch den Versuch, durch finanziellen Druck die Entwicklung in den jungen Kirchen maßgeblich zu beeinflussen. Doch ausgelöst durch die Perspektiv- und Strukturkrise der hiesigen Ortskirchen scheint zumindest bei einigen die Bereitschaft zu wachsen, von den Jungen Kirchen zu lernen. Wohl nicht zufällig sind gerade in

²⁵ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 825.

²⁶ Wiedenmann, Missionarischer Dienst (s. Anm. 4) 817.

²⁷ Wiedenmann, Missionarischer Dienst (s. Anm. 4) 812.

²⁸ Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung (s. Anm. 7) 611.

²⁹ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 829.

³⁰ Waldenfels, Missionarischer Dienst (s. Anm. 18) 421.

jüngster Zeit einige vergleichende Studien erschienen, die sich auf „Gemeindebildung“ und „Kleine christliche Gemeinschaften“ beziehen.³¹

Freilich erweist sich bei solch krisenindizierter Lernbereitschaft das Ortskirchenprinzip insofern als spezifische Herausforderung, als zwar unumstritten ist, dass sich eine direkte Übertragung von Pastoralkonzepten verbietet. Doch die Versuchung ist groß, einzelne Strukturelemente herauszulösen und als vermeintliche Patentrezepte zu kopieren, statt deren theologisch-konzeptionelle und kulturgeschichtliche Einbindung zu berücksichtigen. Aufgrund der eigenen Ratlosigkeit und geblendet von der (relativen) Lebendigkeit anderer Ortskirchen wird ggf. übersehen, dass es hierzulande vergleichbare Entwicklungen bereits gegeben hat, die jedoch versandet sind oder abgebrochen wurden.³² Erst auf der Grundlage einer kritischen Analyse dieser Entwicklungen und deren soziohistorischer Voraussetzungen hier wie dort wird ein fruchtbarer wechselseitiger Austausch möglich, der nicht in Resignation oder gar Aggression aufgrund enttäuschter Erwartungen endet.³³

In jedem Fall aber ist weltkirchliches Lernen anspruchsvoll und wirkt verändernd, wenn man es ernstnimmt. Auch deshalb werden ggf. nur einzelne Strukturelemente aufgegriffen. So wird z. B. für die „Kleinen christlichen Gemeinschaften“ in Lateinamerika, Asien und Afrika darauf verwiesen, dass sie nur dort lebendig sind, wo der Klerus bereit ist umzudenken und selbstbe-

³¹ Beispielhaft sei verwiesen auf: Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien (FThSt 169), Freiburg/Br. 2005; Wilhelm Damberg – Antonius Liedhegener (Hg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Politik und Gesellschaft, Münster 2006; Franz Weber – Ottmar Fuchs, Gemeindefeld interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007; Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (STPS 73), Würzburg 2008; Maria Katharina Moser – Gunter Prüller-Jagenteufel – Veronika Prüller-Jagenteufel, Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld (Kommunikative Theologie 10), Ostfildern 2009; Christian Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009; Michael Böhnke – Thomas Schüller (Hg.), Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011.

³² Vgl. Bernd Lutz, Small Christian Communities aus US-amerikanischer Perspektive, in: Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften (s. Anm. 31) 241–256.

³³ In diesem Sinne hat Franz Weber verschiedentlich auf die Fehleinschätzung hierzulande bezüglich der Basisgemeinden in Lateinamerika aufmerksam gemacht: Franz Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996, bes. 30–37; vgl. auch Franz Weber, Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden, in: Orientierung 62 (1998) 74–77, 87–90.

wusstes Laienengagement zu fördern oder doch zumindest zu tolerieren.³⁴ Darauf hat freilich Paul Michael Zulehner schon 1985 hingewiesen, wenn er aufgrund seiner Erfahrungen im philippinischen Infanta und im Rückblick auf Konzil und Synode feststellt:

„Wer Volksförderung sagt, kommt heute leicht in den Ruf, er wäre gegen den Klerus und gegen das Amt. Wieder mag die Begegnung mit Infanta helfen, die Frage genauer zu stellen. Es wird sich nämlich zeigen, daß im Grunde bei uns nicht um das Amt gekämpft wird, sondern – was viel folgenschwerer ist – um den Amtsstil. Und viele schieben den Streit um das Amt vor, um nicht den Amtsstil ändern zu müssen.“³⁵

Dahinter steht die weltkirchliche Erfahrung: Wer Engagement will, wird es zulassen und wertschätzen und durch selbstbewusste Gemeinschaften stärken müssen. Aus dieser Perspektive ist unumgänglich zu fragen, ob es nicht auch innerkirchliche Gründe dafür gibt, dass das nach Konzil und Synode hohe Laienengagement hierzulande inzwischen deutlich rückläufig ist.

Doch auch jenseits dieser Grundsatzfrage wird der Amtsstil auf dem Hintergrund der „völlig anderen Situation“ in den jungen Kirchen zur Herausforderung, denn immer mehr ausländische Priester werden angeworben, um in Deutschland Dienst zu tun. Insbesondere wenn sie eine volle Planstelle übernehmen sollen, wird von ihnen eine Inkulturationsleistung erwartet, auf die die wenigsten von ihnen mental und/oder theologisch vorbereitet sind. Das gleiche gilt für die Gemeinden, in denen sie eingesetzt werden und die – wie die Menschen in den jungen Kirchen – zu Recht eine ihrer Mentalität und ihrer Traditionen gemäße, also ortskirchengerechte Pastoral erwarten. Indem die deutsche Kirche in dieser Weise die Problematik ausländischer „Missionare“ erlebt, erfährt sie „am eigenen Leib“ die Bedeutung des Ortskirchenprinzips, das perspektivlos prolongierten Globalimport auch innerhalb einer Weltkirche verbietet und stattdessen auf kreative ortsbezogene Realisierung setzt.

3.3 Missionarische Sendung aller Christen

Beim dritten Kernthema berührt sich der Missionsbeschluss vielleicht am deutlichsten mit dem aktuellen Aufruf zum „Missionarisch Kirche sein“. Indem der Text das Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils aufgreift („Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ – AG 2), kommt er zu der Feststellung:

³⁴ Vgl. z. B.: Francis Scaria, Die Ekklesiologie der Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Ein indischer Ansatz und seine Konsequenzen, in: Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften (s. Anm. 31) 89–125, bes. 112–122.

³⁵ Paul M. Zulehner, Europas alte Kirche auf dem Prüfstand junger Kirchen, in: Michael Albus – Paul M. Zulehner (Hg.), Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode, Mainz 1985, 14–28, hier 23.

„Da der missionarische Dienst der Kirche selbstverständlicher Ausdruck christlichen Glaubens ist, kann er nicht als eine Aufgabe verstanden werden, die nur von Spezialisten erfüllt und von ‚Missionsfreunden‘ unterstützt wird. Die Kirche – somit jeder einzelne Christ – existiert nicht für sich selbst. Sie ist um der Welt und ihres Heils willen von Gott berufen und gesandt. Eine Gemeinde oder ein Christ, die sich nicht an dieser Sendung beteiligen, leben im Widerspruch zum Wesen der Kirche.“³⁶

Sperrig für einen aktualisierenden Bezug zum Thema „Mission“ hierzulande ist, dass der Synodenbeschluss Mission dezidiert im weltkirchlichen Verständnis reflektiert und bewusst die Aspekte missionarischen Handelns in Deutschland an andere Synodendokumente verweist.³⁷ Doch wenn der Text feststellt: „Missionarische Erfahrungen im eigenen Land können in unseren Gemeinden das Verständnis dafür nur fördern, daß die Kirche einen missionarischen Auftrag für die ganze Welt hat“³⁸, gilt auch diesbezüglich Wechselseitigkeit: Wer eintaucht in weltkirchliches Missionsverständnis, wird auch die Herausforderungen hiesiger milieu- und (sub)kulturgerechter Pastoral und Katechese neu und vertieft sehen lernen. In der Begegnung mit dem Fremden und Anderen wird man – entsprechende Aufmerksamkeit vorausgesetzt – immer auch angeleitet, das Eigene kritisch zu reflektieren, ggf. neu wertschätzen zu lernen oder zu verändern.

Wenn also die Synode „großes Gewicht [...] auf die *missionarische Bewusstseinsbildung* in den Gemeinden“ legt und „die Mission der Kirche [...] nicht ein zusätzliches, sondern ein integriertes, wesentliches Moment der Liturgie, der Verkündigung, der Bildungsarbeit sein“ soll, wie das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes, das im Auftrag des Rates der EKD die Synode aus evangelischer Perspektive ausgewertet hat, zutreffend zusammenfassend das Anliegen der Synode umschreibt, kommt dies nicht nur den jungen Kirchen, sondern auch der hiesigen Ortskirche zugute.³⁹

Während aber die von der Synode empfohlene Einrichtung von Diözesanarbeitsstellen zum Thema „Mission“ weithin realisiert ist, wurde die angeordnete Übernahme der Verantwortung für den Sachbereich „Mission, Entwicklung und Frieden“ durch ein Mitglied des Pfarrgemeinderates, dem ein entspre-

³⁶ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 826.

³⁷ „Wie die geforderte missionarische Wachheit für die Glaubenssituation in unserem Land sich in der Praxis auswirken kann, wird von anderen Dokumenten der Synode umschrieben“ (Beschluß: Missionarischer Dienst [s. Anm. 15] 828).

³⁸ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 828.

³⁹ Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Katholische Synode, evangelisch gesehen (Bensheimer Hefte 50) Göttingen 1977, 69 [Hervorhebungen: im Original].

chender Sachausschuss zur Seite steht, nur unzureichend umgesetzt und scheint unter dem Druck der Umstrukturierungen eher rückläufig.⁴⁰

Wenig realisiert scheint bisher auch die Empfehlung der Synode, dass angesichts „der veränderten Situation von Kirche und Welt, bei der Notwendigkeit des Gespräches mit den Religionen [...] der Missions- und Religionswissenschaft an den deutschen Universitäten besondere Beachtung“ geschenkt werden muss.⁴¹

4. Fazit: Glokalisierung statt Vereinheitlichung

In einer zunehmend globalisierten Welt braucht jedes weltweit agierende Unternehmen eine *Corporate Identity* und ein *Corporate Design*, die allerdings lokal konkretisiert und realisiert werden müssen. Globalisierungsexperten sprechen in diesem Zusammenhang von „Glokalisierung“⁴². Globalisiertes Lernen sowie Einheit in Form und Inhalt können und dürfen nicht zu weltweiter Einheitlichkeit führen. Für die katholische Kirche haben Konzil und Synode dies in einem Missionsverständnis umgesetzt, das das umfassende Heil in Christus begründet sieht, dessen Verkündigung in Wort und Tat ortskirchlich in Verantwortung jedes Einzelnen realisiert wird, was zu seiner Umsetzung entsprechende Bildung, aber auch Vertrauen und Ermutigung von Seiten der Entscheidungsträger voraussetzt. Dieser Anspruch hat sich unter den veränderten globalisierten Rahmenbedingungen seit der Synode verschärft.

Prof. Dr. Bernd Lutz
 Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin
 Arnold-Janssen-Str. 30
 D-53754 Sankt Augustin
 Fon: +49 (0)2241-237 222
 eMail: lutz(at)pastoralundkatechese(dot)de
 Web: <http://www.pastoralundkatechese.de/>

⁴⁰ Vgl. Eduard Kopp, Ein gelindes Defizit in der Außenwirkung, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 13. Januar 1985, 16f.

⁴¹ Beschluß: Missionarischer Dienst (s. Anm. 15) 830.

⁴² Vgl. Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer der Globalisierung – Antworten auf Globalisierung (Edition Zweite Moderne), Frankfurt/M. 1997, 88–97.

Not wahrnehmen und wenden

Zur Relevanz diakonischer Praxis in Kirche und (Pastoral-)Theologie

1. Die „Not der Gegenwart“: ein Arbeitspapier „im Anhang“

Dem „diakonischen Auftrag der Kirche besser gerecht zu werden“ – das war die Zielsetzung des Arbeitspapiers „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ im Rahmen der Würzburger Synode.¹ Was lag damals im Argen, dass diese Aufgabe angezeigt erschien? Und wie ist es um die Verantwortung der Kirche für die Not der heutigen Gegenwart bestellt? Als ich angefragt wurde, einen Beitrag zum Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ zu schreiben, musste ich zunächst gestehen, es nicht zu kennen – und das trotz langjähriger Tätigkeit in diakonischen Einrichtungen und Verbänden und trotz langjähriger theologischer Auseinandersetzung mit dem diakonischen Auftrag der Kirchen, insbesondere im Blick auf die Arbeit mit Menschen mit Behinderungen. Das Papier, das sich im Anhang der Dokumente der Würzburger Synode 1975 findet, scheint in der pastoraltheologischen Reflexionsgeschichte der letzten 40 Jahre kaum vorgekommen zu sein, so mein erster Eindruck. Nach einer ähnlich umfangreichen Rezeption wie etwa der des Beschlusses zur kirchlichen Jugendarbeit, sucht man vergebens. Dazu lassen sich zwei Vermutungen formulieren:

Erstens ist diese Beobachtung möglicherweise ein weiteres Symptom für den randständigen Stellenwert der Diakonie im Gesamt der kirchlichen Praxis und der pastoraltheologischen Disziplingeschichte. Dass die Grundfunktion der *diakonia* eine der drei Säulen christlicher Praxis ist, gilt zwar theologisch als selbstverständlich, und auch die Synode mahnt die „diakonische Verantwortung“ als „durchlaufende Perspektive“ für alle Diskussionen, Papiere und Beschlüsse an.² Und dennoch bleibt der Anspruch der Gleichwertigkeit mit den anderen Grundfunktionen praktisch bis heute uneingelöst.

¹ Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg/Br. 1977, 103–157; vgl. Einleitung von Paul Imhof, in: ebd. 99–102.

² Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1978, 877 [im Folgenden zitiert: GemSyn I].

Zweitens mag die Geschichte der ausgebliebenen breiten Rezeption des Papiers mit seiner inhaltlichen Ausrichtung zu erklären sein – erscheint es doch im Unterschied zu anderen Synodenzpapieren nicht nur beim ersten Lesen kontur- und brisanzlos, eher beschreibend als analytisch, eher die damalige Praxis bestätigend als mit ihr (selbst-)kritisch in die Auseinandersetzung gehend.

Diesen beiden Vermutungen möchte der folgende Beitrag nachgehen. Darüber hinaus sollen einige Aspekte einer aktuellen Verhältnisbestimmung zwischen der „Not der Gegenwart“ und dem „Dienst der Kirche“ im 21. Jahrhundert benannt werden: Welche Fragen müsste ein Synodenzpapier zu diesem Thema unter heutigen Bedingungen bearbeiten? Welchen Stellenwert hat das Thema im Blick auf die Frage der Zukunftsfähigkeit christlicher Praxis, die sich in den letzten Jahren krisenhaft zugespitzt hat, nicht zuletzt auch durch zutage tretende Gewaltverhältnisse in diakonischen Einrichtungen?

2. Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Arbeitspapiers

2.1 „Die Caritas“ in den 1970er Jahren – anstelle einer theoretischen Hinführung

In der Annäherung an das Arbeitspapier der Synode tauchten zunächst meine eigenen Bilder „der Caritas“ in den 1970er Jahren auf, denen in ihrer Subjektivität eine begrenzte, vielleicht aber das Thema dieses Beitrags erdende Relevanz zukommen mag.

Als die Sachkommission III tagte, war das Wort „Caritas“ in meinem Wortschatz besetzt durch eine Einrichtung für Kinder und Jugendliche mit Behinderungen in dem Dorf, in dem ich aufwuchs. „Die Caritas“ verbanden wir vor allem mit konkreten Personen: den Ordensschwestern, die dort weit überwiegend – neben dem leitenden Arzt und einigen wenigen weltlichen Mitarbeitenden der Verwaltung und der Hausmeisterei – tätig waren. Im sonntäglichen Gottesdienst erlebten wir die oft schwer behinderten Kinder im Rollstuhl neben uns in der ersten Reihe – ich erinnere mich an eine Art ängstliche Neugier, die ich empfand, die mich aber zugleich beschämte. Den Kontakt aufzunehmen, kam uns kaum in den Sinn – wir fürchteten wohl unsere eigene Unbeholfenheit im Kontakt mit Kindern, die nicht sprechen konnten. Und die Ordensschwestern, die sie mit ihren wogenden Gewändern umwehten und beschützten, waren für uns Kinder „aus dem Dorf“ Respektspersonen, denen man keine neugierigen Fragen stellte. Durch das Gelände der Einrichtung führte aber mein Schulweg – so gab es fast täglich auch dort kleine Begegnungen, immer aus einer gewissen Entfernung – die wen eigentlich schützte?

Als meine eigene Schwester etwa zur selben Zeit schwer erkrankte und mit einer – wenn auch weniger schweren – Behinderung überlebte, war das Thema Behinderung plötzlich mitten in unserer Familie. Ich war nicht mehr in der Rolle der Zuschauerin, sondern erlebte selbst Bangen und Warten, Zweifel und Zuversicht, Fragen im Blick auf die Chancen und Grenzen in der weiteren Entwicklung, als es nicht mehr ums Überleben ging. Ich erlebte Menschen im Umfeld unserer Familie, die sich zurückzogen, Freundinnen, die nicht mehr kamen, neue Erfahrungen auch der Solidarität mit Familien, die Ähnliches erlebt hatten und erlebten.

Von der Würzburger Synode kam in unserem Dorf und in unserer Familie kaum etwas an, geschweige denn von diesem Arbeitspapier. Später, als ich Theologie studierte und parallel selbst in der Einrichtung arbeitete, befremdete mich die offensichtliche Abstinenz der akademischen Theologie gegenüber allen Fragen, die mich umtrieben aus den Erfahrungen mit Menschen mit Behinderungen: Was ist das, worauf es in der Begegnung von Menschen letztlich ankommt? Was heißt „Nachfolge“ – neben diesen Kindern in der Kirchenbank sitzend oder in der Rolle als Mitarbeiterin einer Einrichtung wie dieser? Die Kinder und jungen Menschen mit Behinderungen gaben sehr unmittelbare Antworten auf meine theologischen Fragen: Der Satz „Der Mensch wird zu dem Ich, dessen Du wir ihm sind“, den Georg Feuser³ im Anschluss an die dialogische Philosophie Martin Bubers prägte, schien mir auf den Punkt zu bringen, was ich erlebte: eine Unmittelbarkeit im Angewiesensein – nicht nur in eine Richtung, sondern aufeinander, wechselseitig, eine Tiefe im Erleben der Begegnung zwischen Menschen jenseits von Sprache und rationalem Diskurs; es gab auch in der Theologie kaum ein sprachliches Repertoire, mit dem ich hätte beschreiben können, was ich in der Begegnung erlebte. In der Auseinandersetzung mit den theologischen Subjekttheorien bei Metz und Peukert entdeckte ich zumindest einen Anker für meine Fragen: Was macht das „Subjektsein“ von Menschen aus? Geht es nicht im Kern darum, das Subjektsein-Können des Anderen zu ermöglichen, seinen Status als Subjekt dabei nicht nur zu behaupten, sondern kommunikativ zu bewahren und die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass der oder die Andere ihr Subjektsein auch konkret erleben kann, im Dialog mit mir? Geht es nicht darum, Lebensbedingungen zu schaffen, die eine Teilhabe am Leben der Familie, der Nachbarschaft, der Gemeinde ermöglichen?

Das Arbeitspapier transportiert in seinen Beschreibungen der „Not der Gegenwart“ eher ein Schreckensszenario, das von meinen Erfahrungen mit Men-

³ Georg Feuser, Entwicklungspsychologische Grundlagen und Abweichungen in der Entwicklung, in: Zeitschrift für Heilpädagogik 42 (1991) 7, 425–441, hier 440.

schen mit Behinderungen weit entfernt ist. Es beschreibt caritatives Engagement als Last und Zumutung:

„Wer es einmal unternommen hat, sich abgestempelten und diskriminierten Menschen zuzuwenden, der weiß, daß er damit für sich selbst und für die anderen auch einsteigt in eine Welt des Schreckens, der Angst und der Ablehnung, daß er mitgeprägt wird von all dem, was die Diskriminierung ausmacht.“⁴

Die Welt, in die ich mich begeben hatte, war eine voller Fragen, aber auch eine Welt tiefer menschlicher Begegnungen und eines intuitiven Wissens darum, worauf es im menschlichen Zusammenleben ankommt: die Anerkennung des und der Anderen, die Sorge für Lebensverhältnisse, die die Würde des Menschen wahren, statt sie permanent zu verletzen. Der einzige Schrecken, den ich erlebte, wurde nicht durch die skurrilen Verhaltensweisen der Menschen ausgelöst, sondern durch die hilflosen Versuche der Mitarbeitenden, diese zu begrenzen und jeglichen Widerstand zum Verschwinden zu bringen. Seither beschäftigt mich die Frage, wie die Erfahrungen dieser Menschen und meine Erfahrungen mit ihnen theologisch zu verstehen sind angesichts eines Gottes, dessen Heilszusage allen ohne Ausnahme gilt und der uns in seine Nachfolge ruft, damit diese Heilszusage erfahrbare Realität werden kann – für alle.

2.2 Einige Schlaglichter auf die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Arbeitspapiers

Ohne die bewusst erlebte Erfahrung der Zeit der Synode selbst erschließt sich die Bedeutung der Synode über die schriftlich verfügbaren Dokumente und Berichte derjenigen, die direkt oder indirekt beteiligt waren.⁵ Der schriftlich dokumentierte Prozess der Themenfindung lässt zumindest einige Vermutungen darüber zu, wie thematische Prioritätensetzungen verliefen: Stand im ersten Prioritätenvorschlag 1970 noch die „Diakonie als Grundauftrag der Kirche“ an erster Stelle im Themenkreis „Christliche Diakonie“⁶, wurden im Mai 1972 neben der organisierten diakonischen Praxis zwei Beratungsgegenstände für die entsprechende Sachkommission festgelegt: das Thema Kirche und Arbeiterschaft („Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge und ausländische Arbeitnehmer“) und die kirchliche Jugendarbeit. Diese beiden Themen beinhalten deutlichen Sprengstoff, weil diese beiden Gruppierungen an den Rändern der Volkskirche dieser endgültig den Rücken zuzukehren drohten. Dies

⁴ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 117.

⁵ Einige Schlaglichter „aus erster Hand“ verdanke ich Hermann Steinkamp, der als Berater der Sachkommission III beteiligt war.

⁶ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 893f.

erforderte deutliche programmatisch-konzeptionelle Aussagen, wie sie sich in den Papieren dann auch finden. So blieben die Leitbegriffe des „personalen Angebotes“ und der „reflektierten Gruppe“ in der Folge der Synode lange prägend für die Konzeptdiskussionen kirchlicher Jugendarbeit.⁷ Diese beiden Papiere markieren zugleich den Versuch, die lange getrennt gedachten Felder der „Caritas“ und der „Pastoral“ zusammenzudenken – mindestens im Blick auf diese beiden Personengruppen.

Die Ausrichtung des dritten Beratungsgegenstandes, der in das Arbeitspapier mündete, hat sich offenbar schon vor Beginn der eigentlichen Beratungen verändert: Abweichend vom ursprünglichen Titel „Die Kirche der Gegenwart in der heutigen Not“⁸ wurde der Kommission zunächst als Beratungsgegenstand „Der Gestaltwandel der Not und die Kirche der Gegenwart“⁹ zugeordnet und schließlich der endgültige Titel „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ formuliert. Diese Veränderungen in der Formulierung des Themas lassen erahnen, dass die Reichweite des Papiers ursprünglich anders beabsichtigt war: Anders als zu Beginn des synodalen Prozesses sollte es in der Fassung als Arbeitspapier nicht (mehr) darum gehen, „das Verhältnis gesamtgesellschaftlicher, sozialpolitischer, diakonischer und caritativer Aufgaben unter der Rücksicht Diakonie präzise klären zu wollen oder gar darüber systematisch zu reflektieren“¹⁰ – im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem „Gestaltwandel“ der Not an sich. Es sollte im Kern darum gehen, geschwisterliche Diakonie als „Grunddimension christlichen Handelns“¹¹ zu entfalten.

Schon im zweiten Arbeitstitel scheinen „die Not der Gegenwart“ und „der Dienst der Kirche“ eher nebeneinander oder gar einander gegenüberstehend gedacht – als sei christliches und mithin kirchliches Handeln nicht immer auf diese Gegenwart und mithin ihre „Nöte“ bezogen, wie es das Synodenpapier „Unsere Hoffnung“ im Anschluss an das Zweite Vatikanum deutlich hervorhob. Jedenfalls ist der benannte Verzicht auf eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und der „Not der Gegenwart“ eine Selbstbeschränkung in der eigenen Tragweite, die die nur punktuelle Rezeption konsequent nach sich zieht.

Die Geschichte dieser Rezeption ist schnell erzählt: Was die Verbreitung und Rezeption der Beschlüsse und Arbeitspapiere der Synode insgesamt angeht, stand das Arbeitspapier zwei Jahre nach Veröffentlichung an vorletzter

⁷ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte des Papiers zur kirchlichen Jugendarbeit: Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Münster 2005, 101–118.

⁸ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 908.

⁹ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 913.

¹⁰ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 99.

¹¹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 100.

Stelle der Rankingliste aller 23 Synodendokumente.¹² Zu den Beschlüssen und Dokumenten, die „Geschichte gemacht haben“, zählt auch Kardinal Lehmann das Dokument in seiner Rückschau auf 30 Jahre Zweites Vatikanum und 20 Jahre Synode nicht.¹³ Nach dem Rückblick Hans Hirschmanns (1976)¹⁴ und der zusammenfassenden Darstellung von Richard Völkl (1977)¹⁵ wird das Dokument nochmals von Konrad Hilpert aufgegriffen, der die sakramentaltheologische Begründung des diakonischen Handelns der Kirche hervorhebt:

„Gemeinde/Kirche kann nur dann wirklich Sakrament [...] sein, wenn sie in der faktischen Konkretheit tut, wovon sie erinnernd und hoffend spricht. Angesichts der Menschen in Not vollzieht und aktualisiert sie sich als Sakrament, indem sie das Zerstörende und Bedrohende wegräumt und wenigstens reduziert, indem sie die Lasten mitträgt, Schranken der Abwehr und des Unverständnisses überwindet, Versöhnung stiftet und Kommunikation ermöglicht.“¹⁶

Indes bleibt das Verständnis der Sakramentalität christlichen Handelns hier auf das Sakrament der Eucharistie bezogen. Einen *eigenständigen* sakramentalen Rang schreibt Hilpert der Diakonie nicht zu.

2.3 Der Grundtenor des Arbeitspapiers

Das Arbeitspapier der Synode berührt die „Not der Gegenwart“ mit einer Distanz und in einer Allgemeinheit, die beim Lesen befremdet. Diese Distanziertheit kann als ein Spiegelphänomen der Distanz verstanden werden, die die „verfasste Kirche“ gegenüber der Not, besser: den Notleidenden der Gegenwart vielfach einnahm und bis heute einnimmt. Die Wahrnehmung dieser Not ist an die „verfasste Caritas“ delegiert, damals wie heute. Die Aussagen des

¹² Josef Homeyer – Wolfgang Weiß, Die Würzburger Synode 1975. Zur Rezeption in der Bundesrepublik Deutschland (Beitrag anlässlich der Studientagung „Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums – Mythos und Wirklichkeit“ vom 14. bis 18. September 2005 in Weingarten), URL: <http://www.downloads.bistum-hildesheim.de/1/10/1/28786491753436507692.pdf> [letzter Zugriff: 12.04.2011], 13. Imhof benennt eine Anzahl von 20.000 Exemplaren, die bis Anfang 1977 als Sonderdruck vertrieben wurden (Imhof, Einleitung [s. Anm. 1] 99).

¹³ Vgl. Karl Lehmann, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vatikanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: Albert Käuflein – Tobias Licht (Hg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am II. Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode, Karlsruhe 1998, 15–28.

¹⁴ Vgl. Hans Hirschmann, Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 204–212.

¹⁵ Vgl. Richard Völkl, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg/Br. 1977.

¹⁶ Konrad Hilpert, Der Ort von Caritas in Kirche und Theologie, in: Caritas '90 (Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes), Freiburg/Br. 1989, 9–23, hier 20.

Arbeitspapiers, die „Not der Gegenwart“ habe „viele Gesichter“ und müsse „entdeckt werden“¹⁷, ist verräterisch: Sie denken die Notleidenden und die Kirche in zwei Welten, die sich wechselseitig nicht wahrnehmen, geschweige denn, eine lebendige Beziehung zueinander hätten. Zwar wird grundsätzlich als Auftrag der Gemeinde benannt, „sich vor allem den Notleidenden gleich welcher Art solidarisch zu erweisen“¹⁸, diese Aussage bleibt jedoch appellativ, die Notleidenden bleiben ein Gegenüber. Dies ist eine Konsequenz des Prozesses der Verkirchlichung, wie sie für die europäischen Kirchen kennzeichnend ist: der Fixierung der Aufmerksamkeit auf die eigenen Mitglieder und die Frage der Mitgliedergewinnung und -bindung. Für die diakonische Verantwortung der Gemeinden und der Kirche insgesamt war in den letzten 200 Jahren eine verlässliche „Zweitstruktur“ entstanden, die in den 1970er Jahren durch eine recht große Zahl von Neugründungen caritativer Ortsvereine ausgeweitet wurde – auch dies eine Folge der pastoralen Neuerungen im Gefolge der Würzburger Synode. Obwohl aber die Orts Caritasverbände über ihre Mitglieder, die in der Regel wiederum Mitglieder der Caritas-Ausschüsse der Pfarrgemeinderäte sind, und einen ehrenamtlichen Vorstand an die kirchlichen Gemeinden angebunden waren, führen sie bis heute meist ein Eigenleben, an dem gelegentliche Besuche von Erstkommunionkindern oder Firmgruppen in diakonischen Einrichtungen ebenso wenig ändern wie „Sozialpraktika“ innerhalb der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern: Sie verstehen sich als Besucher und werden als solche wahrgenommen. Nur selten werden sie zu echten Dialogpartnern, die sich einlassen auf Beziehungen, die von Dauer sein könnten. Nur selten entstehen aus solchen punktuellen Begegnungen nachhaltige Lernprozesse. Das Arbeitspapier reflektiert konsequent auch das Nebeneinander von haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitenden innerhalb der „Zweitstruktur“ wiederum als ein solches Nebeneinander; die Konflikte, die deren Verhältnis zueinander oftmals prägen, werden nicht eingehend analysiert, sie bleiben angedeutet.

Insgesamt nimmt das Arbeitspapier die Realität der Trennung von Kirche und Diakonie als gegeben hin, so scheint es. Programmatische Aussagen im Sinne einer Selbstverpflichtung, die Trennung von Gemeinde und Diakonie aufzuheben und die gesellschaftlichen Herausforderungen der „Not der Gegenwart“ gemeinsam zu reflektieren und gemeinsam die Verantwortung für deren Bewältigung zu übernehmen, finden sich kaum. So auch die Einschätzung Paul Imhofs in der Einleitung zum Arbeitspapier: Die Chance, Hinweise zu einer Integration von Gemeindecaritas und verbandlicher Caritas zu geben, habe das Papier nicht genutzt, es beschränke sich eher darauf, „wichtige An-

¹⁷ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 107f.

¹⁸ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 124.

regungen für die geistige und geistliche Bewältigung des diakonalen Bereichs kirchlichen Dienstes“ zu geben, und zwar besonders denjenigen gegenüber, „die sich die Hilfe für Menschen in Not zu ihrer Aufgabe gewählt haben“, und „denjenigen, die schon in der caritativen Arbeit der Kirche stehen“.¹⁹

Auch selbstkritische Aussagen „nach innen“ über die konkrete Praxis der Diakonie bleiben angedeutet, die beschriebenen Defizite wie etwa die Mittelschichtorientierung der Einrichtungen und Dienste²⁰ wirken fast schicksalhaft-unausweichlich. Das Papier mahnt zwar an, dass die Not, „vor“ der die Kirche steht, nicht nur in den Einrichtungen zu suchen ist²¹ und nicht nur in den Nöten der – auch heute noch – überwiegend der „Mittelschicht“ entstammenden Klientel der caritativen Beratungsdienste²² begegnet. Insgesamt bleibt die „Not der Gegenwart“ jedoch außerhalb des Kernbereichs der Kirche, und die Grundsatzfragen kirchlicher Praxis, mit denen die Institution sich beschäftigt, bleiben merkwürdig unverbunden mit dieser Not. Kein Hinweis findet sich auf die Ambivalenzen der institutionalisierten Diakonie, die durch die Einbindung ins staatliche Wohlfahrtssystem der Nachkriegszeit entstanden sind und das alte Arrangement zu beiderseitigem Vorteil zwischen Staat und Kirche reaktiviert haben. Michel Foucault hat etwa zur selben Zeit deren historische Ursprünge im Zeitalter der Aufklärung als „Komplizität“ zwischen Staat und Kirche beschrieben: Bereits in den Anfängen der institutionalisierten Sorge der Kirchen um Bedürftige verknüpfte sich das Ideal der Fürsorge mit dem Interesse des Staates, die Notleidenden unsichtbar zu machen, einer „bürgerliche[n] Sorge, Ordnung in die Welt des Elends zu bringen“²³. Den Kirchen bot das soziale Engagement die Chance, gegen den Legitimationsverlust durch die Aufklärung neu an Einfluss und sozialer Bedeutung zu gewinnen. Auch der moderne Wohlfahrtsstaat profitiert von der sozialen Aktivität der Kirchen als „freie“ Wohlfahrtspflege, zumal er über sozialrechtliche Vorgaben und politische Diskurse hinreichend Einfluss nehmen kann auf die Art der Leistungserbringung. Bis heute sind die Verbände der freien Wohlfahrtspflege immer zugleich kritisches Gegenüber und Nutznießer der staatlichen Wohlfahrtspolitik. Sie bewegen sich zwischen der sich selbst zugeschriebenen Anwaltsfunktion und dem Dienstleistungsparadigma in einer Spannung, die unter Bedingungen der Ökonomisierung in allen diakonischen Handlungsfeldern noch deutlich zugenommen hat.²⁴ Kein Hinweis findet sich im Arbeitspapier zu die-

¹⁹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 101f.

²⁰ Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 111.

²¹ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 115f.

²² Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 113.

²³ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1977, 76.

²⁴ Zu Bedeutung und Konsequenzen der Ökonomisierung im Handlungsfeld der Behindertenhilfe vgl. Sabine Schäper, *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe*, Münster 2006.

ser Spannung. Kein Hinweis auch auf die Debatten, die in den 1970er Jahren im Umfeld von Psychiatrie-Enquête und „Heimrevolte“ und den Studien über totale Institutionen auf den subtilen und offenen Machtmissbrauch in Einrichtungen von Diakonie und Caritas hinwiesen und die in den letzten Jahren in späten Versuchen der Aufarbeitung der Geschichte von Ausbeutung und Miss-handlung von Betreuten und der permanenten Verletzung ihrer Selbstbestimmungsrechte neuerliche Aktualität gewonnen haben.

Die beiden benannten Tendenzen des Arbeitspapiers – die fehlende Kritik an der diakonischen Abstinenz der Gemeinden und die fehlende kritische Sicht auf die Ambivalenzen institutionalisierter Diakonie – sind zwei Seiten derselben Medaille, des unausgesprochenen Konsenses beider Seiten, an der Situation nicht allzu viel ändern zu wollen, weil beide Seiten profitieren: Die Gemeinden blieben so von der unbequemen Konfrontation mit ihrer Verantwortung den Notleidenden gegenüber überwiegend verschont, und die organisierte Caritas musste sich keiner grundlegenden kritischen Analyse ihrer Ambivalenzen unterziehen.

Damit bleibt das Arbeitspapier deutlich hinter der Programmatik anderer Beschlüsse zurück – und gleitet ab in die Pragmatik vielfältiger, wenig pointierter Hinweise an haupt- und ehrenamtlich Tätige einerseits und Gemeinden, die für sich bereits entschieden haben, diakonischer werden zu wollen, andererseits. Andere Beschlüsse enthalten über den Gegenstand des Arbeitspapiers weitaus pointiertere Aussagen als das Arbeitspapier selbst: So kritisiert der Beschluss „Unsere Hoffnung“, in aller Deutlichkeit, dass „wir Christen“ fremdes Leiden „in den ‚rein profanen Bereich‘ ausgestoßen“ haben, so „als hätten wir nie davon gehört, daß der, auf den unsere Hoffnung blickt, uns gerade aus dieser ‚profanen‘ Leidensgeschichte entgegentritt und den Ernst unserer Hoffnung prüft“²⁵.

Und Richard Vökl findet in seiner Recherche zu Aussagen über Caritas und Diakonie in synodalen Dokumenten weit mehr Programmatisch-Klärendes in anderen Synodendokumenten – das Arbeitspapier selbst taucht dort eher punktuell auf.²⁶ Hirschmann kehrt in seiner Relektüre des Arbeitspapiers das Fehlen von „Anordnungen und Empfehlungen“ in den Vorteil um, „etwas vom Stil der Beschlußvorlagen abzuweichen“²⁷ – dies allerdings, so müsste ergänzt werden, um den Preis der benannten Brisanz- und Bedeutungslosigkeit.

²⁵ Beschluß: *Unsere Hoffnung*, in: *GemSyn I* (s. Anm. 2) 84–111, hier 90.

²⁶ Vgl. Vökl, *Diakonie und Caritas* (s. Anm. 15).

²⁷ Hirschmann, *Die Not der Gegenwart* (s. Anm. 14) 205.

3. Anschlüsse an pastoraltheologische Diskurse

Das Arbeitspapier nimmt die in der Zeit seiner Entstehung beginnenden Debatten um das Selbstverständnis von Praktischer Theologie nicht erkennbar auf. Dabei wurde das Verständnis von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft mit dem „Handbuch der Pastoraltheologie“²⁸, das Impulse der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums aufnimmt, bereits angedeutet. Rahner versteht Pastoraltheologie in diesem Handbuch als „wissenschaftlich-theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche als solcher“²⁹ und ordnet ihr einen prominenten Stellenwert in der Theologie zu.³⁰ Die Praktische Theologie habe die Theologie insgesamt – und damit auch die Kirche als Organisation – „darauf aufmerksam zu machen, daß sie ihr Geschäft nicht im luftleeren, ungeschichtlichen Raum um ihrer selbst willen betreibt, sondern in der konkreten Situation der Zeit“³¹. Hier wären Anschlüsse möglich gewesen, auf die das Arbeitspapier verzichtet.

Konkretisiert und radikalisiert wurde die Situierung der Theologie „in der konkreten Situation der Zeit“ durch Helmut Peukert in seiner grundlegenden Anfrage an die Praktische Theologie,

„ob sie den Rahmen ihrer Überlegungen so ansetzt, daß sie die *bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt* im Blick hat, also die Praxis, in der Menschen als einzelne oder gemeinsam versuchen, aus einer bedrängenden Not heraus ein humanes Überleben zu sichern und den Sinn ihrer Existenz zu bestimmen“³².

In diesen programmatischen Sätzen fand ich später meine Fragen aus der Begegnung mit Menschen mit Behinderungen wieder: Wo soll Gott sein, wenn nicht dort? Wo sind wir als Christinnen und Christen gefragt, wenn nicht dort? Wo können wir unser eigenes Subjektsein erleben, wenn nicht in diesen Begegnungen? Wo bestimmt sich der Sinn unserer Existenz, wenn nicht in lebendigen Beziehungen, die niemanden ausschließen? Humanes Überleben ist nur als gemeinsames zu haben, unter Einschluss gerade derer, die uns am meisten fremd sind, die wir am wenigsten verstehen und von denen wir

²⁸ Vgl. Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.) (1964–1972), Handbuch der Pastoraltheologie, 5 Bde., Freiburg/Br. 1964–1972.

²⁹ Karl Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. IX, Einsiedeln u. a. 1972, 127–147, hier 129.

³⁰ Vgl. Karl Rahner, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke 19), Freiburg/Br. 1995, 489f.

³¹ Rahner, Selbstvollzug (s. Anm. 30) 511f.

³² Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64–79, hier 77 [Hervorhebung: im Original].

am wenigsten erwarten. Befreiungstheologisch formuliert: Ein zentrales Kriterium humanen Überlebens ist doch die Rückwirkung auf die jeweils schwächsten Mitglieder einer Gesellschaft, eine deutliche Option für die Armen, für die Schwächsten, für die Anderen.³³

4. Worauf es ankäme: Aspekte der Wahrnehmung der „Not der Gegenwart“ heute

„Die Zuwendung zu den Subjekten bedeutet zuerst, dass Praktische Theologie sich an den Ort der Subjekte begibt, d. h. also in den *Alltag*. Eine an den Subjekten orientierte Praktische Theologie erfordert die Überwindung der Lebensweltvergessenheit der Theologie.“³⁴

Dieser Appell aus der praktischen Theologie des Subjekts bei Henning Luther ließe sich nun für die diakonische Praxis der Kirchen und die Pastoraltheologie als Reflexionsort dieser Praxis konkretisieren. Zugleich könnten sich in den folgenden Konkretisierungsversuchen im Blick auf das Handlungsfeld der Arbeit mit Menschen mit Behinderungen Chancen für die Zukunftsfähigkeit christlicher und kirchlicher Praxis überhaupt abzeichnen.

4.1 Not wahrnehmen heißt: die eigenen Verstrickungen in die Ursachen dieser Not wahrnehmen

Die Abstinenz gegenüber der Not der Gegenwart aufzuheben, erfordert eine Art der Wahrnehmung von Not, die die eigenen Verstrickungen mitdenkt. Was das bedeutet, kann am Beispiel der aktuellen Debatten um Missbrauch und Misshandlung in Kirchen und diakonischen Einrichtungen der Jugend- und Behindertenhilfe verdeutlicht werden: Die spezifische Machtform der Pastoralmacht im Bild des Hirten und seiner Herde, wie sie Michel Foucault kritisch beschrieben hat, beinhaltet unausweichlich immer die Gefahr des Machtmissbrauchs.³⁵ Für das Handlungsfeld der Hilfen für Menschen mit Behinderungen lässt sich das tatsächliche Ausmaß von Erfahrungen der Bemächtigung nur vermuten, weil ihre Abhängigkeit als „Schutzbefohlene“ extrem hoch ist und zugleich ihre Selbstartikulations- und Selbstvertretungsmöglichkeiten eingeschränkt sind. Diese Ambivalenz zu konzedieren, wäre

³³ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Fribourg 2009, 104.

³⁴ Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 18 [Hervorhebung: im Original].

³⁵ Die Relevanz der Analysen Foucaults für die Pastoraltheologie hat Steinkamp aufgearbeitet: Hermann Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999.

etwas anderes als der Versuch, Enthüllungen von Missbrauchsfällen möglichst schnell durch einseitige Entschuldigungsversuche aus der Welt zu schaffen.

Die Anerkennung der eigenen Verstrickungen in die Ursachen der Not wäre für die institutionalisierte Diakonie auch in Bezug auf die Ökonomisierungsverführungen zentral, denen sie permanent ausgesetzt ist. Aktuelles Beispiel ist die Ambulantisierungspolitik der Kostenträger der Eingliederungshilfe: Sie verknüpft fachliche Leitideen wie Teilhabe und Inklusion mit Sparkonzepten, wodurch Realitäten „halbitierter Inklusion“ entstehen: Ambulante Unterstützungsarrangements bleiben in den meisten Kontexten auf die weniger schwer behinderten Menschen begrenzt und schließen solche mit komplexen Behinderungen oder herausforderndem Verhalten aus, wenn deren ambulante Betreuung sich als teurer erweisen würde als die stationäre Betreuung. Ökonomisierungskritisches Denken würde hier bedeuten, primär monetär motivierte sozialpolitische Entwicklungen als solche zu benennen, nicht auf Züge aufzuspringen, die im ersten Moment attraktiv erscheinen, sich bei näherem Hinsehen aber gerade als nicht in umfassendem Sinne inklusiv erweisen.

Die Wahrnehmung von Not beinhaltet dabei immer auch die Wahrnehmung der eigenen Verletzlichkeit und Begrenztheit und den Abschied von Autonomieidealen. Wie tiefgreifend dies unser aufgeklärtes Selbstbewusstsein infrage stellt, hat die amerikanische Philosophin Eva Kittay sehr nachvollziehbar beschrieben: Die Konfrontation mit der schweren Behinderung ihrer eigenen Tochter ließ sie sich selbst als Philosophin neu definieren. Kittay kritisiert unsere Vorstellung von Unabhängigkeit als Mythos und geht der Frage nach einer ethisch verantwortlichen Beziehungsgestaltung unter Bedingungen von Abhängigkeit und Asymmetrie nach. Sie sagt,

„dass es nicht so sehr die Abhängigkeit ist, vor der man sich fürchten muss, sondern vielmehr unser Leugnen von Abhängigkeit; dass Abhängigkeit eigentlich eine reiche und unentbehrliche Quelle menschlicher Beziehung ist. Unsere Abhängigkeit auf diese Weise zu betonen, stellt menschliche Beeinträchtigungen, Gebrechlichkeit und Zerbrechlichkeit in das Zentrum dessen, was unser Menschsein ausmacht.“³⁶

Die Wahrnehmung von Not kann nicht außerhalb von lebendigen Beziehungen bleiben, es geht vielmehr um die Sicherung der ethischen Qualität humanen Zusammenlebens im Bewusstsein gegenseitiger Angewiesenheit.

³⁶ Eva Feder Kittay, Die Suche nach einer bescheideneren Philosophie: Mentalen Beeinträchtigungen begegnen – herausfinden, was wichtig ist, URL: <http://www.imew.de/index.php?id=269&id=269&type=1> [letzter Zugriff: 12.03.2011].

4.2 Not wenden heißt: selbst Subjekt sein und das Subjektseinkönnen anderer ermöglichen

Diakonische Praxis in der Gemeinde und in der institutionalisierten Form steht seit dem Zweiten Vatikanum unter dem Kriterium des Subjektseinkönnens aller. Subjektsein schließt dabei die strukturellen Bedingungen, denen Subjekte unterworfen sind, ebenso ein wie die Chancen zur aktiven Gestaltung dieser Subjektivität. Diakonische Praxis wäre dann im Anschluss an Helmut Peukert

„ein intersubjektives Handeln, dem weder die Struktur des Subjekts noch die Struktur der Gesellschaft fraglos und stabil vorgegeben, sondern in einer zwar geschichtlich ableitbaren, aber nicht determinierten krisenhaften Instabilität zur Entscheidung aufgegeben ist. [...] Praxis heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, eine Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt.“³⁷

Im Blick auf Menschen mit Behinderungen ginge es darum, ihnen den Status sich selbst bestimmender Subjekte zuzutrauen, unabhängig von der Schwere der Behinderung, und dieses Zutrauen nicht auf die intersubjektive Beziehung zu beschränken: Subjektsein ermöglichen erfordert die Gestaltung entsprechender Lebensbedingungen, die Gestaltung inklusiver Verhältnisse, was ohne sozialpolitische Auseinandersetzungen nicht möglich ist.

4.3 Teilhabe und Inklusion ermöglichen – oder: „Da könnte ja jeder kommen“

„Da könnte ja jeder kommen“ – mit diesem in der Regel als Abwehrargument genutzten Satz wendet sich das Arbeitspapier³⁸ gegen eine Mentalität bürokratisierter Zurückweisung von Hilfsansprüchen. Er ließe sich positiv wenden, um zu verdeutlichen, was das Grundprinzip der Teilhabe meint: Da könnte in der Tat jede und jeder kommen. Und es wäre nicht an ihr oder an ihm zu zeigen, dass sie oder er teilhaben *kann*, sondern an uns zu zeigen, dass wir die Verantwortung für die Ermöglichung umfassender Teilhabe übernehmen, und zwar auch und gerade im Blick auf Menschen, an die zunächst niemand denkt, wenn von Inklusion und Teilhabe die Rede ist: Menschen mit schwersten Behinderungen, Menschen mit herausfordernden Verhaltensweisen, Menschen mit autistischen Wahrnehmungsbeeinträchtigungen, mit denen in einen Dialog zu treten uns per se schwerfällt, Menschen mit Behinderungen in der letzten Lebensphase. Wie Teilhabe an der Grenze der eigenen kommunika-

³⁷ Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? (s. Anm. 32) 74.

³⁸ Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 107.

tiven Möglichkeiten gelingen kann, lässt sich dabei kaum theoretisch konzipieren: Es muss erlebt werden. Der primäre Gegenstand pastoralen und diakonischen Handelns und der Pastoraltheologie als wissenschaftliche Reflexion dieses Handelns, dieser Praxis ist nicht das Handeln *an* Hilfebedürftigen entlang von Konzepten, die *für* sie gemacht sind, sondern die gemeinsame Gestaltung des Zusammenlebens, eines Zusammenlebens in Anerkennung der Verschiedenheit. Das bedeutet immer auch: im Konflikt miteinander, in komplexen Aushandlungsprozessen, in wieder immer auch scheiternden Versuchen, in den Dialog zu treten. Dabei ist mit dem Faktor Macht zu rechnen: Teilhabe und Inklusion sind nicht realisierbar, ohne dass bestehende Machtstrukturen und subtile Mechanismen der Bemächtigung einer (selbst-)kritischen Analyse unterzogen werden. Inklusive Verhältnisse zu schaffen im Sinne des „Da kann ja jeder kommen“, bedeutet immer auch den Verzicht auf Macht und Einfluss auf Seiten derer, die bisher für andere entschieden haben.

4.4 Solidarität stiften: die „Not der Gegenwart“ als gemeinsames generatives Thema entdecken

Die Aufgabe, Solidarität zu stiften, könnte eine wichtige Schnittstelle zwischen Gemeinden und institutionalisierter Diakonie sein. Solidarität meint dabei nicht ein kleinmachendes Herabneigen zu den Bedürftigen; Solidarität verschafft den Notleidenden Recht, sie verbindet Mitgefühl mit Gerechtigkeit. Gemeinden und institutionalisierte Diakonie könnten gemeinsam darauf hinwirken, dass Ressourcen für die Schaffung gerechter Lebensbedingungen und umfassender Teilhabechancen bereitgestellt werden, angefangen von den konfessionellen Kindertageseinrichtungen über kirchlich getragene Regel- und Förderschulen bis hin zur Frage nach Teilhabemöglichkeiten am Arbeitsleben. Die Frage, wie solche Solidarität konkret lebbar ist, könnte ein gemeinsames Thema von „verfasster Kirche“, Gemeinden vor Ort und „verfasster Caritas“ sein. Generative Themen im Sinne der Pädagogik Paulo Freires wären sie dann, wenn die Akteure selbst sich als Lernende verstehen, wenn sie sich auf die Kooperation als offenen Prozess einlassen, in dem sie primär etwas über sich lernen. Hinweise für solche Felder gemeinsamen Lernens im gemeinsamen solidarischen Engagement für die Teilhabe von Menschen mit Behinderungen bietet ein aktuelles Positionspapier des Caritasverbandes:

„Als Anwalt ist sie [= die Caritas-Behindertenhilfe; S. Sch.] gehalten, uneingeschränkt für die in der UN-Konvention niedergelegten Rechte der Menschen mit Behinderung einzutreten und aktiv an deren Umsetzung mitzuwirken. Als Dienstleister hat die verbandliche Caritas Trägerverantwortung für Bildungseinrichtungen sowohl im Regel- als auch im Sondersystem. Sie muss sich ohne Zeitaufschub darum kümmern, wel-

cher Handlungsbedarf sich aus der UN-Behindertenrechtskonvention für die Umgestaltung ihrer Angebote ergibt. Als Solidaritätsstifter ist es die Aufgabe der Caritas, die allgemeine und individuelle Bewusstseinsbildung zu unterstützen und bei den öffentlichen Debatten vor Ort die verschiedenen Interessen und Perspektiven in einen ziel führenden Dialog mit Blick auf die Achtung der Rechte der Menschen mit Behinderung zu bringen.“³⁹

Die Spannung zwischen dem Ideal der Anwaltschaft für Bedürftige und der Einbindung in wohlfahrtsstaatliche Strukturen und Diskurse, die Leistungsansprüche von Bedürftigen begrenzt wissen wollen, bleibt. Aktuell wendet sich diese Spannung paradoxerweise gegen die organisierte Caritas selbst. Als Exklusionsverwalterin wahrgenommen, sieht sie sich mit dem Vorwurf konfrontiert, den in der UN-Konvention der Rechte von Menschen mit Behinderungen formulierten Anspruch der Inklusion selbst zu konterkarieren. Das mag ein Impuls für das zitierte Positionspapier sein, weist aber auch darauf hin, dass die Spannung zwischen den verschiedenen Rollen nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden kann. Im gemeinsamen Engagement von Kirche, Gemeinden und Caritas bestünde die Chance, mit dieser Spannung umzugehen, ohne die verschiedenen Rollen einseitig zu delegieren. Für die Vernetzung von Unterstützungs- und Teilhabemöglichkeiten im Gemeinwesen bieten sich kirchliche Strukturen geradezu an. Voraussetzung wäre allerdings die wechselseitige Wertschätzung der verschiedenen Aufgaben- und Rollenträger in der Kirche.

Eine solche gleichberechtigte Wertschätzung erleben Mitarbeitende in Caritas-Einrichtungen von Seiten der Kirche selten. Als Indiz sei auf die Diskussionen um ein Arbeitspapier des „Ausschusses Pastoral“ des Fachverbandes „Caritas Behindertenhilfe und Psychiatrie“ verwiesen: Die Diskussionen des Ausschusses zum Stellenwert der Seelsorge in diakonischen Einrichtungen im Kontext volkikirchlicher Umbrüche mündeten in ein Diskussionspapier, das zunächst den Titel trug: „Alle sind Seelsorger“. Nachdem dieser als nicht konsensfähig abgelehnt wurde, wurde er durch den weniger brisanten Titel „Seelsorge geht alle an“⁴⁰ ersetzt – als sei Seelsorge ein Monopol weniger Amtsträger. Statt über dieses vermeintliche Monopol ängstlich zu wachen, gelte es, der Tätigkeit von Menschen in diakonischen Einrichtungen und Ge-

³⁹ Deutscher Caritasverband (2010), Diskussionspapier „Selbstbestimmte Teilhabe für Kinder und Jugendliche mit Behinderung durch inklusive Bildung – Handlungsbedarf gemäß der UN-Behindertenrechtskonvention“, Freiburg/Br., URL: <http://www.caritas.de/2041.htm> [letzter Zugriff: 12.04.2011].

⁴⁰ Vgl. Hermann Kappenstiel, Charismen und Kompetenzen nicht hauptberuflicher Seelsorger. Erkenntnisse aus der Pilotausbildung seelsorglicher Begleiter, in: Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.), Unsere Seelsorge. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Ausgabe März 2011, 40–42.

meindengruppen die Qualität seelsorglichen Handelns zuzutrauen, ohne sie in Beweislast zu bringen. Welche Anmaßung gegenüber Menschen, die trotz der geringen gesellschaftlichen Wertschätzung sozialer Berufe Menschen mit Behinderungen begleiten, mit ihnen Grenzen erleben, selbst an Grenzen kommen, mit diesen Grenzen umgehen, das oftmals unmöglich Scheinende immer wieder neu ermöglichen.

Zurück zum Arbeitspapier der Synode: Paul Imhof schließt seine Einleitung mit der Einschätzung, das Papier bleibe „ein Dokument der Mahnung an eingelöste Aufgaben“⁴¹. In der Begleitung von Menschen mit Behinderungen wie in anderen diakonischen Handlungsfeldern bleiben viele ungelöste Aufgaben. Sie gemeinsam – als gleichberechtigte Partner in den neuen pastoralen Räumen – anzugehen, wäre eine Chance für die Zukunftsfähigkeit der Kirche insgesamt.

Prof. Dr. Sabine Schäper
Katholische Hochschule NRW
Abteilung Münster
Piusallee 89
48147 Münster
eMail: s.schaeper(at)katho-nrw(dot)de
Web: <http://www.katho-nrw.de>

⁴¹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 102.

„Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7)

Stadt und Religion – Spuren zum Wohl der Menschen¹

„Es gibt sie noch: die guten alten Dinge“, Sie kennen vermutlich diesen Werbeslogan eines inzwischen großen deutschen Versandhandelskaufhaus, mit dem auf unsere Sehnsüchte nach der guten alten Zeit gezielt wird, der Zeit, in der scheinbar alles noch etwas einfacher war, die Welt übersichtlicher, die Regeln des Lebens geklärt und die Lichtschalter noch aus Bakelit in den Farben schwarz und weiß. Ganze Industrien spielen mit unserer Nostalgie und unseren Wünschen nach dem einfachen und beschaulichen Leben, nie gab es so viele Accessoiresläden, konnte man auf so unendliche vielfache Art sein Heim und v. a. den eigenen Garten verschönern und „gemütlich“ (diesen Ausdruck gibt es nur in der deutschen Sprache) gestalten, werden im Laufe weniger Jahre Zeitschriften gegründet und äußerst erfolgreich vermarktet mit Titeln wie: „Landlust“, „Landliebe“, „Mein schönes Land“, „Liebes Land“, „Land-Idee – Land erleben und genießen“, „Land und Berge“, „Landhaus“.

Gerade, weil immer mehr Menschen in Städten leben und sich dieses in den nächsten Jahrzehnten noch in eklatanter Weise steigern wird, scheinen wir uns umso mehr nach dem Land zu sehnen und holen wir uns das Land mit „Landlust“, „Landliebe“ und „Land-Idee“ mindestens ins Haus. Dort können wir dann – gemütlich auf unserem Sofa sitzend – den Bauerngarten in der Wohnung bewundern – alles ohne einen krummen Rücken und schmutzige Hände zu bekommen.

Viele Menschen stehen der Stadt und ihrer Urbanität ambivalent gegenüber, vereint doch die Stadt mehr oder weniger alles Schlechte, was die Moderne hervorgebracht hat. Die Stadt steht für Dichte, Unübersichtlichkeit, Funktionalität, Anonymität, und Heterogenität, für Vereinzelung und Vereinsamung. Und nicht zuletzt hat auch das Christentum und haben v. a. die Kirchen gegenüber der Stadt ein ambivalentes Verhältnis entwickelt, ist doch meistens die Rede von der Stadt, wenn es ein Nachlassen in der Glaubenspraxis, wenn es um Säkularität und Entkirchlichungsprozesse, wenn es um Werteverlust und um Relativismus, schlicht, wenn es um eine Gottvergesenheit und um Gottlosigkeit geht. Ist also das Verhältnis von Christentum

¹ Der Text gibt einen Vortrag wieder, der am 07. Juni 2011 im Forum St. Peter in Oldenburg/Oldb. gehalten wurde. Der Charakter der wörtlichen Rede wurde hier beibehalten.

und Stadt ein aussichtsloses? Soll sich die Kirche am besten aus der Stadt zurückziehen, weil es nichts bringt und sie ihre Schafe eher auf dem Land suchen muss und sie dort noch hüten kann, nicht aber mehr in der Stadt?

Wie alles in der Moderne, so ist auch die Stadt und das Verhältnis zur Stadt ambivalent. So sind die Städte eben nicht nur furchtbar, vereinsamend und Horte der Ruchlosigkeit, sie sind auch lebendige Orte, in denen Kultur geschaffen wird, und wir lieben sie aufgrund ihres reichen kulturellen Angebots, ihrer sozialen Kontaktmöglichkeiten, aufgrund ihrer vielfältigen Einkaufsmöglichkeiten. Man lebt gern in ihnen, weil es – im übertragenen Sinn – nicht so eng ist, weil sie von einer angenehmen Anonymität sind, weil sie mehr Privatsphäre bieten, die sonst nicht möglich sind. Und: Moderne Städte sind offenbar auch Orte neuer Religionsproduktivität. Damit stehen sie ganz in der biblischen Tradition. So lehrt uns ja bereits der Prophet Jeremia, dass wir uns um das Wohl der Stadt zu bemühen haben: „*Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl*“ (Jer 29,7) – und nicht zuletzt greift das Christentum auf das Bild von der Stadt zurück, wenn es die Vollendung beschreibt: „*Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen*“ (Offb 21,1f.)

Das Verhältnis von Stadt und Religion ist ein besonderes, und wenn wir nach Spuren zum Wohle der Menschen Ausschau halten, gilt es, sich dieses Verhältnisses noch etwas mehr zu vergewissern; dieses soll in einem ersten Teil geschehen. Das Verhältnis von Stadt und Religion gestaltet sich allerdings nicht in einem kontextlosen Raum, sondern ist eingebettet in den konkreten Kontext der Moderne, die Epoche, in der wir leben, auch wenn inzwischen vielfach von der Postmoderne geredet wird oder von einer radikalisierten Moderne – diese Moderne mit ihrer modernen Lebenswelt und das Verhältnis von christlicher Religion und Moderne ist also auch zu beleuchten, bevor nach konkreten wechselseitigen Chancen von Stadt und Religion gefragt wird.

1. Christentum und Stadt

Das Christentum ist seit seinen Anfängen eine moderne Religion, gerade weil es eine Religion der Stadt ist. Städte sind kulturgeschichtlich schon immer etwas Modernes gewesen, in der Neuzeit – wie wir noch sehen werden – stehen sie für die Moderne. Sie entwickeln und wachsen an Orten, an denen es Lebensmöglichkeiten für viele – meistens auf relativ begrenztem Raum –

gibt. Dies gilt für die sumerischen Städte in Mesopotamien 3500 v. Chr. wie für die ägyptischen größer werdenden Ansiedlungen im Niltal um 3000 v. Chr.² Unabhängig von der spezifischen Religion bilden Religion und Stadt seit den frühesten Zeiten einen engen Konnex, Städte bilden sich um und in der Nähe religiöser Kultzentren. Dieser Konnex zwischen Religion und Stadt ist überall auch heute noch zu beobachten, jede mittelalterliche Stadt gründete sich in irgendeiner Weise um ein religiöses Zentrum.³ Erst mit der Industrialisierung im 18./19. Jahrhundert wurde diese enge Verbindung aufgebrochen zugunsten anderer, v. a. „wirtschaftlicher“ Kriterien für die Ansiedlung und Gründung von Städten. Ludwigshafen ist so ein Beispiel, eine Stadt, die ihre Existenz letztlich der Chemieindustrie verdankt und keiner Kathedrale.

Mit dem Alten Testament kennen wir jedoch auch schon eine ambivalente Einschätzung der Stadt. Sie gelten einerseits als Stätte menschlicher Hybris, die prophetische Kritik und Unheilverkündigung auf sich zieht, so stellvertretend für die anderen das Buch Jona: „*Mach dich auf den Weg, und geh nach Ninive, in die große Stadt, und droh ihr (das Strafgericht) an! Denn die Kunde von ihrer Schlechtigkeit ist bis zu mir heraufgedrungen*“ (Jona 1,1f.). Gleichzeitig geben die Städte Schutz, sichern die Entfaltung von Lebensmöglichkeiten und sichern den Kult. Mit der Stadt verbinden sich neutestamentlich weitreichende eschatologische Erwartungen bis dahin, dass die Stadt – wie eingangs zitiert – zum Sinnbild für die Vollendung wird, das neue Jerusalem, die Stadt des Herrn. Und auch die Evangelien bezeugen das Wirken Jesu in den Städten und Dörfern Galiläas und die besondere Beziehung, die Jesus mit der Stadt Jerusalem verbindet.

Das Christentum war in der nachjesuanischen Zeit ganz auf die Städte ausgerichtet. Der Stadt verdankt es seine schnelle Verbreitung. Paulus organisiert seine Missionstätigkeit über die Städte. So verbreitet sich das Christentum von der Stadt Jerusalem aus in die großen Städte des griechischen und römischen Mittelmeerraumes. Die „neue“ Lebensweise der christlichen Gemeinschaften mit ihrer Praxis der Caritas rief nicht nur das Staunen der sogenannten paganen Umwelt hervor, sondern führte nach und nach auch zu sozialer Integration.⁴ So bezeichnet der *Brief an Diognet* um 250 n. Chr. die Christen als die „Seele der Städte“⁵, und der Historiker Christoph Marksches führt aus:

² Vgl. Michael Sievernich, Art. Stadt. I. Kulturgeschichtlich, in: LThK Bd. 9, ³2000, 913f.

³ Vgl. Ulrich Köpf, Art. Stadt. II. Kirchengeschichtlich, in: RGG Bd. 7, ⁴2008, 1657–1661.

⁴ Vgl. Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 229.

⁵ Michael Sievernich, Art. Stadt. V. Praktisch-theologisch, in: LThK Bd. 9, ³2000, 915f., hier 915.

„Gewiss faszinierte auch der innergemeindliche, ja reichsweite Zusammenhalt unter den Christen, ihre Witwen- und Waisenfürsorge, die Gastfreundschaft – das alles suchte man in der Antike seinesgleichen. Christ zu sein brachte mehr Protektion und Hilfe für das alltägliche Leben, als man als paganer *Civis Romanus* je bekommen konnte. Ein weiterer Anlass, Christ zu werden, lag höchstwahrscheinlich in der Offenheit der Bewegung für alle Schichten und für beide Geschlechter.“⁶

Die hohe Organisationsfähigkeit und die Schaffung eines polyzentrischen Netzwerkes um die Städte der Antike: Rom, Alexandrien, Antiochia und Karthago, macht der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann als wesentliche Gründe für die Durchsetzung und Verbreitung des Christentums in der Antike.⁷ Dies führte dann letztlich zur Anerkennung des Christentums unter Kaiser Konstantin und zur Erhebung in den Rang einer Staatsreligion unter Kaiser Theodosius 380 n. Chr.

Die Herausbildung der mittelalterlichen Städte hatte entscheidende Auswirkungen auf die christliche Theologie. So ermöglichten erst die um die entstehenden Kathedralen gegründeten Kathedralschulen die Theologie eines Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Duns Scotus, William von Ockham oder Bonaventura – eine Theologie, die heute in Anlehnung an eben jene Kathedralschulen Scholastik genannt wird. Aus den Kathedralschulen, mit denen Bildung über die Klöster hinaus für eine größere Bevölkerungsgruppe möglich wurde, gingen dann auch bekanntermaßen letztlich die Universitäten hervor. Nicht zuletzt stellen die Städte mit ihren Kathedralschulen den Beginn einer systematischen Bildung mindestens für bestimmte – wenn auch kleine Bevölkerungskreise – dar, aus denen sich schließlich das weitere Bildungssystem entwickelte.

Der enge Konnex zwischen christlicher Religion und Stadt bleibt so lange bestehen, wie Religion – geistliche Macht – und weltliche Macht mehr oder weniger deckungsgleich sind; erst die Aufklärung als ideengeschichtlicher Beitrag und die Französische Revolution auf der politischen Ebene beenden diesen unmittelbaren engen Konnex zwischen diesen beiden Größen. Die Durchsetzung der Industrialisierung und das Aufkommen des frühen Kapitalismus trugen – wie bereits eingangs erwähnt – ihr Übriges zur langsamen Ausbildung eines mehr und mehr ambivalenten Verhältnisses von christlicher Religion und Stadt – wie wir es heute vielfach vorfinden – bei.

Neben dieser engen Verbindung von christlicher Religion und Stadt gibt es aber noch eine weitere enge Verbindung, die für unser Thema und für die Beziehung zwischen Stadt und Religion entscheidend ist, und das ist die

⁶ Christoph Marksches, *Zwischen Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 229f., hier zitiert nach: Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Br. 2011, 34.

⁷ Vgl. Kaufmann, *Kirchenkrise* (s. Anm. 6) 36.

Verbindung zwischen christlicher Religion und Moderne. Darauf muss an dieser Stelle noch eigens eingegangen werden.

2. Christentum und Moderne

Stadt und Modernität bildeten seit jeher eine Symbiose: Die Modernität braucht die Stadt, um sich durchsetzen zu können, und die Stadt gibt der Modernität den angemessenen Raum und stellt das Feld zur Verfügung, dass sich das Moderne, wir könnten auch sagen, der Fortschritt entfalten kann. Die heutige Ambivalenz des Verhältnisses von Christentum und Stadt, die eingangs angesprochen wurde, hängt nicht zuletzt mit der Ambivalenz zwischen der Kirche und der Moderne als Epoche zusammen. Zum Verständnis sind hier allerdings einige Differenzierungen notwendig. Wenn wir den Begriff Moderne verwenden, sprechen wir meistens von einer zeitlichen Epoche, deren Anfang in der Regel in der Aufklärung und in der Französischen Revolution gesehen wird und die bis heute andauert, auch wenn inzwischen vielfach von der späten Moderne oder der Postmoderne die Rede ist. Sprechen wir aber von dem, was in dieser Zeit seit der Französischen Revolution passiert ist, sprechen wir vom Prozess der Modernisierung. Modernisierungsprozesse reichen wesentlich weiter zurück. Mit Bezug auf das Christentum kann man nun sagen, an den Prozessen der Modernisierung – also am Fortschritt der Gesellschaft und damit auch an der Herausbildung der Moderne – war das Christentum seit jeher intensiv beteiligt und hat erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der Moderne als Epoche mit ihren Grundideen genommen.⁸ Mit Durchsetzung dieser modernen Grundideen gerät v. a. die katholische Kirche jedoch auch in eine immer stärkere Ambivalenz bzw. nimmt dann letztlich eine ablehnende Haltung gegenüber der Moderne ein. Als Grundideen oder Kernmotive der Moderne, die sich im Laufe der Zeit immer stärker durchgesetzt haben, bezeichnen wir nun den Gedanken der Subjektivität, also die Tatsache, dass jeder Mensch in irgendeiner Form ein Bewusstsein davon hat, dass er oder sie „Ich“ ist und in diesem Sinne auch einmalig ist. Des Weiteren ist die Idee der Autonomie eng verbunden mit den Ideen der Emanzipation und Freiheit, also der Befreiung von individuellen (Kant: selbstverschuldete Unmündigkeit) und strukturellen Zwängen und die Freiheit zu den Möglichkeiten einer individuellen Gestaltung des eigenen Lebens. Und nicht zuletzt gehört dazu auch der Gedanke einer Linearität, wie er im Fortschrittsgedanken zum Ausdruck kommt, die Idee einer immer weiter voranschreitenden Entwicklung.

⁸ Vgl. dazu ausführlicher Judith Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich. Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne*, Opladen 2002, 20–31.

Die Moderne ist nun die Zeitepoche, in der sich diese Ideen verdichteten, sich als prägend für die Gesellschaft und für das Lebensgefühl der Menschen durchsetzten. Vorboten dieser Prinzipien – im Sinne von Modernisierung – finden sich jedoch bereits wesentlich früher.⁹ Am Beispiel des Gedankens der Subjektivität sei dies exemplarisch erläutert. Der Gedanke der Subjektivität begegnet uns z. B. bereits vielfach in den biblischen Schriften durch den Einmaligkeitsgedanken („*ich habe dich bei deinem Namen gerufen*“, Jes 43,1), den Gedanken der Umkehr v. a. im Neuen Testament („*kehrt um und glaubt an das Evangelium*“, Mk 1,15). Auch die *Confessiones* des Augustinus sind ein frühes Zeugnis dieser Subjektivität. Als entscheidende Vorboten der Moderne wird heute auch ein Prozess identifiziert, der seinen Ansatzpunkt in den grundlegenden Krisenerfahrungen des Mittelalters hat – ausgelöst durch die Pest im 14. Jahrhundert und das Abendländische Schisma – und letztlich mit den eben angedeuteten Entwicklungen ein verändertes, neuzeitliches Bewusstsein entstehen ließ. Diese beiden Erschütterungen sind in ihrer Radikalität nur zu verstehen, wenn man sich das hochmittelalterliche Selbstbild des Menschen, sein Lebensgefühl und das damit verbundene Weltbild vor Augen führt. Charakteristisch für das mittelalterliche Bewusstsein war, so der Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyen, eine „magisch sakrale Objektivierung des Heiligen“ verbunden „mit dem Glauben an die Inkarnation als das letzte Ernstmachen Gottes mit seinem Engagement für die geschaffenen Dinge“¹⁰. Das bedeutet, dass für den mittelalterlichen Menschen die Chance, endgültiges Heil zu erlangen, durch zwei Instanzen verbürgt war: zum einen durch die Schöpfung, die als göttliche Schöpfungsordnung betrachtet wurde und damit in sich gut sein musste, weil sie von Gott geschaffen war, und zum anderen durch die Institution der Kirche, insbesondere verbürgt durch das Papstamt. Die Pest wurde als Naturkatastrophe wahrgenommen und erschütterte nun den Glauben in die als gut geschaffene göttliche Schöpfungsordnung, insofern die Schöpfung keine Sicherheit mehr gewährleistete, wenn solche Katastrophen möglich waren. Das Schisma der Päpste erschütterte zutiefst den Glauben in die Institution der Kirche, insbesondere des Papstamtes. Letztlich wurde der Glaube an die Instanzen, die Sicherheit und Heil bzw. die Heilsgewissheit gewährleisteten, zutiefst erschüttert. Es zerbrachen zum einen der Glaube in die schöpfungstheologisch grundgelegte Tradition und der Glaube in die bleibende Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Zum anderen erschütterte das abendländische Schisma die ekklesial-hierarchische Tra-

⁹ Vgl. Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig* (s. Anm. 8) 20–31.

¹⁰ Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 219.

dition¹¹ durch den Verlust des Glaubens an die Objektivität des Heiligen. In dieser Situation wurde die Energie, die bisher in die Sakralisierung (Heiligmachung) bestimmter weltlicher Zusammenhänge floss, freigesetzt. Die Folge für den Menschen war die Suche nach einer von diesen äußeren Umständen unberührten Instanz, die in der Lage war, Gewissheit zu vermitteln und Identitätskonstituierung, also persönliche Identität zu ermöglichen. Diese Instanz wurde zunehmend im Innern des Menschen gefunden, in einem Prozess der Selbstvergewisserung, so dass der Akt der Selbstvergewisserung „Ort und Medium aller ursprünglichen Gewissheit“¹² wird. Der „neuzeitliche Mensch“ entdeckt nun unter dem Zeichen der subjektiven Freiheit in seinem Selbst eine unbedingte Instanz, die seinem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Begründung standhält.¹³ Diesen Prozess kann man auch als „Verinwendigung“, also die Wendung in der Suche nach Heilsgewissheit von äußeren Anhaltspunkten nach innen bezeichnen. Mit dieser Verinwendigung wurde ein wichtiger Schritt in Richtung Subjektivität vollzogen,¹⁴ und damit ist eines der entscheidenden Charakteristika der Moderne gegeben.¹⁵

Die Moderne als Epoche ist nun, wie gesagt, die Epoche, in der sich diese Grundmotive der Moderne durchsetzen und sich gleichzeitig immer mehr von ihren religiösen Wurzeln trennen. Mit Aufklärung und Französische Revolution entsakralisierte sich die Welt immer mehr, die endgültige Trennung von staatlicher und kirchlicher Macht verwies die Religion zudem in einen Teilbereich der Gesellschaft und raubte ihr zunehmend das Monopol auf die gesamtgesellschaftliche Zuständigkeit für Sinndeutung, Wertekonzeption und Normierungsprozesse. Die Religion respektive die Kirche wurde ihrer angestammten Rolle beraubt, so z. B. die Legitimierung des Staates zur Verfügung zu stellen. Der Soziologe Max Weber hat dies um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert bereits in das berühmte Wort von der „Entzauberung der Welt“ gefasst. Die Welt entledigt sich nach und nach ihrer sakralen Durchdringung – ein Prozess, den wir bis heute erleben und der auch bis heute aus bestimmten kirchlichen Positionen heraus auf das Schärfste kritisiert wird. Innerkirchlich führte dieser Prozess der Modernisierung, obgleich die christ-

¹¹ Vgl. Klaus Müller, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt/M. 1994, 35.

¹² Max Seckler, *Die Kritik der Offenbarung*, in: Walter Kern u. a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Freiburg/Br. 1985, 29–59, hier 32.

¹³ Vgl. Georg Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie, Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 23–44, hier 24.

¹⁴ Vgl. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (s. Anm. 10) 222.

¹⁵ Vgl. Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig* (s. Anm. 8) 124–131.

liche Religion zutiefst zur Durchsetzung dieser Moderne beigetragen hat, zu einer rigorosen Gegenüberstellung von Kirche und Welt, die dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt fand.¹⁶ Sie zeigt sich in der Ausbildung der sogenannten katholischen Milieus, die – als geschlossene katholische Welten in der Welt – den Kontakt mit derselben auf ein Minimum reduzierten und sich erst mit den Modernisierungsschüben der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts allmählich aufzulösen beginnen. Die antimoderne Haltung zeigt sich aber auch in der Zentralisierung und Sakralisierung des kirchlichen Apparates und dem theologisch mit der Neuscholastik begründeten Abweis jeglicher subjektiver eigenständiger Auseinandersetzung mit dem Glauben.¹⁷ Dem Subjektivitätsgedanken wurde eine deutliche Abfuhr erteilt, in dem das sogenannte *depositum fidei* als letztgültige und nicht zu hinterfragende Glaubenswahrheit vom Gläubigen anzueignen war. Es handelt sich hierbei um Prozesse, die letztlich in der Verkündigung des sogenannten *Syllabus* 1864, dem Unfehlbarkeitsdogma des I. Vatikanums 1870, dem von Pius X. 1910 eingeführten Antimodernisteneid oder aber auch der Verurteilung der Menschenrechte ihre Höhepunkte fanden. Erst mit dem II. Vatikanum (1962–1965) wurde ja bekanntermaßen diese Gegenüberstellung von Moderne und Christentum aufgehoben und die sogenannte „Verheutigung“ von Johannes dem XXIII. verkündet, wurden zudem die Menschenrechte anerkannt und die Religionsfreiheit erklärt. Dass diesen Prozessen wiederum eine eigene Ambivalenz und Dynamik innewohnt, zeigt sich an den kontroversen Interpretationen der Dokumente des II. Vatikanums und an den verschiedenen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche. Mehr denn je scheint aktuell die Kirche um ihr Verhältnis zur säkularen Welt zu ringen, und mehr denn je wird die Ambivalenz der lehramtlichen Kirche zum Problem der Kirchen in Westeuropa.

Die Moderne ist eine Geschichte der Emanzipation und der Selbstgewinnung des Menschen als Subjekt, diese Geschichte ist aber nicht unschuldig verlaufen, sie hat die Formulierung der Menschenrechte ermöglicht, aber sie kennt auch die Praxis der Sklaverei. Spätestens seit Beginn des letzten Jahrhunderts wissen definitiv auch um die Schattenseiten der Moderne. So war es erneut Max Weber, der Ende des 19. Jahrhunderts als Erster das Risikopotential des Fortschrittsgedankens sah, und das 20. Jahrhundert führte uns das Risikopotential einer scheinbar ins unermessliche gesteigerten Machbarkeit deutlich vor Augen. So trifft die Moderne auf ihre eigenen risikogesellschaftlichen Folgen, wie Ulrich Beck bereits 1986 in seinem Buch

¹⁶ Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Br. 2000.

¹⁷ Vgl. Gabriel, *Christentum* (s. Anm. 16).

*Risikogesellschaft*¹⁸ schrieb. Noch verschärfter werfen die sogenannten Erregenschaften der Moderne unter den Vorzeichen einer Globalisierung ihre Schatten.

Beides, gestiegene Freiheitsgrade, die uns die Moderne schenkt, und ihre risikogesellschaftlichen Folgen zeigen sich in der Stadt am deutlichsten: Urbanität, Lifestyle, die Möglichkeit extravagant und höchst individuell zu leben, das bietet uns die Stadt, sie zeigt uns aber auch die andere Seite, Armut, Vereinsamung, Verwahrlosung – die Stadt als Kulminationspunkt der Moderne, als Ort schlechthinniger Modernität. Ist dies ein Ort für Religion? Hat Religion unter diesen spätmodernen Bedingungen noch einen Platz in der Stadt? Verträgt sich Religion mit Urbanität? Ist nicht Urbanität modern und Religion auch ein wenig etwas Altbackenes? Um diesen Fragen näherzukommen, gilt es, noch einmal auf die moderne Stadt zu schauen, um dann der Frage nachzugehen, was Religion, v. a. christliche Religion, auf die es mir hier ankommt, und Stadt miteinander zu tun haben können und inwieweit sie wechselseitig evtl. sogar aufeinander verwiesen sind.

3. Religion und Stadt

Stadt steht für Urbanität, Lebendigkeit, Schnelligkeit, Veränderbarkeit, Vielfalt, Fremdes. In der Stadt beruhen Bindungen weniger auf Traditionen und/oder Verwandtschaftsbeziehungen, sondern auf frei geschlossenen Beziehungen. Die Modernitätsentwicklungen, die sich zu Globalisierungsprozessen bündeln, ereignen sich nicht abstrakt, sondern werden greifbar in der Stadt, hier werden sie alltagsprägend erfahrbar, z. B. als Zusammenleben einer wachsenden Zahl von Menschen verschiedener Herkunftsländer, mit unterschiedlichen kulturellen wie religiösen Hintergründen, durch die sie geprägt sind.

Städte sind „melting pots“, hier zeigen sich die Pluralisierungsprozesse am deutlichsten: in der Pluralisierung der Lebensweisen, der Herkunft und Herkunftsländer, der kulturellen und religiösen Traditionen. Die Stadt ermöglicht es, Grenzen zu überschreiten, Traditionen – oft genug auch einengende – zu überwinden; neue Kombinationen verschiedener kultureller und religiöser Bedeutungsbestände werden möglich. In der Stadt wird der Mensch nicht in erster Linie aufgrund seiner Familienzugehörigkeit oder Herkunft wahrgenommen, sondern v. a. als er selbst. Der Dogmatiker Knut Wenzel schreibt:

¹⁸ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

„[D]ie in der Stadt einer reflexiv gewordenen Moderne alltägliche, wechselseitige Zumutung der Andersheit erschöpft sich nicht in der Konfrontation mit fremden Physiognomien, Moden, Bräuchen, Sprachen, Gerüchen oder Tagesabläufen: In all dem präsentiert sich die Zumutung der Erfahrung von Subjektivität.“¹⁹

Die Stadt realisiert die Leitidee der Moderne, die Subjektivität in aller Radikalität, mit allen Freiheitsgraden, aber eben auch mit allen Zumutungen, die diese enthält. Die Stadt ist in diesem Sinne Kulminationspunkt der Moderne, sie ist Chiffre und Realität der Moderne zugleich.²⁰

Von Sartre stammt der berühmte Satz „Der Mensch ist zur Freiheit verdammt“, Kant spricht von der „Not der Freiheit“. Diese Freiheit, die gleichzeitig genuiner Bestandteil von Subjektivität und Autonomie ist, kann zur Not werden, wenn es – wie wir das immer wieder erleben – schier zur Überforderung wird, das eigene Leben

„als wirklich eigenes zu leben, ohne darauf zurückzugreifen, was andere einem sagen, was gut sei, ohne den Ausweg in klaren Handlungsanweisungen angeblicher, auch religiöser Führer zu suchen“²¹.

Die Subjektivität und Freiheit wird zum Hohn, wenn die individuellen Lebensumstände kaum Freiheit lassen, weil sie z. B. einschneidenden finanziellen Beschränkungen unterliegen oder die Gesellschaft kulturelle und oder religiöse Grenzen setzt. Die Freiheit der Stadt wird zur Bedrohung, wenn Traditionen nur wegbrechen, keine neuen Beziehungen jedoch an die Stelle treten und das Individuum in der Stadt heimatlos wird.

Vielleicht ist das entscheidende Charakteristikum der Urbanität heute die Begegnung mit dem Fremden und die Notwendigkeit, mit Fremden und mit Fremdem zusammenzuleben. Auch in Jer 29,7 wird ja eine Exilsituation aufgenommen: Die Stadt ist ja gerade „der/die Andere“, der Feind, zu dem man exiliert wurde, um den man sich aber trotzdem kümmern soll, denn: Geht es ihm gut, geht es auch einem selbst gut. Die Sorge um den Fremden ist also Ausdruck der Sorge um das Wohl des Anderen, aber eben auch des eigenen Wohls. Zurzeit ist bei uns angesichts wachsender kultureller und religiöser Pluralität noch nicht klar, wie das Zusammenleben funktioniert oder überhaupt gehen kann. Noch ist nicht klar, welche Regeln und Gebräuche verändert werden, welche neu entstehen, welche auch verschwinden werden, welche vielleicht auch neu entwickelt werden müssen. Versteht man Urbanität als Prozess eines vielfältigen, divergenten Zusammenlebens, dann besteht das Ziel von Urbanität darin, Verfahrensweisen zu finden, in denen alle zu

¹⁹ Knut Wenzel, Gott in der säkularen Stadt. Zeitgemäße Religionspräsenz in theologischer Analyse, in: *Forschung Frankfurt* 26 (2008) 1, 30–36, hier 32.

²⁰ Vgl. Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19).

²¹ Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19) 32f.

ihrem Recht kommen, in denen unterschiedliche Geltungsansprüche respektiert werden und in denen niemand in seiner Subjektivität missachtet wird.²² Dass es unter pluralen Bedingungen nicht mehr möglich ist, diese Regeln von einer sogenannten Leitkultur vorzugeben, versteht sich unter diesen Bedingungen m. E. von selbst, würde dies doch zutiefst der Anerkennung anderer Lebensformen und Lebensweisen widersprechen und damit letztlich auch einer grundlegend notwendigen Anerkennung des Anderen. Es gilt also, unter dem letztgültigen Kriterium der unbedingten Anerkennung des Anderen, seiner unhintergehbaren Würde und Subjektivität, diese Regeln miteinander auszuhandeln, und es bedarf vor allen Aushandlungsprozessen der Bestimmung von Verfahrensregeln, wie diese Prozesse vor sich gehen können.

Betrachtet man nun die Stadt mit ihren Charakteristika und ihren Herausforderungen und gleichzeitig die christliche Religion und die ihr eigene aufgezeigte Beziehung zur Stadt und zur Moderne, liegen die engen Beziehungen zwischen christlicher Religion und Stadt m. E. auf der Hand, und gleichzeitig zeigt sich das, worauf sich beide gegenseitig aufmerksam machen. Das soll abschließend noch ein wenig erläutert werden. Christliche Religion kann unmittelbar an ihre Geschichte mit der Stadt, wie ich sie anfangs angedeutet habe, anknüpfen. Die Stadt stellt m. E. für das Christentum, aber eigentlich für die Kirche die Chance für Erneuerung dar: So wie die Stadt in den Anfängen dem Christentum zum Durchbruch als „Mainstreamreligion“ verhalf und immer wieder Ort von Neuerungen und Erneuerung war, so ermöglichte z. B. erst die Stadt das Aufkommen der Bettelorden der Franziskaner, Kapuziner und Dominikaner und damit eine Reformbewegung innerhalb der mittelalterlichen Kirche.

Die Stadt kann zur Erneuerung der Kirche werden, weil sie diese in aller Radikalität auf sich selbst zurückwirft. In der modernen Stadt zählt nicht Tradition, sondern ist das Individuum, wie gezeigt, auf seine Subjektivität verwiesen und gleichzeitig zurückgeworfen. Das erinnert und verweist die Kirche zum einen an ihre eigentliche Botschaft, an die unbedingte Anerkennung des Anderen, an die Einmaligkeit der Person und ihre unverwechselbare Würde, an die unbedingte Zusage von Heil und Befreiung, die allen Menschen zugesagt ist. Zum anderen fragt auch der auf seine Subjektivität verwiesene Mensch in der Stadt kaum nach der Kirche der Tradition, sondern er fragt nach der unmittelbar existenziellen Botschaft der christlichen Religion, fragt nach dem, was Paul Tillich als das, was uns unbedingt angeht, bezeichnet hat. Das haben die verschiedenen Konzepte der Citypastoral erkannt, sie alle leben von einer bestechenden Einfachheit, die darin besteht, einfach nur da

²² Vgl. Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19) 31.

zu sein! Sie leben von der Präsenz von Christen und Christinnen und deren unmittelbarer Subjektivität, sie leben von der unaufgeregten Präsenz und der Zusage, dass jeder willkommen ist, unabhängig von seiner Lebensform, Religion und Kultur. In eher basiskirchlichen Kreisen der französischen Kirche wird diese Haltung der unmittelbaren Präsenz mit dem Stichwort *accueil*²³ bezeichnet. Mit *accueil* ist der Empfang, die Aufnahme für diejenigen gemeint, die interessiert sind und nach Möglichkeiten der mehr oder weniger intensiven Begegnung fragen. *Accueil* richtet sich auf den Anderen, den zu Empfangenden, auf den, der Empfang und Aufnahme sucht, und will ihm vorbehaltlos gegenüberstehen, will ihm Erfahrungen ermöglichen – ohne mehr oder weniger verschämte Rekrutierungsabsichten, will den Anderen in seiner Andersartigkeit anerkennen und ihm mit einer Präsenz des Hörens und der Offenheit begegnen. Darin liegt der Erfolg vieler sogenannter Citykirchen, in ihrer Präsenz, die zunächst anspruchslos den Anderen anders sein lässt, ihn überhaupt sein lässt. Nicht umsonst besuchen in Zürich fast eine Millionen Menschen in einem Jahr die Bahnhofskirche, kommen mehrere tausend Menschen am Tag einfach nur vorbei für einen kurzen Augenblick der Ruhe, ein kurzes Gespräch oder auch für ein längeres Beratungsgespräch.

Die Stadt verweist die Kirche auch auf ihre vorrangig diakonische Dimension. Unsere moderne Lebenswelt ist gekennzeichnet von Kontingenz und Ambivalenz, das heißt, es gibt keine Eindeutigkeiten mehr, und wenn etwas so ist, dann kann es auch anderes sein und jeden Moment werden. So steht die Stadt eben nicht nur für die Verwiesenheit und Ermöglichung von Subjektivität, sondern sie steht auch für das Zerschneiden, für Fragmentarität von Subjektivität, letztlich auch von Existenz. Damit verweist die Stadt die Kirche zutiefst auf ihre diakonische Dimension und ermöglicht ihr zugleich das Verwirklichen dieser Dimension in der unbedingten Anerkennung des Anderen. Dies war der frühen Kirche sehr bewusst, fand und hatte sie doch ihre Anhänger gerade in den armen und marginalisierteren Kreisen der Städte und nicht unter den Reichen. Die französische Kirche nennt diese Haltung *partage*²⁴. Mit *partage* ist eine Haltung des Teilens, des Teilgebens und des Teilnehmens angesprochen, und alle drei Aspekte von *partage* entsprechen dem Grundauftrag des Evangeliums und verweisen unmittelbar auf diesen. Es geht um Teilen im Sinne von Anteilnehmen am Schicksal des Anderen; damit ist kein Mitleid gemeint, im Wissen darum, dass es einem selbst doch so viel besser geht, und auch jeder moralische Impetus ist hier verfehlt. Es geht zu-

²³ Michael Gmelch, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basisgemeindlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, hier zitiert nach: Norbert Mette, Einführung in die katholische praktische Theologie, Darmstadt 2005, 108f.

²⁴ Gmelch, Gott in Frankreich, hier zitiert nach Mette, Einführung (s. Anm. 23) 108f.

dem auch um Teilgeben, hier ist die Solidarität mit dem Anderen angesprochen, und zwar eine Solidarität im Denken und Fühlen sowie auch in einer konkreten Solidarität des Handelns. *Partage* bedeutet aber auch, den Anderen teilhaben lassen an der eigenen Person, sich nicht vor ihm verschließen, sondern die Doppelbewegung aufnehmen, den Anderen berühren und sich berühren lassen. Zur *partage* gehört nicht zuletzt auch, die eigenen individuellen wie institutionellen Anteile und Verwicklungen in Unrechtssituationen und -strukturen wahrzunehmen. Damit ist der Einzelne wie die Kirche in einer doppelten Perspektive gefragt, zum einen als Anwältin derer, die kaum oder keine Stimme haben, und zum anderen in der kritischen Haltung sich selbst gegenüber, die auch bereit ist, die eigenen Verwicklungen einzugestehen, und die auch bereit ist, eigene Schuld, auch institutionelle, anzuerkennen. *Partage* ist die Haltung, die dem/der Anderen seinen/ihren Raum lässt, die sie/ihn nicht kleiner macht – auch nicht subtil – um selber größer zu sein, und ihn/sie mit ihren Fähigkeiten und seinem/ihrer Beitrag für das Ganze anerkennt.

Die Stadt als Chiffre der Moderne macht die Kirche darauf aufmerksam, dass es die Kirche als institutionelle Ausformung der christlichen Religion nicht zwingend braucht, das es für die Menschen viele Alternativen gibt, mit denen sie die jedem Menschen aufgegebene Notwendigkeit, sein eigenes Selbst und die Welt zu deuten, vornehmen kann. Dies verweist die Kirche darauf, dass sie mit ihrer Botschaft überzeugen muss; nicht die Strukturen sind es, die Menschen in der Moderne überzeugen – das Verhältnis zwischen Mensch und seiner Religion hat sich spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dahingehend verschoben, dass der Mensch darüber entscheidet, wie viel und welche Religion Raum in seinem Leben hat. Und spätestens mit der Religionsfreiheit sind auch die Sanktionen weggebrochen, die der Kirche über lange Zeit Zugehörigkeit sicherten. In der späten Moderne, und das zeigt die Stadt in aller Deutlichkeit, steht die Kirche sozusagen „nackt“ dar; Menschen fühlen sich nicht durch ihren Reichtum, nicht durch verbrämte Demut oder ihre Dogmatik angesprochen, sondern von dem glaubwürdigen Zeugnis von Christinnen und Christen, die für die Überzeugung stehen, dass Gott die für uns unbedingt unterschiedene Liebe ist, wie der Dogmatiker Thomas Pröpper es formuliert,²⁵ und die diese Liebe im Angesicht des Anderen aufscheinen sehen. Das Evangelium macht uns darauf aufmerksam, dass man die Menschen mögen muss, wenn man etwas mit ihnen will.

²⁵ Vgl. z. B. Thomas Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Br. u. a. 2001.

Die Stadt verweist die Kirche in diesem Kontext jedoch noch auf ein weiteres Moment: auf ihre eigene Nicht-Machbarkeit, darauf, dass die Kirche nicht aus sich selbst heraus da ist, sondern sich zuallererst der grundlegenden Initiative Gottes und seiner Zuwendung zu den Menschen verdankt, dass Kirche also ein Geschenk ist, das im Glauben angenommen werden kann. Auch wenn der Glaube persönlich, individuell ist und in freier Entscheidung vollzogen wird, ist er allein angesichts des jesuanischen Handelns niemals Privatangelegenheit, sondern verweist immer auf Beziehung und das Leben von und in Beziehungen, deren Form und Qualität sich am Umgang Jesu mit den Menschen misst. Glaube impliziert damit in der kommunikativen Praxis Jesu ein soziales Miteinander, eine Gemeinschaft. Letztlich impliziert christlicher Glaube das Auftreten von Kirche und Gemeinde, wo diese Praxis des Glaubens – bei aller Fragmentarität – gemeinsam gelebt und wo der Glaube gemeinsam bezeugt wird.²⁶ Kirche und Gemeinde sind somit – so beschreibt es die Kirchenkonstitution des Konzils – „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), die sich letztlich der Gnade Gottes verdankt. Dies ist die Haltung der *gratuité*, die Haltung der Ungeschuldetheit, des sich Verdankt-Fühlens gegenüber dem, der das eigene Leben geschaffen hat. Es ist das nicht rationale Wissen darum, nicht alles in der Hand zu haben und Leben, sowohl das eigene als auch das der/des Anderen, als Geschenktes und Unwiederbringliches zu begreifen. Diese Haltung durchbricht alle Zweckrationalität und macht aufmerksam für heilvolles Miteinander, macht sensibel für die eigene Lebenskultur und die Kultur der nahen und fernen Umkreise.

Diese drei genannten Dimensionen christlicher Praxis verdeutlichen, was Christentum in der Stadt bedeutet, unter welchen Bedingungen Christentum in der Stadt gelebt werden kann und was christliche Praxis und christliche Gemeinden als Gemeinden der Bürgerinnen und Bürger einer Stadt für diese bewirken können. Umgekehrt gibt ein urbanes Umfeld dem Christentum bzw. den Kirchen die Möglichkeit, den Sinn und die Aufgabe ihrer Praxis im Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen neu zu bestimmen. Und so können sich beide Perspektiven der Stadt ergänzen und in diesem Sinne gilt nach wie vor: „*Bemüht euch um das Wohl der Stadt, [...] und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl*“ (Jer 29,7).

²⁶ Vgl. Mette, Einführung (s. Anm. 23) 107.

Prof. Dr. Judith Könemann
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik
 Hüfferstraße 27
 D-49149 Münster
 Fon: +49 (0)251 83-32357
 Fax: +49 (0)251 83-30038
 eMail: j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de
 Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/kthd/paeda/koenemann.html>

Gemeindeentwicklung – ein ständiger Prozess

1. Die historische Perspektive

Von der Ausbildung erster Organisationsstrukturen in der Jerusalemer Urgemeinde über die Entstehung christlicher Gemeinden in den urbanen Zentren des antiken Mittelmeerraumes bis hin zur Entwicklung erster kleiner „Pfarreien“ im ländlichen Raum: Christliche Gemeinden haben sich seit ihren Anfängen stets in Auseinandersetzung mit den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen entwickelt.

Erste Gemeindegründungen auf dem Boden des heutigen Sloweniens lassen sich bereits im zweiten Jahrhundert nachweisen.¹ Missionare kamen aus Aquileia und Salzburg, aber auch aus Byzanz. Eine erste Krise erlebten die jungen Gemeinden im Zuge der Völkerwanderung, die sie zum Rückzug ins Gebirge zwang (etwa auf den Berg Ajdna). Auch in den kommenden Jahrhunderten sollte sich die Entwicklung christlicher Pfarreien stets als abhängig von den großen christlichen Zentren erweisen.

Die Gründung des Bistums Ljubljana (1461) trieb die systematische Bildung eines Netzes von Pfarreien zwar voran, die endgültige Form sollte jedoch erst 300 Jahre später durch die Josephinischen Reformen erreicht werden. In dieser Zeit entstand neben festen Bistumsgrenzen eine große Anzahl neuer Pfarreien.²

Im 19. und 20. Jahrhundert bedingten Industrialisierung und Landflucht die Entstehung neuer und größerer Pfarrzentren in den wachsenden Städten. Dieser Trend setzte sich bereits in den 70er Jahren fort, wohl auch aufgrund der sich verbessernden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Sozialistischen Republik Jugoslawien. Wiederum profitierten die Stadtzentren durch die Errichtung einer Reihe neuer Kirchen und Pfarreien.

Reflexion und Differenzierung pastoraler Begriffe wie „Pfarrei“, „Gemeinde“ oder „Pfarrgemeinde“ fanden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur stockend statt. Diskussionen „westlicher“ Theologen wurden nur zögerlich re-

¹ Vgl. Rajko Bratož, Krščanstvo v antiki [Das Christentum in der Antike], in: Benedik Metod (Hg.), Zgodovina Cerkve na Slovenskem [Die Geschichte der Kirche in Slowenien], Celje 1991, 13. Die ersten Gemeinden wurden in den Städten Emona, Celea und Petoviona gegründet.

² Vgl. Brigita Perše, Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje [Die slowenische Pfarrei im Übergang vom zweiten zum dritten Jahrtausend], Ljubljana 2009 [zugl. Diss.], 27.

zipiert. So kam es, dass der Begriff „Pfarrei“ bis heute Leitbegriff geblieben ist. Lediglich wenn die spirituelle Dimension oder die konziliare Sicht betont wird, werden die Begriffe „Gemeinde“ oder „Pfarrgemeinde“ verwendet.

Nur in der Krankenseelsorge gibt es Personalpfarreien. Alle anderen sind territorial bestimmt. Dass diese enge Bindung an einen Raum problematisch ist und zu Abgrenzungen führt, zeigt sich nicht nur anhand der großen Eifersucht der Pfarrer angesichts neuer Gemeindegründungen auf ihrem „Pfarrterritorium“. Vor allem die unterschiedlichen spirituellen Bewegungen und die kategoriale Seelsorge (wie die Militär- oder Gefängnisseelsorge) haben Schwierigkeiten bei der Etablierung von überregionalen Netzwerken und vom Raum der Pfarrei unabhängiger pastoraler Arbeit.

Ausgehend von dieser kurzen historischen Einordnung möchte ich nach der heutigen Situation slowenischer Pfarreien fragen.³ Gibt es besonders ausgeprägte Entwicklungstendenzen? Welche Umstände sichern nachhaltige Arbeit in den Pfarreien? Nach dieser Gegenwartsanalyse möchte ich Kriterien und Optionen formulieren, die eine Gemeindeentwicklung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils begünstigen würden. Der gesellschaftliche Kontext soll dabei genauso berücksichtigt werden wie aktuelle kirchliche Prioritäten.⁴

2. Aktuelle Tendenzen

• Das Ringen um Tradition

Fraglos hat das Zweite Vatikanische Konzil die Fundamente, auf denen die Kirche über viele Jahrhunderte gestanden hat, in Bewegung gesetzt. Doch der Blick auf die Kirchengeschichte zeigt, dass das Ringen zwischen Tradition und Innovation – die Suche nach Einheit in Vielheit – der Kirche seit ihren Anfängen eingeschrieben ist. Nur in dieser Pluralität lässt sich Kirche verstehen.⁵ Aktuell wird der Vorwurf, das Konzil habe – gerade auf dem Gebiet der Liturgie – zu heftig mit der Tradition gebrochen, immer lauter. Verbunden damit wird der Wunsch nach einer partiellen Restauration der vorkonziliaren Kirche immer spürbarer.

³ Vgl. vertiefend: Peter Kvaternik, Ein Leben ohne Ansehen, Freiheit und Macht. Einflüsse des Kommunismus auf die pastorale Tätigkeit der Kirche in der Erzdiözese Ljubljana, Saarbrücken 2009.

⁴ In der Reihenfolge der Überlegungen drückt sich keine Einschätzung der Wichtigkeit der einzelnen Punkte aus.

⁵ Walter Kirchschräger, Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität, in: PThI 28 (2008) 1, 10–22, hier 14.

• Die Vernachlässigung von *diakonia* und *koinonia*

Die Beschränkung kirchlicher Aktivität auf binnenkirchliches Handeln ist zweifellos Erbe der kommunistischen Zeit. Strenge behördliche Aufsicht (z. B. die sog. „Mikrokoordination“) sollte sicherstellen, dass das Verbot kirchlich-karitativen Engagements eingehalten wurde. Im Gegensatz dazu konnte sich die Kirche auf dem Gebiet der Verkündigung einige Freiheiten erhalten. Das katholische Pressewesen ist bis heute ein wichtiger Faktor des religiösen Lebens, die neuen Medien heutzutage inbegriffen. Doch selbst wenn man den Religionsunterricht hinzunimmt, kann man auch aktuell nicht davon sprechen, dass kirchliche Verkündigung einen nennenswerten Einfluss auf gesamtgesellschaftliche Prozesse hätte.

• Die Pfarrei und die Familie

Gerade in der Betonung der Bedeutung der Familie und familiärer Traditionen vermochte es die Kirche, sich der kommunistischen Einflussnahme einigermaßen zu erwehren. In der kommunistischen Zeit waren der gemeinsame Besuch der Sonntagsmesse und das häusliche Gebet die einzigen Möglichkeiten christlicher Lebensführung. Dies war bedingt durch die verhältnismäßig große staatliche Toleranz gegenüber kirchlichen Festen als Ausdruck nationaler Tradition. Davon ist die kirchliche Praxis bis heute geprägt. Diese starke Fokussierung auf den familiären Vollzug religiöser Tradition wird jedoch zukünftig zur großen Herausforderung werden, und zwar angesichts des spätmodernen Wandels der klassischen Familienstrukturen. So lässt sich ein fast vollständiger Wegfall auf dem Gebiet der Jugendgruppen beobachten, auch die wachsende Zahl von Ehegruppen, die der Jugendarbeit entstammen dürften, ist wohl nur ein kurzzeitiges Phänomen.

• Gemeintheologie

Wie oben bereits erwähnt, blieb die Differenzierung der Begriffe „Pfarrei“ und „Gemeinde“ eine Angelegenheit des theologischen Diskurses. Der Unterschied zwischen den beiden Termini ist bis heute nicht detailliert zum Thema gemacht worden. Die aktuelle Unsicherheit im Umgang mit dem Gemeindebegriff liegt sicher auch an seiner Unschärfe. So wird „Gemeinde“ zurzeit als Sammelbegriff der neuen pastoralen Akzente des Zweiten Vatikanischen Konzils verwendet, freilich ohne genauer festzulegen, was genau damit ge-

meint ist. Eine „Gemeindetheologie“⁶ konnte sich daher in Slowenien gar nicht erst entwickeln.

- Die geistlichen Bewegungen und das Problem der Zersplitterung der Pfarrgemeinde

Seit ihrem Auftreten in den 1960er Jahren stoßen die verschiedenen neuen geistlichen Bewegungen (Fokolare, das Neokatechumenat oder die charismatischen Bewegungen) hierzulande vielerorts auf Misstrauen oder gar Ablehnung. Dies liegt in der Hauptsache sicherlich in der bereits skizzierten Angst vor einer „Zersplitterung“ der territorialen Pfarreien und der damit einhergehenden Gefährdung der (vermeintlichen) Einheit. Dieses Unbehagen gegenüber den neuen geistlichen Bewegungen wird durch das elitäre Selbstverständnis einzelner Mitglieder sicherlich noch verstärkt. An der Bereitschaft zur Mitarbeit innerhalb der Pfarreien mangelt es oft bei jenen, die sich von der Überzeugung getragen fühlen, als authentische Träger des „echten“ Glaubens die einzig wahre Vision von Kirche zu verfolgen.

- Kleine Gruppierungen innerhalb der Pfarreien (z. B. Ehe-, Jugend-, Gebetsgruppen)

Deutlich weniger Kopfzerbrechen bereiten diese „klassischen“ pastoralen Gruppen ihren Pfarrern. Im Sinne der althergebrachten territorialen Pastoral decken sich ihre Aktionsräume mit den Grenzen der einzelnen Pfarreien. Die Gruppen zeichnen sich darüber hinaus durch große Homogenität aus, sei es in der klaren Generationsgebundenheit, sei es in einem verbindenden Interesse. Neben der abnehmenden Zahl von Jugendgruppen und den zahlreichen Ehegruppen sind in diesem Kontext jene Gruppen zu nennen, die in salesianischer Spiritualität das Gemeindeleben durch Oratorien bereichern. In letzter Zeit besteht steigende Nachfrage nach generationsübergreifenden Gruppen, etwa Bibelkreisen oder Gebetsgruppen. Offen ist zurzeit, welche Folgen die weitgehende „Emanzipation“ dieser Gruppen von hauptamtlicher und theologischer Betreuung haben wird.

- Laienapostolat

Für die Beteiligung der Laien, die in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen eine kurze Blütezeit erlebte und die bis zur Wiedereinführung der Demo-

⁶ Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie, in: PThI 28 (2008) 1, 66–90, hier 74.

kratie gänzlich verboten war, konnte noch immer keine angemessene Form gefunden werden. Es mangelt an den entsprechenden Organisationsstrukturen und einem Bewusstsein für die sozialetische Relevanz der Verantwortungsübernahme.⁷ Doch in letzter Zeit nimmt das Laienengagement zu, wird organisierter und mutiger. Vor allem soziale Fragen und das Thema Familie liegen den Ehrenamtlichen am Herzen.

- Vereinsleben

Christliches Vereinsleben existiert – abgesehen von einzelnen Chor- oder Theatergruppen – weder auf nationaler, noch auf pfarrlicher Ebene. Die Vereinsheime, die bis in die 1930er Jahre Zentren des Gemeindelebens waren, und die vielerorts wieder in den Pfarreibesitz übergegangen sind, stehen daher oft leer.

- Die Zusammenarbeit der Nachbarpfarreien und die Bedeutung des Dekanats

Die erste kirchliche Plenarversammlung in Slowenien von 1997 bis 2002 – auch Slowenische Synode genannt – hat die Bedeutung einer besseren Verknüpfung von Nachbarpfarreien auf Dekanatssebene betont. Viele pastorale Aufgaben sind heute wohl nur auf dieser Ebene zu verwirklichen, so z. B. die Vorbereitung junger Menschen auf die Ehe, die Volksmissionen oder auch die Vernetzung von Ministrantengruppen oder Chören, etwa durch jährliche Treffen.

- Immer mehr Pfarreien in der Mitverwaltung

Der mangelnde Priesternachwuchs stellt vor allem auf der Verwaltungsebene ein Problem dar. Während ältere Priester zwar noch in der Seelsorge aktiv sind, muss die Verwaltung ihrer Pfarrei immer häufiger von den jüngeren Kollegen der Nachbarpfarreien mit übernommen werden (sog. Mitverwaltung).⁸

⁷ Aus diesem Grund stehen Theorie und Praxis christlicher Soziallehre im Mittelpunkt des laufenden pastoralen Jahres 2011/12.

⁸ Im Erzbistum Ljubljana liegt die Zahl der Pfarreien, die sich bereits in der Mitverwaltung durch Priester aus Nachbarpfarreien befinden, derzeit bei 31 von insgesamt 234 (13,2 %).

3. Kriterien für eine zukunftsfähige Pastoral

- Offenheit gegenüber neuen Gläubigen

Die höhere Mobilität macht es einer wachsenden Zahl von Gläubigen heute möglich, ihre Gemeinde auch unabhängig ihres Wohnortes zu wählen – die gebirgigen Gebiete Sloweniens ausgenommen. Bei der Wahl einer Gemeinde zählen ihre Aufgeschlossenheit und das Entgegenkommen des Priesters wie der Gemeindemitglieder.

- Schwindende Unterschiede zwischen Stadt und Land

Diese Erwartungen seitens der Gläubigen sind längst kein rein urbanes Phänomen mehr. Auch auf dem Land gleichen sich die Bedingungen zusehends den städtischen an. Der größte Unterschied liegt wohl im Umstand, dass auf dem Land auch heute noch ein gewisser Druck zur Annahme christlicher Lebensformen spürbar ist, während dies in der Stadt geradezu umgekehrt der Fall ist.

- Neue Formen des Katechumenats

Dort, wo die Pfarreien zu klein sind, muss der Katechumenat auf Dekanats-ebene organisiert werden. Bei einer idealen Dauer von anderthalb Jahren sollten einige Etappen in der Heimatpfarre stattfinden. So können die Mitglieder der Pfarrei Kontakt zu den Taufbewerbern aufnehmen und diesen somit ein neues Zuhause bieten.

- Sensibilität für kulturelle Unterschiede

Pastorale Konzepte können nicht mehr (konnten vielleicht nie) von einem geschlossenen katholischen Milieu ausgehen. Zuwanderung und Interkulturalität fordern vielmehr die Ausbildung eines Instrumentariums zur Erfassung kultureller und lokaler Besonderheiten, ihrer historischen Genese und der Bedeutung, die ihnen beigemessen wird.

- Die Mittlerrolle der Priester

Die traditionelle Zentrierung auf den Priester als Hauptakteur des Gemeindelebens wird bisher noch nicht generell in Frage gestellt. Oft misst sich die Zustimmung zum Handeln eines Priesters daran, inwieweit er die Bildung kleinerer Gruppen oder neuer Bewegungen zulässt und als vermittelndes

Element ein Gemeindeleben ermöglicht, an dem sich auch Laien beteiligen können.

- Laienapostolat als Chance

Die sozialistische Vergangenheit, mangelndes theologisches Wissen, schlechte Koordination, wenig Bezug zur Kirche – es gibt viele Gründe für die nur zaghafte Beteiligung der Laien. Ein Hauptgrund liegt sicherlich in der fehlenden Ermutigung seitens vieler Priester, die engagierte Laien leider immer noch oft als Konkurrenz sehen. Dort, wo ein Priester seine Gemeinde zur Beteiligung ermutigt und befähigt, wird jedoch beides profitieren: die spirituelle Vertiefung (Intensität) durch den Priester und die Ausweitung der Gemeinde (Extensität) durch die Laien.

- Die Lebendigkeit des Pfarreilebens

Ein breites Angebot von Aktivitäten, eine große Zahl kleinerer Gruppen, getragen von engagierten und kompetenten Gemeindemitgliedern – dies ist sicherlich nicht die einzige, jedoch eine der wichtigsten Bedingungen für ein aktives und buntes Gemeindeleben. In Gemeinden, die solche Strukturen aufweisen, fällt es neuen und alten Mitgliedern leichter, sich gemäß ihren Interessen und Begabungen zu integrieren. Daher ist die Ausdifferenzierung durch die Bildung neuer Gruppen zu bejahen und aktiv zu fördern, auch wenn die bereits oben aufgeführte Gefahr einer Zersplitterung nicht aus dem Blick geraten darf. Lebendige Pfarreien zeichnen sich durch eine Vielheit in Einheit aus, mit der gemeinsamen Eucharistie als Zentrum des Gemeindelebens und einem Priester, der vermittelt.

- Teamarbeit

Der Auftrag, auf das Reich Gottes hinzuarbeiten, muss als gemeinsamer Auftrag verstanden werden. Nur durch Zusammenarbeit und Arbeitsteilung können Priester und Laien ein pastorales Netz errichten, das Pfarreien überspannt und überall dort neue Verbindungen knüpft, wo Gruppen und Angebote neu entstehen.

4. Optionen

- Filialen als kleine christliche Gemeinden

Die Bildung von Pfarrbezirken innerhalb größerer Pfarreien auf dem Lande hat zurzeit großes gemeinschaftsstiftendes Potential.⁹ Solche Außenstellen können zur Grundlage für neue und teilweise selbstverwaltete kleine Gemeinden werden. Diese Gemeinden könnten dann von dazu autorisierten Einzelpersonen oder Laiengruppen geleitet werden und zur Wurzel von neuen Pfarreien werden, die dort entstehen, wo Gemeindeleben aktiv im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils gestaltet wird.

- Kleine christliche Gemeinschaften

Unter den Bedingungen der zunehmenden Individualisierung wird die Identifikation mit einer territorialen Gemeinde für viele Gläubige zunehmend unattraktiver. Gerade diesen Menschen muss sich die katholische Kirche in ihrer Suche nach Gemeinschaft und Spiritualität zuwenden, indem die Bildung von Gemeinschaften gefördert wird, die sich durch gemeinsame Interessen, Lebenssituationen oder Formen der Spiritualität konstituieren. An die alte Tradition des katholischen Vereinslebens anknüpfend kann aus Ehe-, Studenten-, Wander- oder Frauengruppen ein Netzwerk zwischenmenschlicher Beziehungen entstehen.¹⁰

- Gemeinsames Leben der Priester

Die sinkende Zahl der Priester wird es in naher Zukunft notwendig machen, Alternativen zur bisherigen Organisation der Pfarreien zu entwickeln. Einem aktuellen Vorschlag aus dem Erzbistum folgend, soll es weder zur Schließung noch zur Fusion, sondern vielmehr zur Zusammenlegung weiterhin unabhängiger Gemeinden zu größeren pastoralen Einheiten kommen. Solche pastoralen Einheiten böten auch die Chance, die Zusammenarbeit der Priester zu verbessern, in dem diese ihr Leben gemeinsam gestalten. Schon jetzt haben sich Gruppen von Priestern gebildet, und das Interesse an einem gemeinsamen priesterlichen Leben steigt.

⁹ Die meisten Niederlassungen im Erzbistum von Ljubljana hat die Pfarre Stari trg bei Lož, wo es 23 Niederlassungen gibt und die Gläubigen gut für sie sorgen.

¹⁰ Vgl. Sabine Demel, Mit Zumutungen verbunden. Die Pfarrei als Netzwerk von Personen, Aktionen und Strukturen, in: Pastoral im Umbau. Herder Korrespondenz Spezial (2011) 1, 10–13, hier 13.

- Verstärkung der Laienbeteiligung

Die schon existierenden Pfarrgemeinderäte weisen den Weg für eine bessere und effektivere Beteiligung der Laien. Durch die Bildung von Ausschüssen und Kommissionen können Aufgaben, etwa aus den Bereichen der Liturgie oder Diakonie, besser verteilt werden. Auch die neuen Medien erleichtern die Vernetzung von engagierten Laien, den Austausch von Erfahrungen und die Weitergabe von Wissen, selbst über große Entfernungen.

- Entlastung der Priester

Viele Priester erleben sich heutzutage „eingespannt“ in ein Räderwerk der unterschiedlichsten Erwartungen und Anforderungen. So stehen auf der einen Seite die Gläubigen, von denen viele immer noch reine Nutznießer religiöser Dienstleistungen bleiben wollen. Auf der anderen Seite stehen die Kirchenoberen, die sowohl die Bereitschaft für neue Formen der Pastoral als auch die Pflege der Traditionen voraussetzen. Dieser Druck führt viele Priester an die Grenzen ihrer körperlichen und seelischen Belastbarkeit. Damit sie nicht an der Spannung zu zerreißen drohen, muss jedem Priester das Vertrauen entgegengebracht werden, dass er die für ihn richtige Balance zwischen Tradition und Innovation finden und aus dieser Balance heraus seinen Dienst motiviert und authentisch verrichten kann.¹¹ Solch eine Pluralität ist keine Zerstörung der Einheit der Kirche, vielmehr ist sie eine Bereicherung.¹² Gegenseitiges Vertrauen und Verständnis der Kirchenleitung, der Priester und der Laien ist grundsätzliche Voraussetzung einer lebendigen und zukunfts-fähigen Kirche.

Dr. Peter Kvaternik
 Univerza v Ljubljani
 Teološka fakulteta
 Poljanska cesta 4, p.p. 2007
 SI-1000 Ljubljana
 Fon: +386 1 23 42 676
 Fax: +386 1 434 58 54
 eMail: peter.kvaternik(at)rkc(dot)si // peter.kvaternik(at)teof.uni-lj(dot)si
 Web: http://kvaternik.over.net/

¹¹ Vgl. Wunibald Müller – Anselm Grün – Rothard Ott, Sorge für dich. Spirituelle und therapeutische Hilfestellungen für Seelsorger und Seelsorgerinnen, Münsterschwarzach 2011.

¹² Vgl. Reinhold Bärenz, Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge, Freiburg/Br. u. a. 2008.

Kirche und Gemeindeleben in den USA und bei uns

Perspektive eines in der Beziehung zu Frankreich
erprobten Pastoralvergleichs¹

Der Hintergrund, vor dem ich die Ergebnisse der in den USA und in Deutschland durchgeführten Umfrage zur Bedeutung der Religion und zum Gemeindeleben anschau, und das Wort „Pastoralvergleich“ verlangen zunächst Präzisierungen. Mein Hintergrund ist von der Arbeit am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e. V. geprägt, die von Beginn (1997) an dem Austausch zwischen einzelnen Ortskirchen und Theologinnen und Theologen in Deutschland und Frankreich diente durch Tagungen, Seminare und Studienreisen.² Das erklärte Ziel dabei war weniger ein Vergleich als ein Anstoß zu interkulturellen Lernprozessen.³

1. Die Schwierigkeiten eines interkulturellen Vergleichs

Wenn zwei Subjekte – gleich, ob es sich um Individuen oder Kollektive handelt – voneinander lernen wollen, sind sie schon dabei, einander zu vergleichen.

¹ „Kirche und Gemeindeleben in den USA und bei uns. Perspektive des interkulturellen Pastoralvergleichs“: Unter diesem Titel hatte Matthias Sellmann von mir eine Expertise erbeten, und zwar vor dem Horizont weltkirchlichen Lernens besonders im Zusammenhang mit Frankreich. Wegen des Gewichts der Bezüge zu Frankreich konnte mein Beitrag nicht in das von Kai Reinhold und Matthias Sellmann herausgegebene Buch „Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland: Überraschende Ergebnisse einer ländervergleichenden Umfrage“ (Münster 2011) integriert werden. Um meine Perspektive hier von vornherein kenntlich zu machen, habe ich den Titel entsprechend abgeändert.

² Vgl. Hadwig Müller – Norbert Schwab – Werner Tzscheetzsch (Hg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; Hadwig Müller (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002; Hadwig Müller (Hg.), Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004; Hadwig Müller, Deutsch-französisches Praxisseminar 2004 [unveröffentlichtes Dossier]; Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, Ostfildern ³2010.

³ Vgl. Hadwig Müller, Günstige Bedingungen für internationale theologische Lernprozesse, in: Arnd Bünker – Ludger Weckel (Hg.), „... ihr werdet meine Zeugen sein ...“. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg/Br. u. a. 2005, 24–35.

Dafür müssen sie zunächst ein Gemeinsames, eben einen Bereich des Vergleichbaren, feststellen; nur in diesem Bereich können Unterschiede ein Lernen motivieren.⁴ Um dieses Gemeinsame festzustellen, in dem beispielsweise französische und deutsche Kirchen vergleichbar sind, ist zuallererst Unterscheidungsarbeit zu leisten. Zu groß ist sonst die Gefahr, Situationen zu vergleichen, die unvergleichbar sind, weil sie mit den grundverschiedenen Geschichten unserer Länder zusammenhängen.

Ich nenne einige Stichworte, um die Unvergleichbarkeit unserer jeweiligen Geschichte zu veranschaulichen. In Deutschland: 1517 die Reformation und das Entstehen konkurrierender Konfessionen mit weitreichenden Folgen: kriegsrische Konflikte, ihre Regelung beim Augsburger Religionsfrieden 1555 durch den Grundsatz „cuius regio, eius religio“, wonach die Landesherren die Religion ihrer Untertanen vorgeben, und Dreißigjähriger Krieg (1618–1648); 1871 Bildung des deutschen Nationalstaats. In Frankreich: Beginn der Staatenbildung unter Clovis 481, Absolutismus und Monopolstellung der katholischen Kirche bis zur Revolution 1789, zehn Jahre später Einsetzung von Priestern und Bischöfen als Staatsbeamte unter Napoleon, 1905 radikale Trennung zwischen Staat und Kirche.

Für die kirchlichen Situationen und auch für die Theologie in Frankreich und Deutschland haben ihre unvergleichbaren Geschichten entsprechend unterschiedliche Bedingungen zur Folge: In Frankreich gehören Christen überwiegend zur katholischen Kirche; diese ist in 95 Bistümer eingeteilt, fast deckungsgleich mit den 100 Départements, ohne die Möglichkeit, durch den Staat Steuern erheben zu lassen, abhängig von den freiwilligen Spenden der Gläubigen, ohne Fakultäten an staatlichen Hochschulen, ohne Möglichkeit, an staatlichen Schulen Religionsunterricht zu geben, ohne Besitz an Gebäuden und Grundstücken. Deutschland zählt 16 Bundesländer und 27 Bistümer bzw. 22 evangelische Landeskirchen; Staatsverträge der Bundesländer sichern den Kirchen Sonderrechte in Bezug auf Kirchensteuer, Religionsunterricht in staatlichen Schulen und theologische Fakultäten. Häufig werden diese Unterschiede auf den Nenner gebracht, dass die Kirche in Frankreich um vieles ärmer ist als in Deutschland.

Können wir nun Aspekte der gegenwärtigen Situationen der beiden Kirchen, die aus ihren unterschiedlichen Geschichten erwachsen, vergleichen? Könnten wir angesichts einer ungeheizten, schlecht beleuchteten alten Kirche in Frankreich, in der wenige Gottesdienstbesucher ohne stärkendes Orgelspiel singen, den Schluss ziehen, dass es um die Religion hier schlechter bestellt ist als in Deutschland? Oder könnten wir angesichts der vielen theolo-

⁴ Vgl. Hadwig Müller, Die örtlichen Gemeinden in Poitiers machen Hoffnung, in: Hirschberg 62 (2009) 3, 158.

gisch ausgebildeten Frauen und Männer, die in deutschen Bistümern in kirchlichen Stellen arbeiten, den Schluss ziehen, dass es in Deutschland um die Religion besser bestellt als in Frankreich? Solche Schlüsse auf der Basis eines oberflächlichen Vergleichens und Feststellens von Unterschieden sind wertlos. Einmal sind es äußerliche und zufällige Kriterien, die jeweils von „Religion“ sprechen lassen; zum anderen berücksichtigen die Schlüsse nicht den jeweiligen geschichtlichen Kontext, der bei den heutigen Situationen mitspielt.

Was können wir also vergleichen?⁵ Nicht die unterschiedlichen Situationen der katholischen Kirche in Frankreich und in Deutschland selber, wohl aber die Einstellungen zu diesen Situationen und die entsprechend unterschiedlichen Haltungen und die unterschiedlichen Akzente theologischen Arbeitens. Ich will sie hier kurz nennen. Diese Unterschiede sind für uns in Deutschland interessant, weil sie eine Perspektive auf die Zukunftsfähigkeit von Kirche und Theologie eröffnen. Sie ermutigen uns, ein urchristliches Paradox ernst zu nehmen und pastorales und theologisches Arbeiten zu verändern.

Das urchristliche Paradox, das ich zuerst in Brasilien⁶ und später in Frankreich wiederentdeckt habe, ist das der Stärke in der Schwäche (vgl. 1 Kor 1,27). Die Schwäche der katholischen Kirche in Frankreich kann im Sinn der materiellen Armut ihrer Institution verstanden werden. Die Stärke, die ich gerade in dieser Schwäche entdeckte, hat einerseits mit der Einstellung zur Armut der Kirche zu tun, der ich in Frankreich bei Christinnen und Christen und bei nicht wenigen Theologen und auch Bischöfen begegnete, und andererseits mit der Nähe der Kirche zur Gesellschaft.

Die Einstellung französischer Christen zur Armut wird daran deutlich, dass nicht Reichtum als Gegensatz zur Armut gesehen wird, sondern Angst: die Angst nämlich, Besitz, Macht, Einfluss zu verlieren. Diese Angst äußert sich in der Sorge um Verlust, im Festhalten und Verteidigen dessen, was als Besitz gesehen wird, in Misstrauen und damit in Unfreiheit. Freiheit von dieser Angst bzw. Vertrauen kennzeichnet die Haltung, die einzelne Bischöfe und auch die französische Bischofskonferenz als Ganze⁷ der Armut ihrer Kirchen

⁵ Es geht darum, nicht das Gesehene, sondern den Blick, die Art und Weise des Hinsehens zu vergleichen: Vgl. Hadwig Müller, Im Übergang zu einer noch nicht gewussten Kirche, in: ThPQ 149 (2001) 1, 33–42.

⁶ Vgl. Hadwig Müller, Option für die Armen. „Das Schwache der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen.“ (1 Kor 27), in: Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 9 (2001) 173–192.

⁷ Vgl. Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France, Paris 1996. „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken in Frankreich“, in: Müller u. a. (Hg.), Sprechende Hoffnung (s. Anm. 2) 15–74.

gegenüber einnehmen. Dabei ist ihr Vertrauen ausdrücklich nicht Naivität oder Zweckoptimismus, vielmehr wurzelt es im Glauben an den biblischen Gott und im Bewusstsein des unfasslichen Vertrauens, das dieser Gott in die Menschen setzt, wenn er sie als sein Bild und Gleichnis will, wenn er sie ruft, sie erwählt, einen Bund mit ihnen schließt, damit sie mehr sie selber werden und Leben in Fülle haben. Ein Vertrauen, das in der Anerkennung des bedingungslos zuerst von Gott geschenkten Vertrauens wurzelt, erweist seine Stärke, indem es zum Baustein einer Kirche wird, die zustimmt, noch im Werden zu sein.⁸

Die andere Seite der Stärke in der Schwäche, die Nähe zur Gesellschaft, drückte sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich im Engagement der Arbeiterpriester und im Leben und den Schriften der ihnen verbundenen Madeleine Delbrêl aus. Die Berührung mit dieser Spiritualität und Solidarität übte starken Einfluss auf Johannes XXIII. aus, der in der Nachkriegszeit Nuntius in Paris war, und trug entscheidend dazu bei, dass er ein „Pastoralkonzil“ anstrebte, das vom Geist der Öffnung für die Welt und vom Wunsch bestimmt war und bei dem es vor allem darum ging, das Glaubensleben der Christen als Einzelne und als Gemeinschaft zu stärken.⁹ Bis heute ist die Offenheit für die Gesellschaft und die Nöte und Freuden konkreter Menschen ein Kennzeichen der französischen Kirche. So beginnen ihre nationalen Dokumente zu dem als „Vorschlägen des Glaubens“ in Deutschland bekannt gewordenen Gesprächsprozess jedes Mal mit dem Blick auf die Gesellschaft, wenden sich dann dem christlichen Glauben und erst in einem dritten Schritt der Kirche zu.¹⁰

Erleichtert die materielle Armut der französischen Kirche die Offenheit für die Gesellschaft, so erleichtert sie auch eine Weise des pastoralen und theologischen Arbeitens, in der noch einmal die Schwäche zur Stärke wird, indem nämlich die partnerschaftliche Zusammenarbeit einen anderen Stellenwert bekommt: So suchte etwa das Team einer Pfarrei, die für eine größere Veranstaltung zum interreligiösen Dialog nicht über einen geeigneten Raum ver-

⁸ Vgl. Albert Rouet, Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, in: *Diakonia* 37 (2006) 1, 28–32. Vgl. auch Hadwig Müller, Wenn Vertrauen zum Baustein einer Kirche wird, in: Katja Boehme – Thomas Herkert (Hg.), *Proposer la foi – Dem Glauben einen Weg bereiten*. Madeleine Delbrêl, Freiburg/Br. 2006, 133–152.

⁹ Vgl. Johannes XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia*, Nr. 15, in: Ludwig Kaufmann – Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg – Brig 1990, 134f.

¹⁰ Vgl. *Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Rapport présenté par Monseigneur Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes 1994; Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle II, Vers une nouvelle étape. Deuxième rapport présenté par Monseigneur Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes 1995; Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France, Paris 1996.*

fügte, die Verantwortlichen der örtlichen Hochschule auf, stellte ihnen das vorgesehene Thema vor, veränderte es mit ihnen so, dass es attraktiver für die Studierenden war, und bekam dann Zugang zu einem entsprechenden Raum in der Universität. Der Erfolg war, dass nicht nur mehr, sondern auch ganz andere Teilnehmer zu der Veranstaltung kamen als sonst zu Vorträgen in der Pfarrei.¹¹ Das theologische Arbeiten verändert sich durch die Zusammenarbeit in der Weise, dass viele Theologen ihre Forschungen im engen Kontakt mit der Realität des gelebten Glaubens in einzelnen Bistümern durchführen und deutlich machen, dass zwischen systematischer und praktischer Theologie enge Verbindungen bestehen.¹²

Vertrauen im Sinne des Staunens über das uns von Gott geschenkte Vertrauen, Sensibilität für die gesellschaftliche Situation, pastorales Handeln in partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit gesellschaftlichen Akteuren und theologische Forschung im engen Kontakt zur Praxis von Christinnen und Christen – das sind Haltungen und Verhaltensweisen in der französischen Kirche, die mit ihrer geschichtlich bestimmten Situation zu tun haben, die aber zugleich als Haltungen persönlichen Entscheidungen und einer kollektiven Kultur entsprechen. Ähnlich ist es mit Verlustangst, Abschottung vor der Gesellschaft, Stolz auf die eigenen Mittel, die eine gewisse Unabhängigkeit des Handelns sichern, Stolz auf eine akademisch ausdifferenzierte Theologie: Haltungen, die aus unserer Geschichte heraus erwachsen, die aber zugleich, ebenso wie in Frankreich, persönlichen Entscheidungen und einer kollektiven Kultur entsprechen. Haltungen und Verhaltensweisen als solche sind also vergleichbar, und ihr Unterschied kann uns in Deutschland, so meine ich, zum Lernen anregen und zu einer Veränderung ermutigen.

Der interkulturelle oder auch interekklesiale Lernprozess, der auf diese Weise erst durch die Unterscheidung des Unvergleichlichen und des Vergleichbaren zwischen zwei Kulturen oder zwei Kirchen möglich wird, sollte idealerweise auf beiden Seiten stattfinden; jede Seite kann sich darin aber nur für sich selber engagieren. Ich spreche also als Theologin und Christin der katholischen Kirche in Deutschland, wenn ich in dem theologal begründeten Vertrauen, in der Offenheit für die Gesellschaft, in der partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit nicht-kirchlichen Akteuren und im Praxisbezug der ka-

¹¹ Christine Gilbert berichtete diese Erfahrung in den Vorbereitungen für den zweiten deutsch-französischen Kongress in Magdeburg. Vgl. Christine Gilbert, *Gemeinde im Gespräch mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld*, in: Müller (Hg.), *Freude an Unterschieden* (s. Anm. 2) 127–134.

¹² Ein Beispiel dafür ist die systematische Vertiefung eines pastoraltheologischen Ansatzes in enger Verbindung mit der gelebten Praxis: Vgl. Philippe Bacq – Christoph Theobald (Hg.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Bruxelles u. a. 2008.

tholischen Theologie in Frankreich Stärken sehe, von denen wir hier lernen können. Mit anderen Worten: Ich bin nicht neutral.

Neben der Schwierigkeit eines vorschnellen Vergleichens von Unvergleichbarem liegt die weitere Schwierigkeit in einer unvermeidbaren Parteinahme. Ein unparteilicher Vergleich zwischen zwei Seiten setzt einen Dritten voraus, der weder zur einen noch zur anderen Seite gehört. Wenn aber eine deutsche Theologin ihren vergleichenden Blick auf die französische und auf ihre eigene Kirche wirft, so tut sie das selbstverständlich von ihrer Situation her und für ihre Situation. Das heißt: Die Unterschiede, die ich sehe, existieren zwar nachweislich, sind somit objektiv; die Auswahl der Unterschiede, die ich sehe, hat aber mit der Seite zu tun, auf der ich stehe: Sie sind und bleiben subjektiv bestimmt. Wer vom Vergleich spricht, läuft Gefahr, die subjektive Bestimmtheit des Vergleichens zu übersehen und damit verbundene Bewertungen als solche nicht zu erkennen.

Die Objektivierung des Vergleichens und der dabei festgestellten Unterschiede verlangt eine Methode der Untersuchung, die – gewissermaßen anstelle der notwendig gegebenen Subjektivität des oder der Untersuchenden – allgemeine Koordinaten zur Einordnung der Ergebnisse mitbringt oder zumindest die Anstrengung der Suche nach solchen Koordinaten jedem unmittelbaren Vergleich vorordnet.

So führte mich selber der Vergleich des in drei Aachener Gemeinden in non-direktiven „Werkstattgesprächen“ erhobenen Aussagenmaterials Schritt um Schritt zu zwei Koordinaten, um die festgestellten Unterschiede einzuordnen. Die eine Koordinate war die Achse des Subjekts mit dem Kontinuum vom Ich zu einem qualifizierten Wir; die andere Koordinate war die Achse der Veränderung mit dem Kontinuum von der passiv erlebten zur aktiv vollzogenen Veränderung.¹³

Die Klärung des jeweiligen unvergleichlichen historischen Kontextes und die Offenlegung der Koordinaten, die eine Einordnung der Ergebnisse von zwei vergleichbar durchgeführten empirischen Untersuchungen erlauben, scheinen mir nach meiner Erfahrung unentbehrliche Voraussetzungen für einen interkulturellen Pastoralvergleich zu sein. Tatsächlich führen eben diese Voraussetzungen in einer 2005 in Frankreich erschienenen empirischen Studie in einer französischen und einer deutschen Pfarrei zu interessanten Ergebnissen. Daher möchte ich diese Studie hier kurz vorstellen.¹⁴

¹³ Vgl. Hadwig Müller, Was macht den Unterschied aus? Bericht von einer Gemeindestudie in Aachen, in: PThI 29 (2009) 2, 240–250.

¹⁴ Vgl. Olivier Bobineau, Dieu change en Paroisse. Une comparaison franco-allemande, Rennes 2005.

2. Eine soziologische Studie zum Gemeindeleben in Frankreich und in Deutschland

Der Soziologe Olivier Bobineau¹⁵ führte eine doppelte, vollkommen parallel angelegte Studie in einer Pfarrei des Bistums Laval und einer Pfarrei des Bistums Augsburg durch. Beide Pfarreien liegen in Gegenden, die einen eher konservativen Ruf haben. Sie werden zuallererst in ihrem jeweiligen geographischen, historischen und politisch-religiösen Kontext situiert und in ihrer Unvergleichbarkeit aufgrund der unterschiedlichen Entwicklung gewürdigt, die vor allem das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich und in Deutschland genommen hat. Eben dieser grundlegende Unterschied ist es, der den Autor zu seiner qualitativen Studie einer deutschen und einer französischen Pfarrei bewegt. Wegen der jeweils völlig verschiedenen Stellung der deutschen und der französischen Pfarrei in der Öffentlichkeit, kann ihr Vergleich – so der Autor – Aufschluss darüber geben, in welcher Weise die Pfarrpastoral von gesellschaftlichen Entwicklungen, wie sie religionssoziologische Studien etwa von Danièle Hervieu-Léger¹⁶ beschreiben, betroffen ist bzw. welche Chancen und Schwierigkeiten sie heute hat. Nach genauen Erklärungen zu seiner Vorgehensweise legt der Autor die soziologische Theorie offen, die seiner Lektüre der Ergebnisse seiner Befragungen und Gespräche zugrunde liegt.

Diese soziologische Theorie geht von der Hypothese aus, dass die Subjekte, die Aussagen über ihr Handeln machen, zugleich dessen Begründungen und Rechtfertigungen mitliefern, die wiederum auf unterschiedliche Größen oder Prinzipien Bezug nehmen. Diese Bezugsgrößen, das Verhältnis dazu, die Figuren, die konkreten Subjekte, die Gegenstände und Beziehungen, die dabei ins Spiel kommen, formen jeweils eine „Welt“. Sieben Argumentationsfiguren oder „Welten“ werden in der soziologischen Theorie, auf die sich Bobineau stützt, unterschieden:

- die „inspirierte Welt“ mit ihrer unmittelbaren Beziehung zu einem äußeren Prinzip, das als Quelle von allem gilt;
- die „häusliche Welt“ mit der ihr eigenen Unterwerfung unter die ererbte hierarchische Ordnung der Familie;
- die „Welt der Meinung“, deren alleinige Bezugsgröße die öffentliche Meinung ist;
- die „Welt des Bürgerseins“ mit der Bezugsgröße des kollektiven Willens;

¹⁵ Er lehrt Religionssoziologie an der Universität Paris V.

¹⁶ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris 1999; dies., Catholicisme, la fin d'un monde, Paris 2003.

- die „industrielle Welt“, die ganz auf Effizienz ausgerichtet ist;
- die „Welt des Handels“ mit Konkurrenz und Rivalität als Bezugsgröße;
- die „Welt der Projekte“ mit der ihr eigenen Betonung der Aktivität in Vernetzung mit anderen.¹⁷

Das in der französischen und der deutschen Pfarrei erhobene Aussagematerial lässt beide Male die „inspirierte Welt“ als primäre Begründungsfigur erkennen. Noch wichtiger ist in der bayrischen Pfarrei allerdings eine Begründungsfigur, auf die keiner der hermeneutischen Schlüssel der eben aufgeführten „Welten“ passt. Die in der bayrischen Pfarrei geführten Interviews nötigen Bobineau dazu, hier als wichtigste Begründungsfigur eine eigene „Welt“ zu beschreiben. Das ist die „Welt der *Gemeinde*“¹⁸, mit der alles bestimmenden Bezugsgröße des selbstlosen Dienstes am Wohl der anderen. Die in beiden Pfarreien nach der „inspirierten Welt“ und der „Welt der *Gemeinde*“ mobilisierten Argumentationsfiguren haben gemeinsam, dass die „Welt der Projekte“ bedeutsam ist. Während in der französischen Pfarrei außerdem noch häufiger die „häusliche Welt“ und die „Welt des Bürgerseins“ als Argumentationsfiguren anzutreffen sind, ist es in der bayrischen Pfarrei besonders die „industrielle Welt“: Die öffentliche Anerkennung der deutschen Pfarrei als gesellschaftliche Institution verlangt, dass ihre Organisation gut funktioniert und sie professionell verwaltet wird. Sekundäre, aber dennoch nicht unwichtige Argumentationsfiguren sind in beiden Pfarreien schließlich die „Welt des Handels“ und die „Welt der Meinung“.¹⁹

Diese Unterschiede in den in beiden Pfarreien zur Anwendung kommenden Argumentationsfiguren bringen Bobineau dazu, die den Pfarreien gemeinsame anthropologische Spannung zwischen empfangener und weiter geschenkter Gabe als dritte Perspektive seiner Synthese zu beschreiben. Die erste und die zweite Perspektive seiner Zusammenschau der beiden Pfarreien sind soziologische Kategorien: die Leitung, die Figuren der Nähe bzw. Distanz zur Pfarrei und der Prozess der Pfarrsozialisierung.²⁰

Die Leitung muss sich in beiden Pfarreien völlig anderer Mittel und eines anderen Stils bedienen, weil die bayrische Pfarrei mit 22 Beschäftigten ein echtes Unternehmen ist, dessen Jahresbudget viermal so hoch ist wie das der französischen Pfarrei, obwohl sie für eine Bevölkerung zuständig ist, die halb so groß ist.²¹

¹⁷ Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 19.

¹⁸ „Le monde de la *Gemeinde*“: Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 209ff., hier bes. 212–232.

¹⁹ Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 253f.

²⁰ Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 261ff.

²¹ Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 293.

Die Figuren der Nähe bzw. Distanz zur Pfarrei sind in beiden Pfarreien ähnlich vielfältig. Hier wie dort unterscheidet Bobineau vier Figuren: diejenigen, die

- gelegentlich in der Pfarrei auftauchen,
- regelmäßig anzutreffen sind,
- sich in Gruppen für einzelne Anliegen engagieren,
- zur Institution gehören.²²

Zwischen Frankreich und Deutschland fallen in den Figuren der sozialen Zuordnung kaum Unterschiede ins Gewicht.

Umso deutlicher unterscheiden sich aber die französische und die deutsche Pfarrei im Prozess der Pfarrsozialisierung: Während nämlich in der französischen Pfarrei der persönliche Glaube das Erste ist, was die Gläubigen in einem zweiten Schritt dazu bringt, sich möglicherweise in der Pfarrei zu engagieren, ist es in der deutschen Pfarrei umgekehrt. Die Institution der Pfarrei ist das Erste, durch sie kommt es eventuell zu einer Praxis des persönlichen Glaubens. Dieser schreibt sich in eine ihm vorausgehende komunitäre Dynamik ein, während in Frankreich die persönliche Dynamik des Glaubens der Einzelnen ausschlaggebend ist.²³

Die Gemeinsamkeit, die Bobineau in den Figuren der sozialen Zuordnung zur Pfarrei und in ihrer Verteilung erkennt, und die Unterschiede, die er in den beiden untersuchten Pfarreien in den Argumentationsfiguren seiner Gesprächspartner, in der Weise der Leitung und in den Prozessen der Pfarrsozialisierung findet, liest der Autor einerseits auf dem Hintergrund des in Frankreich und Deutschland jeweils völlig verschiedenen Verhältnisses von Kirche und Staat, andererseits auf dem Hintergrund der hier wie dort sich auswirkenden gegenwärtigen Veränderungen der gesellschaftlichen Situation. Das interessanteste Ergebnis ist sicher das jeweils umgekehrte Verhältnis zwischen dem persönlichen Glauben der Einzelnen und der Pfarrei als Institution. Mir kommt es bei diesem französisch-deutschen Pastoralvergleich aber vor allem darauf an, dass er die Voraussetzungen deutlich macht, die notwendig sind, damit eine komparative empirische Studie wie die über das katholische Pfarreileben in den USA und in Deutschland Aussagekraft bekommt.

²² Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 297–312.

²³ Vgl. Bobineau, *Dieu change en Paroisse* (s. Anm. 14) 313ff.

3. Fragen zum Vergleich der Repräsentativ-Umfragen

„Catholic parish life survey“ und „Katholiken und Pfarrgemeinde 2006“

Meine erste Frage gilt der Ausgangshypothese dieser Studie. Auch nach mehrfacher Durchsicht der Unterlagen hat sie sich mir nicht erschlossen. Die Ausgangshypothese oder die Fragestellung, zu der eine Untersuchung durchgeführt wird, ist aber entscheidend, um deren Ergebnisse bewerten – aber auch die Methode beurteilen zu können. Methode und Durchführung der Repräsentativ-Umfragen werden nun ausführlich dargestellt, ohne die unterschiedlichen Gegebenheiten der deutschen Situation zu verschweigen, vielmehr unter Hinweis auf die Fragen der zuerst in den USA durchgeführten Umfrage, die für ihre Anwendung auf deutsche Verhältnisse abgeändert werden mussten. Auf diese Weise wurde in den USA und in Deutschland jeweils eine ähnlich angelegte Umfrage mit ähnlich großer Stichprobe (gut 1.000 Katholiken), finanziert im Rahmen des Forschungsprojekts „CrossingOver“, durchgeführt. Das mir vorliegende Material vermittelt den Eindruck, dass diese Tatsache genügt. Die erkenntnistheoretische Annahme dabei scheint zu sein, dass empirisch erhobene Daten aus sich selbst sprechen und theoretische Aussagen auftauchen lassen, unabhängig von denen, die solche Daten erhoben haben.²⁴

Dass Zahlen für sich sprechen, stimmt nur oberflächlich. Eine Wirklichkeit, zu deren Wahrnehmung Wissenschaftler Fragen formulieren und stellen, schauen sie im Augenblick der Befragung und der Auswertung der erhaltenen Antworten in der Perspektive eines Interesses, mit einem Vorwissen und einer Erwartung an. Diese werden in den mir zugänglichen Unterlagen der vergleichenden Studie nicht ausgeführt. Als Perspektive des Interesses an der Welt der Pfarrgemeinden kann ich wahrgenommene Veränderungen vermuten. Solche Veränderungen oder Umbruchprozesse beschreiben Wilhelm Damberg und Kai Reinhold bei ihrer Auswertung der in den USA und in Deutschland durchgeführten Umfragen, indem sie den Rückzug oder die Rückkehr der Religionen diskutieren.²⁵

Die Befürwortung der These von der Rückkehr der Religionen kann als erkenntnisleitendes Interesse vermutet werden. Benannt wird es nicht – so wenig wie die Konzepte, die für die Frage bestimmend waren. Das Vorwissen

²⁴ Ein solches Emergenzkonzept legt ein induktivistisches Missverständnis nahe: Vgl. Susann Kluge – Udo Kelle, Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Opladen 1999, 16f.

²⁵ Vgl. Wilhelm Damberg – Kai Reinhold, Katholizismus von außen betrachtet: Hinter dem europäischen Horizont, in: Wissenschaftsmagazin der Ruhruniversität Bochum "RUBIN Globaler Wandel", 22.01.2007 (Nr. 31) 18–24.

der Autoren, beispielsweise ihr Verständnis von „Religion“ und „Katholisch-Sein“, das in ihre Auswahl und in die Reihenfolge und Formulierung ihrer Fragen, die über die Verbindung zur Pfarrei Auskunft geben sollen, eingeflossen ist, bleibt implizit. Schließlich lassen die im Zusammenhang des Projekts „CrossingOver“ anklingenden Erfahrungen ein Vorwissen in Bezug auf Amerika und eine entsprechende Erwartung bei den Forschern vermuten, die ihre Studie bestätigt. Sie erwarten, dass „die Religion“ in den USA eine größere Rolle spielt als in Deutschland.

Erkenntnisleitendes Interesse, Vorwissen und theoretische Konzepte, Erwartungen und die Ausgangsfrage oder Arbeitshypothese der Forscher würden erkennen lassen, warum diese als Methode eine quantitative Untersuchung wählen. Andere Wege empirischer Sozialforschung existieren. Die Methode selber wird jedoch nicht diskutiert, sondern nur die Bedingungen, die gegeben sein müssen, um eine Vergleichbarkeit der Umfragen zu erreichen. In diesem Zusammenhang wird erwähnt, was unvergleichbar ist. Das ist vor allem die Tatsache, dass die Mitglieder einer Pfarrei in den USA als solche registriert sind; eine solche Praxis des Einschreibens existiert nicht in Deutschland. In den USA wurden eingeschriebene Pfarreimitglieder bei der Umfrage einbezogen; in Deutschland war die positive Antwort auf die Frage nach dem Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Pfarrei das Kriterium, um diese Katholiken weiter nach dem Gemeindeleben zu befragen und andere von einer Befragung auszuschließen.

Der Frage, ob und in welcher Weise diese und andere Adaptationen der amerikanischen Umfrage an deutsche Verhältnisse die Aussagekraft der Ergebnisse modifizieren, wird nicht nachgegangen. Das gilt auch für die andere Frage, die für mich entscheidender ist. Es kann sein, dass der Unterschied in der Pfarranbindung zwischen amerikanischen und deutschen Katholiken auf geschichtliche Gegebenheiten hindeutet, die unvergleichlich sind. Hinweise darauf verdanke ich Hendrik Drüing, der als Theologiestudent in Münster ein Jahr in San Francisco studierte und bei Professor Joseph P. Chinnici OFM weitreichende Kenntnisse in amerikanischer Kirchengeschichte²⁶ erwarb.

Von katholischen Pfarreien in den USA kann nicht gesprochen werden, ohne die große Zahl von Einwanderern zu berücksichtigen, die in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts aus verschiedenen europäischen Ländern nach Amerika gingen. Für sie wurden die katholischen Pfarreien zur wichtigsten Integrationsinstanz, so dass wiederum diese Pfarreien die wichtigste katholische Institution überhaupt waren. Katholisches Leben war Pfarrleben; und die Grenzen der Pfarreien waren durch die europäischen Einwanderer

²⁶ Vgl. Joseph P. Chinnici, Living Stones. The History and Structure of Catholic Spiritual Life in the United States, New York u. a. 1996.

und deren Integrationsbedürfnisse so fest vorgegeben, dass ihre Öffnung bis weit über die 60er Jahre hinaus schwierig blieb. Das betraf sowohl katholische Afroamerikaner aus den Südstaaten, deren Ankunft in den Territorien der katholischen Pfarreien der Nordstaaten zu heftigen Konflikten führte, als auch große staatliche und kirchliche Veränderungen, und zwar besonders durch das „Civil Rights Movement“ und durch das Zweite Vatikanische Konzil und die von diesem ausgehende Öffnung. Diese hatte einen grundlegenden Wandel der hierarchischen Struktur der Kirche, der Stellung der Laien und der Identität von Priestern und Ordensleuten zur Folge. Innerkirchliche Strukturveränderungen und gesellschaftliche Wandlungsprozesse verliefen in den USA der 1960er Jahre zeitgleich. Das Aufbrechen der ethnisch-segregierten Pfarreien sowie die neuen ekklesialen Impulse des Konzils leiteten Veränderungsprozesse ein, die bis heute katholische Pfarreien beschäftigen, wenn nicht sogar spalten.²⁷ Die Vereinigten Staaten bleiben ein Integrationsland, in dem die Zahl der Katholiken steigt. Neben hispanischen Einwanderern sind an der Westküste immer mehr philippinische Katholiken unter den Einwanderern. Diese jüngste Immigration stellt die katholischen Pfarreien erneut vor Probleme der Integration, die noch lange nicht gelöst sind. Differenzindikatoren, die qualitative Studien nötig machen würden, sind Frömmigkeitsformen und Kirchenbilder, deren Unterschiedlichkeit mit ihrer jeweiligen kulturellen Herkunft zusammenhängt.²⁸

Wenn im Blick auf die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen der kirchlichen Situation in Frankreich und Deutschland zunächst zu klären ist, was nicht verglichen werden kann – das ist die jeweilige Geschichte unserer Länder und die von dieser Geschichte geprägten Situationen –, so gilt Entsprechendes für einen Vergleich des Pfarrlebens in den USA und in Deutschland. Schon die wenigen Hinweise auf die völlig andere Geschichte der katholischen Pfarreien in den USA zeigen, wie sehr hier ein gründlicher Blick nötig ist, um auf der Grundlage dessen, was unvergleichlich ist, die Dimensionen zu definieren, die Vergleiche zulassen.

In dem Artikel von Damberg und Reinhold über ihre komparative Studie findet sich häufiger der Hinweis, dass „die äußeren Strukturen der Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten dem entsprechen, was wir aus ‚Alteuropa‘ kennen“²⁹. Dieselben äußeren Strukturen der katholischen Kirche bil-

²⁷ Hendrik Drüing machte mich auf die Studie aufmerksam, die diese Entwicklungen eindrucksvoll belegt: John T. MacGreevy, *Parish Boundaries. The Catholic Encounter with Race in the Twentieth-Century Urban North*, Chicago u. a. 1996.

²⁸ Vgl. Joseph P. Chinnici – Angelyn Dries (Hg.), *Prayer and Practice in the American Catholic Community*, Maryknoll, NY 2000. Vgl. auch James O’Toole (Hg.), *Habits of Devotion. Catholic Religious Practice in Twentieth-Century America*, Ithaca, NY 2004.

²⁹ Damberg – Reinhold, *Katholizismus von außen betrachtet* (s. Anm. 25) 18.

den die Hintergrundfolie, um die Unterschiede in den Umfrageergebnissen als solche zu erkennen und Aufschlüsse daraus zu gewinnen.³⁰ Dabei fallen die Begriffe von „Vertrautheit“ und „Fremdheit“ auf. Oberflächlich trifft die Kategorie von Vertrautheit zu: Weltweit ist die katholische Kirche – bis jetzt jedenfalls noch – an einer gewissen Ordnung zu erkennen, zu der Pfarreien, Pfarrer, Gottesdienste und Sakramente und eine geregelte Weitergabe dieser Ordnung gehören. Wenn allerdings angesichts von Unterschieden in der Intensität und Prägekraft religiösen Lebens von Fremdheit gesprochen wird, so setzt dies auf der Seite deutscher Pfarreien ein Fehlen solcher Unterschiede und damit eine Gleichförmigkeit voraus, wie sie empirische Studien belegen müssten. Nach der Gemeindestudie, die wir in den letzten Jahren durchführten, scheint mir die These von einer Gleichförmigkeit deutscher Pfarreien nicht zuzutreffen.³¹

Die Unterschiede der Ergebnisse der Umfragen in den USA und in Deutschland werden zahlenmäßig deutlich. Die Relationen, die erlauben, das Zahlenmaterial zu interpretieren, werden von den Autoren nicht näher bestimmt. Eine Grundrelation scheint der Bezug zu den gegenwärtigen Umbrüchen zu sein, die mit gesamtgesellschaftlichen Prozessen wie Individualisierung, Subjektivierung, De-Institutionalisierung und Pluralisierung auf der einen Seite zu tun haben und auf der anderen Seite mit den im Bereich der katholischen Kirche in Deutschland und Westeuropa insgesamt anzutreffenden Prozessen des Umbaus, die eben jene äußeren Strukturen der katholischen Kirche, die sich auf beiden Seiten des Atlantik gleichen, durch eine Zeit anhaltender Schwächung der Institution hinüberretten sollen. Wer in diesen meistens negativ konnotierten Veränderungen Hoffnung sucht, findet sie darin, dass in den USA Religion größere Bedeutung hat als in Deutschland. Ein genaues Lesen und Vergleichen der Umfrageergebnisse erlaubt aber auch eine andere Aussage: dass nämlich in Deutschland „der Ruf der Pfarrgemeinden im katholischen Kirchenvolk besser ist, als es viele Stimmen in der deutschsprachigen Pastoraltheologie vermuten ließen“³². Darüber hinaus lässt die vorliegende komparative Studie keine Hinweise auf einen Weg in die Zukunft erkennen, der sich in der gegenwärtigen Situation radikaler Verände-

³⁰ Vgl. Damberg – Reinhold, *Katholizismus von außen betrachtet* (s. Anm. 25) 20, 22.

³¹ Das Forschungsprojekt, innerhalb dessen die Gemeindestudie als Pilotstudie angesiedelt war, hatte den Titel: „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“. Vgl. Müller, Bericht von einer Gemeindestudie in Aachen (s. Anm. 13).

³² Dies ist die erste Schlussfolgerung, die Norbert Mette aus seiner differenzierten Analyse der Umfrage zieht. Er stellte mir das Manuskript seines Artikels „Die Bindung der katholischen Kirchenangehörigen an ihre Pfarrgemeinde – aus pastoraltheologischer Perspektive kommentiert“ im Vorfeld zur Verfügung. Der Beitrag ist inzwischen erschienen in: Reinhold – Sellmann, *Katholische Kirche* (s. Anm. 1) 133–146, hier 144.

rungen abzeichnen würde. Diese Zurückhaltung hängt mit dem anfangs festgestellten Fehlen einer Ausgangsfrage und einer zu überprüfenden Ausgangshypothese zusammen. Auf dem Hintergrund der empirischen Studie von Olivier Bobineau und der Anfragen an die Studie in den USA und Deutschland durch Hendrik Drüing ist denkbar, dass sich eine Ausgangsfrage auf das Verhältnis zwischen der Pfarrei als Institution und der persönlichen Glaubenspraxis bezieht.³³ Diese würde allerdings auch den Aufwand eines qualitativen Forschungsansatzes und eine eigene Studie verlangen.

Dr. Hadwig Müller
 missio – Internationales Katholisches Missionswerk
 Abteilung Theologische Grundlagen
 Goethestr. 43
 D-52064 Aachen
 Fon: +49 (0)241 7507-238
 Fax: +49 (0)241 7507-61-238
 eMail: h.mueller(at)missio(dot)de

³³ Eine fruchtbare Aufgabe wäre es, so der Vorschlag von Hendrik Drüing, qualitativ den Einfluss des Missbrauchsskandals in den 1990er Jahren in den USA – der in der Studie in keiner Weise genannt wird – zu erheben, um damit die derzeitige Diskussion um sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche Deutschlands zu vergleichen. Inwieweit hat der Prozess der Aufdeckung dieser Vergehen in der amerikanischen Kirche nicht nur das äußere Bild der Institution Kirche, sondern auch das Selbstverständnis der katholischen Pfarreien verändert? Vgl. Peter Steinfels, *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, New York, NY u. a. 2003. Vgl. auch Joseph P. Chinnici, *When Values Collide. The Catholic Church, Sexual Abuse, and the Challenges of Leadership*, Maryknoll, NY 2010, 7–27.

Wissenschaftliche Studie zur weltkirchlichen Arbeit der Bischöflichen Aktion Adveniat

Eine bundesweite empirische Untersuchung

Im Auftrag der Bischöflichen Aktion Adveniat leite ich seit 2010 eine Untersuchung zur weltkirchlichen Arbeit dieses Werks – mit der Chance, an bereits erbrachte Vorarbeiten anzuknüpfen und deren praxisverändernde Wirkungen möglichst nachhaltig zu gestalten und zu vergrößern. Denn Adveniat war bereits am Projekt „Zur Zukunft der weltkirchlichen Arbeit in Deutschland“ beteiligt, das die sieben in der MARMICK zusammengeschlossenen katholischen Hilfswerke¹ sowie die Konferenz der Diözesanverantwortlichen für weltkirchliche Aufgaben und die Deutsche Bischofskonferenz getragen haben. In dieses Projekt war eine Untersuchung eingebettet, mit der mein Forschungsteam und ich betraut waren. Ihr Titel lautet: „Weltkirchliche Arbeit heute für morgen – Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen“.²

Kommunikation mit den Gemeinden

In der genannten Untersuchung wurde deutlich, dass den Diözesen und den Hilfswerken klare Bedarfsanzeigen der Gemeinden fehlen. Adveniat gab darum eine Folgestudie in Auftrag. Die Bischöfliche Aktion möchte nicht allein die Weihnachtsgemeinde, sondern ganz unterschiedliche weltkirchliche Akteurinnen und Akteure differenziert ansprechen: neben Pfarrern auch Diakone, Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten, Ehrenamtliche, Lehrkräfte und Jugendliche. Wer von ihnen interessiert sich für Lateinamerika und die Karibik? Wie bewerten diese Gruppen die Materialien, die Adveniat anbietet? Welchen Bedarf zeigen sie an?

¹ Es handelt sich um folgende Hilfswerke: Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio Aachen und München, Caritas international und das Kindermissionswerk „Die Sternsinger“.

² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Weltkirchliche Arbeit heute für morgen – Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen (Arbeitshilfen 235)*, Bonn 2009. Vgl. dazu Klaus Kießling, *Weltkirchliche Arbeit heute für morgen. Zentrale Ergebnisse einer bundesweiten Studie in Gemeinden deutscher Diözesen*, in: PThI 30 (2010) 1, 247–251.

Forschung in den Gemeinden

Die laufende Untersuchung gliedert sich in zwei Forschungsphasen:

1. Zunächst sahen Chunhee Cho, Hermann-Josef Wagener und ich eine qualitative Forschung in Gemeinden vor. Deren Auswahl erfolgte nach kontrastierenden Kriterien: Sie unterscheiden sich in den Ausprägungen von Infrastruktur, katholischem Bevölkerungsanteil und weltkirchlichem Engagement deutlich. Für die in den Gemeinden zu führenden Interviews entwickelten wir einen Leitfaden – zum Image von Adveniat, zur Jahresaktion und zum Materialangebot, zu Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit sowie zur Kommunikation zwischen Adveniat und den Gemeinden.
2. Im Anschluss an die Erhebung, die Aufbereitung und die Auswertung dieser Daten aus 24 Interviews folgte die Konstruktion eines bundesweit online einsetzbaren Fragebogens – auf der Basis der gegebenen qualitativen Forschung und unserer Studie aus dem Jahr 2009. Diese quantitative Befragung mit repräsentativem Anspruch führten wir zu Beginn des Jahres 2010 durch – in der Absicht, die bisher gewonnenen Beobachtungen und Erkenntnisse zu gewichten und Handlungsorientierungen für die Zukunft der weltkirchlichen Arbeit von Adveniat zu gewinnen. Dazu stellte uns das Referat Statistik im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz einen Gesamtbestand von 12.832 Adressen sowohl eigens besetzter als auch lediglich verwalteter Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland zur Verfügung. Daraus zogen wir eine Zufallsstichprobe von 1.284 Adressen, denen der Fragebogen sowohl online als auch in Papierform zukam – mit der Bitte an den angeschriebenen Pfarrer, den Bogen nach einem spezifischen Schlüssel weiterzugeben. Aus insgesamt 348 Gemeinden liegen 691 auswertbare Bögen vor.

Erste Ergebnisse zur Akzeptanz der Bischöflichen Aktion, zum weltkirchlichen Stellenwert Lateinamerikas sowie zur Rolle von Adveniat skizziere ich nachfolgend.

Akzeptanz von Adveniat heute

Die meisten Haupt- und Ehrenamtlichen, die besucht und befragt wurden, kennen die Bischöfliche Aktion Adveniat als großes vertrauenswürdigen Hilfswerk, das sie mit der Weihnachtskollekte assoziieren und dem sie eine unverzichtbare Arbeit zugunsten der Armen und Marginalisierten in Lateinamerika bescheinigen. In der Online-Befragung erklären zwei Drittel aller Antwortenden, Adveniat greife die wichtigsten Aufgabenfelder weltkirchlicher

Arbeit auf. Besonders starke Resonanz finden dabei die Linderung von Not und Armut, die Förderung einer eigenständigen Einwicklung in den Ländern Lateinamerikas, der Aufbau pastoraler Strukturen in den Ortskirchen, soziale Arbeit sowie der Einsatz für Bildung, verbesserte Lebensbedingungen und Gerechtigkeit.

Professionalität und Beständigkeit der Bischöflichen Aktion, Transparenz in der Verwendung der Spendengelder, konkrete Projektarbeit vor Ort und Informationen aus den Ländern Lateinamerikas – all dies stiftet nach Einschätzung der Befragten zu weltweiter Solidarität in Deutschland an, setzt Impulse für die hiesige Pastoral und begünstigt eine Gegenbewegung gegen das zunehmende Kreisen um den eigenen Kirchturm.

Weltkirchlicher Stellenwert Lateinamerikas heute

Hier zeigt sich ein geteiltes Echo: Manche Haupt- und Ehrenamtlichen schätzen den Stellenwert Lateinamerikas für weltkirchliches Engagement in Deutschland hoch ein, im Originalton eines Befragten: „Lateinamerika ist für die Kirche der Welt ganz wichtig, weil dort einfach [...] viel mehr Menschen sind.“ Für ihn ist Lateinamerika „das Gütesiegel [...], wie sich das Christentum entwickelt“. Andere jedoch sehen den lateinamerikanischen Stern sinken, während andere Kontinente verstärkt am Himmel aufscheinen. Diese Mischung spiegelt sich auch in der Online-Befragung.

Rolle von Adveniat heute

Nochmals blende ich Originalton ein:

„Adveniat ist der Finger der deutschen Kirche in die Wunde. [...] Adveniat ist der typische Punkt, dass [...] jeder mit seiner Art partnerschaftlich auf Augenhöhe dem anderen helfen kann. [...] Und dieses Bewusstsein wird schon in die deutsche Gesellschaft getragen und gefördert.“

Die Jahresaktion stößt in den Gemeinden auf starke Resonanz. Anerkennung finden auch die weltkirchliche Lobbyarbeit dieses Werks, sein Beitrag zur Wertschätzung der Kirche und seine gesellschaftskritische Funktion.

Aufgaben heute für morgen

Die Befragten erwarten auch zukünftig, dass die Bischöfliche Aktion sich als Anwältin der Notleidenden versteht und die Option für die Armen in Lateinamerika stark macht. Weitere Aufgaben für Adveniat sehen sie in der multi-

medialen Öffentlichkeitsarbeit, in der Förderung ehrenamtlich Engagierter, in der Bildung eines Eine-Welt-Bewusstseins, in weltkirchlichen Veranstaltungen in Gemeinden, im Einsatz für Direktkontakte und Partnerschaften zwischen deutschen und lateinamerikanischen Gemeinden sowie im Wecken weltkirchlicher Interessen bei Kindern und Jugendlichen.

Zur Präzisierung dieser Aufgaben befragen wir derzeit weitere Personengruppen, die zu Hoffnungsträgerinnen und -trägern werden können – für Adveniat und jene Menschen und Länder, denen diese Arbeit gilt. Die Ergebnisse werden wir im Jahr 2012 veröffentlichen.³

Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling
Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität
Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt/M.
Fon: +49 (0)69 6061-288
Fax: +49 (0)69 6061-274
eMail: kiessling(at)sankt-georgen(dot)de
Web: <http://www.sankt-georgen.de/rp-pps>

³ Vgl. Klaus Kießling – Chunhee Cho – Hermann-Josef Wagener, Blickpunkt Lateinamerika. Empirische Studie zur weltkirchlichen Arbeit der Bischöflichen Aktion Adveniat (Diakonie und Ökumene/Diakonia and Ecumenics 4), Münster 2012.