

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

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

Teil 1

ISSN: 0555-9308

31. Jahrgang, 2011-1

Inhalt

Editorial 5

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

Teil 1

Kontexte

Wilhelm Damberg

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik
Deutschland (1971–1975).

Eine historische Betrachtung 7

Stefan Gärtner – Jan Jacobs

Auf eine neue Weise Kirche sein.

Das Pastorale Konzil in den Niederlanden (1966–1970) 25

Josef Pilvousek

Die Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR (1973–1975) 39

Analysen und Kommentare

Michael Schüßler

Auf dem Sprung in die Gegenwart.

„Unsere Hoffnung“ als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu
in unserer Zeit 53

Benedikt Kranemann

„Beschluß Gottesdienst“ –

ein Dokument der jüngeren Liturgiegeschichte 81

Hildegard Wustmans

Kirche und Arbeiterschaft.

Von „alten“ Ausschließungen und „neuen“ Balancen 95

Judith Könemann

Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich.

Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren 109

Hermann-Josef Große Kracht

An den Herausforderungen des Konzils vorbei.

Anmerkungen zum demokratiethoretischen *roll back* des Synodenpapiers
über die „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“ 121*Tobias Kläden – Sebastian Berndt*

Das Arbeitspapier „Kirche und gesellschaftliche Kommunikation“ 137

Richard Hartmann

Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral –

vor 40 Jahren und gegenwärtig 151

Thomas Schüller

Vergessenes Recht –

die „Würzburger Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“ 171

Bernhard Spielberg

Ein Beschluss unter Beschuss.

Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung –
und was daraus geworden ist 189**Forum***Christoph Lienkamp*

Praktische Theologie und Bibelwissenschaft.

Überlegungen zur Neufundierung ihres Verhältnisses
unter besonderer Berücksichtigung des Ersten/Alten Testaments 211*Peter Kohlgraf*

Kontinuität oder Bruch?

Pastoraltheologische Aspekte als notwendige Hilfen
für eine Bewertung des II. Vatikanums 225*Katrin Brockmöller – Max-Josef Schuster*

„Mit Klugheit und Liebe“.

Wirkungen einer zweijährigen Fortbildung
im christlich-islamischen Dialog (2008–2010) 241

Liebe Leserin, lieber Leser,

vom 3. bis 5. Januar 1971 fand im Würzburger Dom die konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland statt, die aufgrund ihres Tagungsortes das Alias „Würzburger Synode“ erhielt. Als diese knapp fünf Jahre später, nämlich am 23. November 1975, beendet wurde, waren aus ursprünglich 49 Themenvorhaben 18 Beschlüsse hervorgegangen – darunter für das betreffende Praxisfeld so maßgebliche Texte wie der Beschluss zum Religionsunterricht in der Schule und so prominente Texte wie „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“.¹ Zusätzlich wurden noch sechs Arbeitspapiere aus den Sachkommissionen publiziert.²

In der Einleitung der „Offiziellen Gesamtausgabe“ der Synodentexte schrieb Karl Lehmann 1976:

„Auch Skeptiker und kritische Beurteiler des synodalen Geschehens gestehen zu, daß es ein solches Kommunikationsforum, wie es die Gemeinsame Synode darstellt, im deutschen Katholizismus vielleicht noch nie gab und – hier stellt sich wohl verfrühte Angst ein – auch so schnell nicht mehr geben wird. Die Gemeinsame Synode hält trotz mancher Schwächen ein großes Potential von Kommunikationskraft und Sachaussagen für die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bereit. Die Synode muß sich bei der Rezeption bewähren.“³

40 Jahre nach Beginn der Synode ist es an der Zeit, sowohl dem gegenwärtigen Potential ihres Ereignisses als auch der Rezeption ihrer Sachaussagen nachzufragen. Zu Ersterem meinte unlängst ein damaliger Beobachter, Wolf-

¹ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von L. Bertsch SJ, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann unter Mitarbeit von P. Imhof SJ, Freiburg/Br. 1976.

² Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von L. Bertsch SJ, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann unter Mitarbeit von P. Imhof SJ, Freiburg/Br. 1977.

³ Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 1) 67.

gang Seibel SJ, von 1966 bis 1998 Chefredakteur der Zeitschrift „Stimmen der Zeit“:

„Natürlich konnte die Synode keine Probleme ansprechen, geschweige denn lösen, die erst in unserer Zeit aufgekomen sind. Dasselbe gilt für das [II. Vatikanische] Konzil. Aber Konzil wie Synode haben einen Weg aufgezeigt, wie man jedes auftauchende Problem sachlich und mit Erfolg zumindest behandeln kann: nämlich durch die offene Auseinandersetzung, durch den Dialog ohne jedes Tabu.“⁴

Letzteres, der kritische Blick auf die Texte und die Rezeption der Synodenbeschlüsse, ist das Ziel des Schwerpunkts in dieser und der nächsten Ausgabe der „Pastoraltheologischen Informationen“.

Der Fokus ist dabei natürlich praktisch-theologischer Art. Es geht nicht um eine Erinnerung, die der Kalender diktiert, sondern um eine Auseinandersetzung zur jeweiligen Fragestellung mit Blick auf die heutige kirchliche und pastorale Situation. Gleichwohl wird auch eine historische Orientierung im Folgenden Gegenstand sein und werden die Kontexte in anderen synodalen Versammlungen der Niederlande, Österreichs, der Schweiz und der Deutschen Demokratischen Republik zur Sprache kommen.

Reinhard Feiter (Münster)
Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)
Anja Stadler (Bonn)
Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

⁴ Wolfgang Seibel, Die Deutsche Synode – vergangen und vergessen? Im Gespräch mit Andreas R. Batlogg, in: Stimmen der Zeit 136 (2011) H. 1, 13–29.

Wilhelm Damberg

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

Eine historische Betrachtung

1. Die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland. Ein kirchenhistorischer Lagebericht

Karl Kardinal Lehmann konstatierte noch im Jahre 2007, die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, die im allgemeinen Sprachgebrauch als *Würzburger Synode* bezeichnet wird, sei von der Kirchengeschichtsforschung bislang *stiefmütterlich* behandelt worden.¹ Dieses Urteil gilt trotz der ersten Ansätze zu einer Bearbeitung einzelner Aspekte² im Prinzip wohl immer noch. Freilich sollte diese Einschätzung nicht nur auf die Würzburger Synode bezogen werden, sondern auf die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland insgesamt, deren integraler Bestandteil die Synode war. Wem dies zu hart geurteilt zu sein scheint, der mag den kirchengeschichtlichen Forschungsstand mit der stattlichen Reihe von Publikationen vergleichen, die mittlerweile für den gleichen Zeitraum zur allgemeinen Geschichte der Bundesrepublik Deutschland erschienen ist.³ Allerdings gilt auch für diese Darstellungen, dass der Themenkomplex *Religion* und *Kirchen* bestenfalls kurz gestreift wird. Vergleichbar der oben zitierten Einschätzung Karl Lehmanns des Forschungsstandes zur Würzburger Synode hat auch das Urteil des bereits 2001 verstorbenen protestantischen Kirchenhistorikers Kurt Nowak von 1996 über die Darstellungen zur Zeitgeschichte der Bundesrepublik nichts von seiner Aktualität eingebüßt:

¹ Vgl. Karl Kardinal Lehmann, Die Gemeinsame Synode: Kairos und Rezeptionsprozess. Anmerkungen aus der heutigen Situation. Vortrag vom 6. Juli 2007 im Rahmen der Konferenz „Die Würzburger Synode“ 1971–1975. Zeitzegen und Historiker im Gespräch (Ruhr-Universität Bochum, Universitätsreden 22), Bochum 2008, 13.

² Zum Beispiel jüngst zum Themenkomplex Caritas: Andreas Henkelmann, Caritas im Abseits? Die Würzburger Synode und die Suche nach einer Neuausrichtung der sozial-caritativen Arbeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104 (2010) 155–179.

³ Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Damberg, Einleitung, in: ders. u. a. (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, 9–35, besonders 10–21 (Abschnitt: II. Forschungsstand: Religionssoziologie, Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte).

„Analysiert man die Standardwerke [...] zur Geschichte nach 1945, in wie weit der Themenbereich Konfession – Kirche – Religion berücksichtigt ist, wird man nur selten auf seine Kosten kommen.“⁴

Wenn die Kirchen überhaupt einmal erwähnt werden, so geschieht dies zu meist im Zusammenhang mit allgemeinen Formulierungen, die sich auf das Stichwort der *Säkularisierung* beziehen. So ist von einer „Beschleunigung des Säkularisierungsprozesses“⁵ die Rede oder von einem „Bedeutungsverlust der Kirchen als normsetzende und normüberwachende Institutionen“⁶.

Offenkundig hat das Säkularisierungsparadigma in dieser Sparte der Historiographie in dem Maße derart ganze Arbeit geleistet, dass es gar nicht mehr hinterfragt wird. Das ist insofern bemerkenswert, als dass es in der Geschichtswissenschaft insgesamt stark in die Diskussion geraten ist.⁷

Die stiefmütterliche Behandlung der Kirchen- und Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik dürfte freilich auch andere Gründe haben. Dazu zählt zunächst einmal der Umstand, dass die Kirchengeschichte als Teildisziplin der Theologie bisher nur in sehr geringem Umfang in der Lage gewesen ist, der allgemeinen oder *profanen* Historiographie der Bundesrepublik Deutschland zuzuarbeiten: Der Rückstand der Beschreibung und Analyse der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber der allgemeinen Historiographie ist kaum zu leugnen, auch wenn dieses Desiderat nun schon seit Jahrzehnten erkannt und benannt wurde.⁸ Mögliche Ursachen können hier nur kurz angerissen werden: Erstens die im Vergleich zur *profanen* Historiographie geringen

⁴ Kurt Nowak, Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus, zuletzt in: ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. von Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 2002, 445–463, hier 446.

⁵ Edgar Wolfrum, Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006, 75.

⁶ Eckhart Conze, Die Suche nach Sicherheit. Eine Geschichte der Bundesrepublik Deutschland nach 1949 bis zur Gegenwart, München 2009, 558.

⁷ Vgl. dazu sehr instruktiv Manuel Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010) 347–376.

⁸ Erstmals wurde die Forderung, die Katholizismusforschung solle sich der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils zuwenden, schon 1987 anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der Kommission für Zeitgeschichte erhoben. Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Damberg, Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 100), Paderborn 2004, 115–129 sowie Michael N. Ebertz, Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive, in: ebd. 151–165.

personellen Ressourcen der Kirchengeschichte als Wissenschaftsdisziplin. Zweitens der Umstand, dass die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirche im Dritten Reich bis in die Gegenwart sehr hohe Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, und vielleicht auch drittens, dass die Wiedervereinigung im Jahre 1989/90 noch einmal starke Forschungsressourcen auf die Geschichte der Katholiken in der DDR und die Geschichte der Wiedervereinigung gelenkt hat. Viertens wird man sich aus theologischer Sicht aber auch der Frage stellen müssen, ob die offenkundige kirchenpolitische Sensibilität in der Rezeptionsgeschichte des Konzils – es sei nur an die Diskussion um die Wirkungen der Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968 erinnert⁹ – zu einem Zögern bei der Beschäftigung mit einem potentiellen Minenfeld beigetragen haben kann. Wie eng die gegenwärtige innerkirchliche Diskussion um Wege aus der Krise mit der Frage einer *richtigen* oder *falschen* Rezeption bzw. Hermeneutik des Konzils zusammenhängt, ist ja zuletzt durch die Debatte um die Pius-Bruderschaft noch einmal sehr eindrücklich vor Augen geführt worden.¹⁰ Zuletzt wird man wohl – fünftens – in Betracht ziehen müssen, dass ein kirchengeschichtlicher Zugang zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, der weder hinter die fachlichen Standards der allgemeinen Historiographie noch hinter den selbst formulierten Anspruch des Konzils und der Synode zurückfallen will, den Wandel der Kirche auf den Wandel der Gesellschaft zu beziehen (was für eine theologisch denkende Kirchengeschichte nicht unerheblich sein kann), enorme methodische Anforderungen stellt. Will man diesen gestellten Anforderungen genügen, kann es nicht ausreichen, Theologie- oder Organisationsgeschichte innerhalb von Kirche und Katholizismus nachzuvollziehen. Ebenso muss ein solcher Prozess sowohl auf den sozialen, politischen und kulturellen Wandel der Bundesrepublik Deutschland als auch darüber hinaus auf die ja in dieser Epoche sprunghaft intensivierete Globalisierung bezogen werden. Zu fragen ist dabei nicht nur danach, wie Kirche und Katholiken auf einen dynamischen Wandlungsprozess reagieren, sondern ebenso umgekehrt, welchen Einfluss diese religiös und damit kulturell induzierten

⁹ Zu dieser Enzyklika: Norbert Lüdecke, *Humanae Vitae*, in: Christoph Marksches – Hubert Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 534–546, hier vor allem 543ff. Die langfristige Sprengkraft von *Humanae Vitae*, nicht zuletzt über generationsbezogene Prägungen, wird mit empirischen Daten thematisiert in: Andrew M. Greely, Die Revolution in der Sexualmoral der Katholiken. Neue statistische Daten, in: Wilhelm Damberg – Antonius Liedhegener (Hg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006, 274–295.

¹⁰ Vgl. zu dieser Debatte z. B.: Peter Hünermann (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg/Br. 2009; Alois Schifferle, Die Pius-Bruderschaft. Informationen, Positionen, Perspektiven, Kvelaer 2009.

Neuorientierungsprozesse ihrerseits auf den gesellschaftlichen Wandel der Bundesrepublik hatten. Dieser Zusammenhang ist gerade in dem wohl bekanntesten Text der Würzburger Synode, „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, sehr pointiert im ersten Teil („Zeugnis der Hoffnung unserer Gesellschaft“) und im vierten Teil („Sendungen für die Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft“) deutlich hervorgehoben worden.

Methodisch ergibt sich daraus allerdings, dass ein historiographischer Zugang zu diesem *Credo*, das sich dezidiert in den damaligen gesellschaftlichen Kontext stellte, so lange sprichwörtlich auf Sand gebaut bleiben musste, als zu dieser Epoche der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland noch keine hinreichend belastbaren Erkenntnisse vorlagen. In diesem Punkt ist freilich in den letzten Jahren eine deutliche Veränderung eingetreten, und insofern ist nun die Bearbeitung der Synode auch in ihren Außen- und Querbezügen zum gesellschaftlichen Prozess in greifbare Nähe gerückt. Ein forschungspraktisches Hindernis bleibt jedoch auf absehbare Zeit der Umstand der schier unüberschaubaren Quellenüberlieferung, die dieses kirchliche Großereignis hinterlassen hat. Die Beobachtung, dass die neuen technischen Möglichkeiten der Kommunikation und ebenso die erweiterten Partizipationsstrukturen seit den 1960er Jahren eine exponentielle Steigerung des Archivgutes nach sich zogen, ist auch auf das Ereignis der Synode zu beziehen. Die Notwendigkeit exemplarischer und koordinierter Forschungsstrategien ergibt sich aus diesem Umstand von selbst. Nachdem Giuseppe Alberigo das imposante editorische Großprojekt der Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils abgeschlossen hat¹¹, steht ohne Zweifel in Deutschland die Erforschung des *Deutschen Konzils* (so der griffige Titel von Plate¹²) auf der Tagesordnung. Zugleich be-

¹¹ Vgl. Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. I: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz 1997; Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 – September 1963), Mainz 2000; Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. III: Das mündige Konzil, Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz 2002; Giuseppe Alberigo – Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft. Dritte Sitzungsperiode und Intersessio (September 1964 – September 1965), Mainz 2006; Giuseppe Alberigo – Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. V: Konzil des Übergangs. Vierte Sitzungsperiode und Abschluss des Konzils (September – Dezember 1965), Ostfildern 2008.

¹² Vgl. Manfred Plate, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung*, Freiburg/Br. u. a. 1975.

ginnt auch das Jubiläumsjahr 2011 zur Erinnerung an das 50-jährige Jubiläum der Eröffnung der Würzburger Synode eine stimulierende Wirkung auf die Forschung auszuüben. Der folgende Überblick will vor dem Hintergrund dieses Lageberichts dazu beitragen, einige Einsichten in die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland auf das Ereignis der *Würzburger Synode* zu beziehen. Sodann sollen in einem weiteren Schritt aus dieser Kontextualisierung heraus einige zukünftige Forschungsfragen mit Bezug auf die Synode formuliert werden.

2. Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland und die *langen 1960er Jahre*

Mit Blick auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich eine Periodisierung der Gesellschaftsgeschichte eingebürgert, die stark vereinfacht eine erste Phase der unmittelbaren Nachkriegszeit von 1945 bis etwa Mitte der 1950er Jahre von einer zweiten Phase unterscheidet, die gegen Ende der 1950er Jahre einsetzt und dann bis weit in die 1970er Jahre hineinreicht. Spätestens gegen Ende der 1970er Jahre wird eine neue Epoche der Zeitgeschichte wahrgenommen, die 1989 von der *Wende* noch einmal überlagert wurde. Für unseren Zusammenhang sind insbesondere die sogenannten *langen 1960er Jahre* von Bedeutung, also der Zeitraum vom Ende der 1950er bis in die 1970er Jahre. Gesellschaftsgeschichtliche Dynamiken halten sich nun einmal nicht an die eingängigen Dezennien.¹³ Anzumerken ist dabei zusätzlich, dass diese Periodisierung auf viele westliche (europäische) Industriestaaten anwendbar ist, so dass die Geschichte Deutschlands bzw. der Bundesrepublik Deutschlands hier keine Ausnahme oder Sonderentwicklung aufzeigt.

Wodurch sind diese *langen 1960er Jahre* nun geprägt? Die ersten Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges waren in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen Nationen Europas zunächst von der Bewältigung der unmittelbaren Kriegsfolgen geprägt, also der Ausbildung eines neuen staatlichen Gefüges (Verfassung, Verwaltung, Parteien) und der Wiederher-

¹³ Vgl. zum Begriff der *langen 60er Jahre* und dessen Rezeption: Anselm Doering-Manteuffel, *Westernisierung. Politisch-ideeller und gesellschaftlicher Wandel in der Bundesrepublik bis zum Ende der 60er Jahre*, in: Axel Schildt – Detlef Siegfried – Karl Christian Lammers, *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, 311–341; Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the Sixties*, Oxford 2007; Arthur Marwick, *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States*, Oxford – New York 1998; Axel Schildt, *Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 80)*, München 2007.

stellung von fundamentalen Infrastrukturen (Wirtschaft, Wohnungen, Ernährung usw.). Ungefähr in der zweiten Hälfte der 50er Jahre waren die unmittelbaren Kriegsschäden beseitigt und erst jetzt hatte der Lebensstandard der Bundesbürger das Vorkriegsniveau wieder erreicht. Von diesem Zeitpunkt an – also in den *langen 1960er Jahren* – erreichte die Bundesrepublik Deutschland im Zuge des *Wirtschaftswunders* eine Prosperität, wie sie das Land noch nie erfahren hatte. Zeitgleich geriet die politische Struktur der Bundesrepublik in Bewegung (etwa mit der Öffnung der SPD zur Volkspartei durch das sogenannte *Godesberger Programm* von 1959 und dann 1966 durch die große Koalition von CDU und SPD). Die sozialen Strukturen wurden ausgebaut, etwa durch die dynamische Altersrente. Darüber hinaus kam nicht zuletzt eine Ausweitung des Bildungssystems in Gang, das neuen sozialen Schichten, aber vor allem den Frauen erstmals einen breiten Zugang zur Hochschulbildung ermöglichte, nachdem sich schon in der Nachkriegszeit ihre Berufstätigkeit immer weiter verbreitet hatte. Vor allem aber war es die junge Generation, deren veränderter Habitus und deren veränderte Forderungen an selbstbestimmte Lebensformen, die sich schon seit den 1950er Jahren abzeichneten, dem Jahrzehnt ein besonderes Gesicht gaben. Die Veränderungen betrafen auch ein kritischeres Verhältnis dieser jungen Generation zur Geschichte ihrer Väter und Mütter. Die Entwicklung kulminierte nach außen im turbulenten Jahr 1968, das als eine Art *Hochwassermark*e für dieses dynamische Jahrzehnt betrachtet werden kann. Im Jahr 1969 schließlich formierte sich im Bundestag eine sozialliberale Koalition von SPD und FDP, die unter dem Motto *Mehr Demokratie wagen* – so die Regierungserklärung von Kanzler Willy Brandt – die bereits angelaufenen Reformbewegungen der 1960er Jahre noch einmal zu intensivieren und auf Dauer zu stellen bestrebt war. *Fortschritt* und *Modernisierung* waren die Zauberworte der Epoche, die in einem fortlaufenden Prozess der gesellschaftlichen Erneuerung vorangetrieben werden sollten. Erkennbar ist dabei zugleich, dass nicht nur in Deutschland, sondern in fast allen westeuropäischen Staaten das Vertrauen in die technokratische Planungskompetenz und Fähigkeit der Nationalstaaten hinsichtlich ihrer inneren Modernisierung hoch entwickelt war. Nicht zuletzt galten ökonomische Wachstumsprozesse nunmehr durch vorausschauende staatliche Lenkung als plan- und steuerbar, in Deutschland in der Gestalt des ersten *Super-Ministers* Karl Schiller. Zur Vermeidung von Missverständnissen muss dabei jedoch hervorgehoben werden, dass sich diese technokratisch-planerische Ideenwelt tief in alle politischen Lager eingegraben hatte, sei es mit konservativem, liberalem oder sozialistischem Hintergrund. Nur so waren eben auch neue Koalitionen möglich.

Rückblickend wird jedoch erkennbar, dass im Falle Deutschlands die sozialliberale Koalition aus SPD und FDP ihr Reformprojekt just zu dem Zeitpunkt

auf Dauer zu stellen bestrebt war, als der *Boom* der Hochkonjunktur der 1960er Jahre bereits wieder abzubeben begann.¹⁴ Die anlaufende und weiter geplante Ausweitung der sozialen Programme war auf der Prosperität dieser Epoche aufgebaut. Der Boom der 1960er Jahre erhielt seinen sichtbarsten Rückschlag durch die Rezession, die der großen ersten Ölkrise nach dem Jom-Kippur-Krieg von 1973 folgte. 1979 folgte sodann eine zweite Ölkrise, die den Betriebsstoff des Wirtschaftsbooms der Nachkriegszeit noch einmal dramatisch verteuerte. Zeitgleich machte sich in den 1970er Jahren eine Auflösung der bisherigen nationalstaatlich fixierten Wirtschafts- und Finanzräume bemerkbar: 1971 war das 1944/47 begründete monetäre System von Bretton Woods, das durch feste Wechselkursparitäten jahrzehntelang den Wiederaufbau der Weltwirtschaft ermöglicht hatte, aufgehoben worden. Die Aufhebung der festen Wechselkurse des Dollars in Verbindung mit den Petro-Dollars, die infolge der Verteuerungen dieses Energieträgers zusätzlich in den Finanzkreislauf der Weltwirtschaft flossen, beschleunigte den Prozess, den wir heute als die *Globalisierung der Weltwirtschaft* bezeichnen. Spätestens um 1980 war erkennbar, dass in der Folge den im Prinzip aus dem frühen 20. Jahrhundert stammenden, herkömmlichen Produktions- und Wirtschaftsformen der westeuropäischen Industriestaaten, und entsprechend der Bundesrepublik Deutschland, keine Zukunft mehr beschieden war. Seinen Niederschlag fand dies insbesondere in einem bis dahin unbekanntem Anstieg der Arbeitslosenzahlen.

Die 1970er Jahre waren also durch gegenläufige wirtschaftliche und gesellschaftliche Prozesse charakterisiert: Auf der einen Seite wurden die sich schon länger in Gang befindlichen Reformprozesse in der Bundesrepublik Deutschland intensiviert und nach Möglichkeit auf Dauer gestellt, gleichzeitig aber setzten gegenläufige Prozesse ein, insofern die wirtschaftliche Prosperität, die diese Reformprojekte ermöglicht hatte, unter Druck geriet. In dieser durchaus ambivalenten wirtschafts- und sozialpolitischen Situation veränderten sich zugleich die kulturellen Muster: Die sozialen Reformen der frühen 1970er Jahre riefen in vielen Nationen Gegenkräfte auf den Plan, die eine zunehmende Verlustrechnung der bisherigen Entwicklung aufmachten. Insbesondere die Debatte um Novellen der Gesetzgebung, die den Schwangerschaftsabbruch erleichterten, aber auch Veränderungen im Familienrecht spielten in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle. Dem seit Ende der

¹⁴ Die folgenden Zusammenhänge wurden jüngst von Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael thematisiert: Anselm Doering-Manteuffel – Lutz Raphael (Hg.), Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970, Göttingen ²2010.

1970er Jahre diagnostizierten *Wertewandel*¹⁵ setzten gesellschaftliche Gruppen, die sich als konservativ verstanden, zunehmend Widerstand entgegen.

Um 1980 wird man definitiv den Abschied von den *langen 1960er Jahren* konstatieren müssen.¹⁶ Zu diesem Zeitpunkt hatte sich in den meisten westlichen Industriestaaten das Bewusstsein durchgesetzt, dass die lange Phase der Prosperität der Nachkriegszeit an ihr Ende gekommen war. Den davon betroffenen Gesellschaften wurde eine Neuorientierung zugemutet, um sich im globalen Wettbewerb neu positionieren zu können. Politisch ist dies vor allem daran festzumachen, dass um 1980 in den meisten europäischen Staaten die Regierungen, die eine Ausweitung sozialer Programme vorangetrieben hatten, durch Regierungen abgelöst wurden, die vor allem den Vorrang des Marktes in der Politik betonten. Gallionsfiguren dieser Zeit waren in Europa die neue Premierministerin Großbritanniens Margaret Thatcher (Amtszeit 1979–1990) und in den USA Präsident Ronald Reagan (Amtszeit 1980–1988). In der Bundesrepublik Deutschland wollte Kanzler Helmut Kohl seit 1982 eine *geistig-moralische Wende* einläuten.

Dabei kam es freilich zeitgleich zu teilweise heftigen Konflikten mit den politischen Kräften, die die Dynamik der *langen 1960er Jahre* fortzuschreiben bestrebt waren – allerdings unter Verzicht auf die Vorstellung, ihre politischen Ideen einfach im Rückgriff auf die planerische Souveränität des Nationalstaates (*von oben*) durchsetzen zu können, sondern gerade umgekehrt vielfach in Opposition zu diesem (*von unten*). Bürgerinitiativen, Ökologie- und Friedensbewegung bündelten diese Kräfte, die in der Bundesrepublik Deutschland in Gestalt der neuen politischen Kraft der *Alternativen Listen* oder der *Grünen* ihre Plattform fanden. Die oftmals fortschrittskeptische Ethik dieser Strömungen überdauerte die 1970er und 1980er Jahre und beeinflusste langfristig den Mainstream des öffentlichen Bewusstseins.¹⁷ Die westlichen Gesellschaften verabschiedeten sich vom Leitbegriff des *Fortschritts* und waren in der *Postmoderne* angekommen.

¹⁵ Vgl. dazu Doering-Manteuffel – Raphael (Hg.), *Boom* (s. Anm. 14) 79–84; Andreas Rödder – Wolfgang Elz (Hg.), *Alte Werte – Neue Werte. Schlaglichter des Wertewandels*, Göttingen 2008.

¹⁶ Vgl. zum für Politik- und Religionsgeschichte wichtigen Epochenjahr 1980: Wilhelm Damberg, *Pontifikate und politische Konjunkturen. Beobachtungen zur kirchlichen Zeitgeschichte*, in: Catherine Bosshart-Pflüger – Joseph Jung – Franziska Metzger (Hg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld u. a. 2002*, 749–767.

¹⁷ Vgl. Doering-Manteuffel – Raphael (Hg.), *Boom* (s. Anm. 14) 51f., 85–94.

3. Zur historischen Einordnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode

Dass das Zweite Vatikanische Konzil in einem engen Zusammenhang mit dem dynamischen Geist der 1960er Jahre steht, ist schon den Zeitgenossen durchaus bewusst gewesen. Mit Blick auf die eben vorgestellte Periodisierung wird man sogar sagen können, dass die Bekanntgabe der Einberufung des Konzils im Jahre 1959 zu den Startschüssen der *langen 1960er Jahre* zählt.¹⁸ In der kollektiven Erinnerung der Katholiken in den Vereinigten Staaten hat man diese Ära des Aufbruchs – unter der Überschrift der Epoche der *two Johns* – immer schon mit dem Wahlkampf und Wahlsieg des jungen Präsidentschaftskandidaten John F. Kennedy 1959/60 unmittelbar in Zusammenhang gesetzt. Dessen optimistische Visionen von einer inneren und äußeren Erneuerung der Gesellschaft strahlten weit über die Grenzen seines Landes hinaus. Für die Katholiken prägte er sich zugleich als erster katholischer Präsident ein, der ihnen zugleich stellvertretend signalisierte, dass ihre Konfession auf dem Weg aus einer randständigen Subkultur heraus in der Mitte der US-amerikanischen Gesellschaft angekommen sei. Nicht ohne Wirkung blieb sein Erfolg auch in Deutschland, wo die SPD ihrerseits nach mehreren demütigenden Wahlniederlagen seit dem *Godesberger Programm* des Jahres 1959 nunmehr gezielt und langfristig erfolgreich unter der Führung von Willy Brandt daran arbeitete, aus dem Ghetto der Arbeiterpartei auszubrechen. Unter dem Motto des *Großen Gesprächs* bemühte man sich seit 1960 gezielt und erfolgreich um neue Wählergruppen, besonders um die Katholiken.¹⁹ Kennedy mobilisierte den US-amerikanischen Mythos des Aufbruchs zu *new frontiers*, während Papst Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils einen *großen Sprung* nach vorn forderte. Diese dynamischen Denkmuster prägten offenbar das ausgehende Jahrzehnt und setzten die Wegmarken für die folgende Dekade.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Damberg, *Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm*, in: *Orientierung* 61 (1997) 253–258; Wilhelm Damberg, *Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil*, in: Günter Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones Disputatae 207)* Freiburg/Br. 2004, 9–30.

¹⁹ Kurt Klotzbach, *Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965*, Berlin u. a. 1982, 579f.; Beatrix W. Bouvier, *Zwischen Godesberg und Großer Koalition. Der Weg der SPD in die Regierungsverantwortung*, Bonn 1990, 222f. Das *Große Gespräch* erinnert zugleich an die semantische Implementierung des *Dialogs* durch Papst Paul VI. in seiner Antrittszyklika *Ecclesiam Suam* (1964). Vgl. dazu: Paulus PP. VI, *Litt. Enc. Ecclesiam Suam*, in: *AAS* 56 (1964) 609–659 und Medard Kehl, *Art. Ecclesiam suam*, in: *LThK*, Bd. 3, 2006, 438.

Im Hinblick auf die katholische Erinnerungskultur ist diese frühe Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils gleich am Beginn der dynamischen *langen 1960er Jahre* freilich nicht folgenlos geblieben. Bemerkenswert ist, wie stark in vielen Erinnerungen an diese Epoche des Konzils die vom Papst einberufene Versammlung in Rom mit dem Beginn und mit der Ursache der Veränderungen im Leben der Katholiken überhaupt identifiziert wird. Tatsächlich ist dies aber eine sehr vereinfachte Sichtweise: Genauso wenig wie John F. Kennedy die Dynamik der *langen 1960er Jahre* in seinem Land verursacht hat, hat Papst Johannes XXIII. Veränderungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche gewissermaßen aus einem stabilen Ausgangszustand heraus in Gang gesetzt. Tatsächlich waren die westlichen Gesellschaften schon seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in zunächst latenten Transformationsprozessen begriffen, die jedoch erst nach und nach an die Oberfläche traten. Kennedy reagierte mit seinem Wahlprogramm auf eine durch den Sputnik-Schock von 1957 zutiefst verunsicherte Nation. In der Bundesrepublik Deutschland hatte die SPD-Führung offenbar erkannt, dass mit dem politischen Rückhalt des erodierenden Arbeitermilieus allein kein Staat mehr zu machen sei. Der veränderte Habitus der jungen Generation gab den Älteren allenthalben Rätsel auf, bis hin zu moralischer Panik. Davon war auch die römisch-katholische Kirche betroffen: Kein Geringerer als der spätere Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der damalige Professor für Christliche Sozialwissenschaft, Joseph Höffner, diagnostizierte schon 1961 bereits im Titel einer Publikation einen „Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft“²⁰. Die Zahl der geistlichen Berufe – besonders der Frauen – war nach dem Zweiten Weltkrieg signifikant geringer als zuvor, und in der Praxis zeichnete sich bereits in den 1950er Jahren eine stärkere Distanzierung der Jugendlichen von den überkommenen traditionellen Formen der Kirchenfrömmigkeit ab, insbesondere etwa im Blick auf die Beichtpraxis. Allerdings gab es in der katholischen Kirche keine Öffentlichkeit, in der diese Veränderungen hätten thematisiert werden können. Erst das Konzil ermöglichte und gestaltete eine solche Öffentlichkeit, was dann in der Erinnerung vielfach dazu geführt hat, dass eben alle aufgestauten Probleme der vergangenen Jahrzehnte nun in der Epoche des Konzils erstmals thematisiert und weiteren Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit bekannt und bewusst wurden. Dementsprechend wurde das Konzil als Ursache wahrgenommen.

²⁰ Joseph Höffner, *Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft*, Opladen 1961; vgl. Norbert Trippen, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987)*. Bd. 1: *Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 115), Paderborn 2009.

Papst Johannes XXIII. reagierte also bei seiner Einberufung des Konzils mit einer hohen Sensibilität auf Veränderungen, die einem Großteil des Kirchenvolkes und ebenso der Kirchenführung noch gar nicht ins Bewusstsein getreten waren, wenn sie nicht gerade zu den von der Kurie argwöhnisch überwachten Zirkeln von Reformtheologen oder geschulten Beobachtern wie Joseph Höffner zählten. Diese Disposition mag auch in gewisser Weise das berühmte Schweigen der Kardinäle bei der ersten Ankündigung des Konzilsplans erklären. Zehn Jahre später hätte die Einberufung eines Konzils niemanden mehr überrascht.

Im Unterschied zum Zweiten Vatikanischen Konzil fand die Würzburger Synode am *Ausgang der langen 1960er Jahre* statt. Die grundlegenden Beschlüsse über die Einberufung der Synode fielen im Jahre 1969, und die Parallele mit dem großen politischen Reformprojekt der sozialliberalen Koalition im gleichen Jahr ist nicht von der Hand zu weisen: Die Vorstellung einer allgemein ausgeweiteten Partizipation an den gesellschaftlichen Erneuerungsprozessen, wie sie von den führenden Akteuren der SPD und FDP thematisiert wurde, war auch dem kirchlichen Reformprojekt zu eigen. Die Regierung Brandt wollte – wie erwähnt – *mehr Demokratie wagen*. Ebenso wird man den Planern und Organisatoren der Würzburger Synode eine vergleichbare Intention zuerkennen müssen, auch wenn es ein deutlich erkennbares Bestreben gab, über diesen Prozess nicht die Kontrolle zu verlieren. Davon wird im Folgenden noch die Rede sein. Die Umfrage unter allen Katholiken im Vorfeld der Synode war die größte jemals in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland für eine besondere gesellschaftliche Gruppe veranstaltete Umfrage und stand zumindest symbolisch für Partizipation. Dies gilt unbeschadet der Aussagekraft dieser Umfrage oder der mit ihr verbundenen taktischen Interessen im Vorbereitungsprozess der Synode.²¹ Parallelen zum Schicksal der SPD-FDP-Koalition wird man auch im Verlauf der jeweiligen Reformprojekte erkennen können: Das sozialliberale Reformprojekt stieß schon nach kurzer Zeit auf Widerstände, die einerseits von der veränderten ökonomischen Lage verursacht wurden, die sich eben doch nicht als so beherrschbar erwies, wie es Anhänger der Theorie von Keynes meinten, andererseits von denjenigen erstarkten politischen Kräften, die die Entwicklungen der 1960er Jahre nun mehr und mehr kritischer sahen. Ähnliches war auch während der Beratungen und Abstimmungen der Synode, die mit so großem

²¹ Vgl. zu dieser Umfrage: Benjamin Ziemann, *Öffentlichkeit in der Kirche. Medien und Partizipation in der katholischen Kirche der Bundesrepublik 1965–1972*, in: Frank Bösch – Norbert Frei (Hg.), *Medialisierung und Demokratie im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2006, 179–206, hier 185. Ziemann sieht schon den Präsentationsstil der Umfrage darauf konzentriert, überzogene Partizipationserwartungen einzuschränken.

Enthusiasmus und so großen Erwartungen begonnen hatten, schon nach einiger Zeit zu beobachten, als sich bestimmte Projekte nicht durchsetzen ließen und der Erwartungshorizont schrumpfte. Eine besondere Parallele der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen liegt darin, dass es sich in beiden Fällen um *nationale* Reformprojekte handelte, deren Grenzen des Machbaren nicht zuletzt auch durch die Thematisierung *internationaler* Verflechtungen mitbestimmt wurden – seien es die Veränderungen des Weltwirtschaftssystems, seien es römische Befindlichkeiten und Interventionen.²² Die Parallelen der Geschichte der Würzburger Synode zu spezifischen Phänomenen der ausgehenden *langen 60er Jahre* sind offenkundig.

Solche Ausblicke lehren auch, die Rezeptionsgeschichte der Würzburger Synode angemessen historisch zu würdigen. Auch wenn schon im Zusammenhang mit dem Rücktritt von Willy Brandt vom Amt des Bundeskanzlers im Jahre 1974 erkennbar wurde, dass sich die weitgesteckten Visionen der sozialliberalen Koalition so nicht würden umsetzen lassen, und sich sein Nachfolger Helmut Schmidt eher durch Krisenbewältigung und Stabilisierung zu bewähren hatte, so wurden die sozialpolitischen Reformen der 1970er Jahre (z. B. im Bereich des Ehe- und Familienrechts und der Ausweitung der Sozialversicherungsleistungen) nach dem Regierungsantritt von Kanzler Helmut Kohl (1982) ja keineswegs insgesamt aufgehoben oder rückgängig gemacht. Vielmehr haben sie den Übergang der Bundesrepublik Deutschland aus dem industriellen Zeitalter der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die postindustrielle *Risikogesellschaft* des ausgehenden 20. Jahrhunderts begleitet.

Lässt sich Vergleichbares für die Würzburger Synode sagen? Was war unter historischer Perspektive die Leistung dieser, bei allen Vorbehalten hinsichtlich ihrer Dimension, für die deutsche Kirchengeschichte einzigartigen Kirchenversammlung? Wie erwähnt, wird man die Synode nicht als Initiatorin eines organisierten Erneuerungsprozesses bezeichnen können, wie es der Konzilsimpuls von Papst Johannes XXIII. war. Vielmehr zeichnete sich die Synode durch eine doppelte Funktion in Bezug auf die Dynamik der Epoche aus: Unstrittig war es der Würzburger Synode einerseits durch ihre Satzung aufgetragen, den ja nun bereits einige Jahre zurückliegenden Erneuerungsimpuls des Konzils auf die Situation in Deutschland bezogen umzusetzen. Andererseits reagierte die Synode von Würzburg aber auch bereits auf die Dynamik der 1960er Jahre, die sich in Kirche und Katholizismus exemplarisch durch die Reaktionen auf die Enzyklika *Humanae Vitae* und den Essener Katholikentag von 1968 bemerkbar gemacht hatte. Hier wurde erstmals die Forderung erhoben, ein *Nationalkonzil* bzw. eine deutsche Pastoral-

²² Die Thematisierung dieser Verflechtungen ist dabei nicht mit einer Tatsachenbehauptung über faktische Spielräume zu verwechseln.

de nach dem Vorbild des *Pastoraal Concilie* in den Niederlanden (1966–1970) zu veranstalten.²³ Die intensiv zu veranschlagende Wirkungsgeschichte des *Pastoraal Concilie* auf die Entwicklung in Deutschland hätte dabei eine gesonderte Analyse verdient: Die Vorgänge in den Niederlanden wurden – nicht zuletzt auch auf Grund einer zugespitzten Berichterstattung der Medien – für viele, die den Entwicklungen des zurückliegenden Jahrzehnts ohnehin skeptisch gegenüberstanden, zu einer die Existenz bedrohenden Krise der Kirche insgesamt perhorresziert. Polarisierungen und eine römische Intervention führten denn auch bereits 1970 zum Abbruch dieses Experiments, was nach Einschätzung des niederländischen Sekretärs der Versammlung, Walter Goddijn, nicht zuletzt auch unter dem Einfluss deutscher Bischöfe geschah.²⁴ Spätestens jetzt galt der Verlauf des *Pastoraal Concilie* in Deutschland ohne Zweifel als drohendes Menetekel für einen außer Kontrolle geratenen synodalen Prozess. Freilich ging man hier bereits von vornherein seit Anfang 1969 einen anderen Weg und setzte auf eine juristisch austarierte Satzung unter konstitutiver Beteiligung der Bischöfe, was sie davor bewahren sollte, unkontrolliert von der öffentlichen Meinung unter Zugzwang gesetzt zu werden, wie man es in den Niederlanden zu beobachten gemeint hatte. Offenkundig sollte durch behutsames Agieren zwischen der Scylla der Radikalisierung und der Charybdis römischer Intervention manövriert werden. Die Hochzeit des reformerischen Optimismus der *langen 1960er Jahre* klang ohne Zweifel langsam aus. Als Indiz für eine Änderung der kirchenpolitischen Großwetterlage noch vor dem eigentlichen Beginn der Arbeiten der Synode kann auch an den heftig umstrittenen Beschluss der Bischofskonferenz erinnert werden, die Förderung der Wochenzeitung *Publik* einzustellen, die sich auch immer wieder für die Synode stark gemacht hatte.²⁵

Die Würzburger Synode nahm also 1971 ihr umfangreiches Arbeitspensum auf, als die *winds of change* für Reformprojekte – nicht nur in der Kirche – schon nicht mehr so kräftig bliesen wie noch wenige Jahre zuvor. Gescheitert ist sie aber dennoch mit ihren Aktivitäten keineswegs. Auch wenn manche

²³ Vgl. zu den Vorgängen während des Essener Katholikentags besonders: Friedrich Kronenberg, Die Würzburger Synode. Ein Zeitzeuge berichtet über seine Erinnerungen und reflektiert seine Erfahrungen, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 68 (2006) 11–30, hier 16f.

²⁴ Vgl. Walter Goddijn, Rode oktober. Honderd dagen Alfrink; Een bijdrage tot de empirische ecclesiologie (1968–1970), Baarn 1983, 23, 127. Referent des (des Niederländischen unkundigen) Nuntius in Den Haag war zu dieser Zeit Johannes Dyba.

²⁵ Beim *Tod von Publik* spielten ökonomische Argumente – zumindest auf der Seite der Publik-Gegner – bereits eine verstärkte Rolle. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Florian Bock, Bochum. Vgl. Florian Bock, Politik und Konfession in der Wochenzeitung „Publik“ 1968–1971, in: Schweizerische Zeitschrift für Kultur- und Religionsgeschichte 104 (2004) 101–134.

Initiativen stecken blieben, sind viele – keineswegs alle – Beschlüsse dieser Synode theologische Leittexte geworden, die bis in die Gegenwart eine Wirkung entfalten: Das Bekenntnis der Synode *Unsere Hoffnung* hat vermutlich die kollektive katholische Erinnerungskultur für die folgenden Jahrzehnte entscheidend geprägt und wird immer noch vielfach zitiert; wegweisend sind nach wie vor die Beschlüsse zum Religionsunterricht und zur Jugendpastoral.²⁶ Diese differenzierte Rezeptionsgeschichte der Würzburger Synode im Einzelnen nachzuzeichnen, ist eine noch uneingelöste Forschungsaufgabe der Zukunft.

Wenn man den historischen Bogen noch weiter spannen will, dann liegt es nahe, die Geschichte der Würzburger Synode auch auf die *Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert* insgesamt zu beziehen. Vielfach ist beschrieben worden, wie sich der deutsche Katholizismus im 19. Jahrhundert, insbesondere im Kontext der Industrialisierung und des Kulturkampfes im 1870 begründeten Deutschen Reich, zu einer Sondergesellschaft oder einem Milieu (wir würden heute Parallelgesellschaft sagen) formiert hatte. Dieser formierte Milieukatholizismus florierte bis in das Dritte Reich hinein, als er seine Standfestigkeit ein letztes Mal sichtbar machte. Nach 1945 jedoch waren Erosionsprozesse des Milieukatholizismus unübersehbar geworden, und das Konzil und die Synode wird man vor diesem Hintergrund wohl auch als den groß angelegten Versuch des deutschen Katholizismus interpretieren können, eben diesen Milieukatholizismus in eine neue Form zu transformieren – oder ganz aufzulösen.

Allerdings verhielt es sich ja nicht so, als sei das katholische Milieu des 19. Jahrhunderts gewissermaßen unverändert und zeitlos in die Konzilszeit transportiert worden. Vielmehr sehen wir heute immer deutlicher, dass es schon unmittelbar nach 1945 nicht nur Veränderungen im religiösen Leben besonders der jungen Generation, sondern auch bemerkenswerte Reorganisationsschübe von Kirche und Katholizismus gab. Beispielsweise stellte die um 1950 erfolgte allgemeine Zentralisierung der Kirchensteuer, d. h. deren

²⁶ Vgl. zu dieser Einschätzung: Lehmann, Synode (s. Anm. 1) 19; Karl Kardinal Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode, in: Erich Garhammer (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, 11–29, hier 24; Karl Kardinal Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 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. Für Gerhard Ludwig Müller*, Freiburg/Br. 2008, 609–627, hier 622. Ähnlich Kronenberg, Würzburger Synode (s. Anm. 23) 29; vgl. auch Hartmut Heidenreich, *Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975* (Theologie und Praxis 20), Münster 2004.

Einzug durch die Diözesen, einen bisher fast völlig übersehenen Einschnitt der Kirchengeschichte der Bundesrepublik Deutschland dar. Zuvor war dies nur in Südwestdeutschland Praxis gewesen. Ökonomisch und administrativ wurden die Diözesen nun die alles beherrschenden Akteure in Kirche und Katholizismus – auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgte sodann die theologische Aufwertung eines Episkopates, der nun auch praktisch ganz anders handlungsfähig war als vor 1950.²⁷ Solche Beispiele mahnen dazu, im Zuge einer Periodisierung nicht von plötzlichen Brüchen, sondern eher von gleitenden und gelegentlich beschleunigten Übergängen auszugehen.

Wie auch immer: In dem groß angelegten Projekt der Würzburger Synode spiegelte sich sicherlich noch einmal so etwas wie das *Katholische Milieu* als eine umfassende Struktur der katholischen Selbstorganisation, wie sie im 19. Jahrhundert entstanden war. Die Organisatoren der Synode griffen insofern genauso auf gewachsene und sogar noch ökonomisch weiter gestärkte Strukturen von Kirche und Katholizismus zurück, wie es die politischen Reformer der 1970er Jahre mit Blick auf die ökonomische Prosperität der Jahre des Wirtschaftswunders tun konnten. Was die Synodalen offenbar noch nicht im Blick haben konnten, war beispielsweise der erwähnte und – wie beschrieben – erst am Ende der 1970er Jahre als Phänomen der gesamten Gesellschaft thematisierte *Wertewandel*, der auf eine hochgradige Individualisierung und Pluralisierung der Lebensstile der Individuen hinauslief. Ebenso hatten sie offenbar auch noch nicht die sich dramatisch verändernden Beziehungen der Geschlechter im Blick.²⁸ Mit anderen Worten: Die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen, die die sogenannte Postmoderne generierten²⁹, zeichneten sich gerade erst im Jahrzehnt der Würzburger Synode ab.

4. Forschungsfragen

Entsprechend wird man vor dem Hintergrund der langen Geschichte des deutschen Katholizismus als leitende Forschungsfrage formulieren können: Wie agierte die Würzburger Synode als kollektiver Steuerungsprozess von Kirche und Katholizismus in Deutschland in einem Transformationsprozess

²⁷ Wilhelm Damberg – Staf Hellemans (Hg.), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945* (Konfession und Gesellschaft 42), Stuttgart 2010.

²⁸ Zu dieser Thematik ist eine Studie in Vorbereitung von Frau Rebecca Furth, Bochum.

²⁹ Vgl. zur Postmoderne als Epochenbezeichnung: Andreas Rödder, *Moderne – Postmoderne – Zweite Moderne. Deutungskategorien für die Geschichte der Bundesrepublik in den siebziger und achtziger Jahren*, in: Rödder – Elz (Hg.), *Werte* (s. Anm. 15) 181–201.

der Religion von der industriellen Moderne in die Postmoderne? Eine Antwort wird vorläufig schwerlich als *histoire totale* gegeben werden können. Vielmehr bedarf es kooperativer und interdisziplinärer Forschungen, um nach und nach aus einzelnen Facetten der Kirchenversammlung heraus den Gesamtprozess in den Blick nehmen zu können:

- a) Theologischer Wandel: Wie veränderten, kanalisiert oder pluralisierten Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland während der Würzburger Synode ihre Formen der Selbstbeschreibung? Dabei ist besonders auf die Ekklesiologie zu achten: Mit Blick auf die Vorgaben des Konzils und vermittelt durch die Folgejahre war ein theologischer Suchprozess in Gang gekommen, dessen Fortführung von 1971 bis 1975 zu beschreiben wäre. Gab es in den vielfältigen Beratungen und verabschiedeten Dokumenten, deren Genese (oder Scheitern!) zunächst noch einmal rekonstruiert werden muss, so etwas wie einen *roten Faden* der Synode? Und des Weiteren: In welchem Verhältnis stand diese Form der Selbstbeschreibung von Kirche zum zeitgleich ablaufenden sozialen Wandel und Wertewandel der Gesellschaft insgesamt?³⁰
- b) Strukturwandel: In welchen Formen veränderte die Würzburger Synode die inneren Strukturen von Kirche und Katholizismus? Inwiefern setzte die Synode Prozesse der Zentralisierung und Verkirchlichung fort, die sich seit der Begründung der Bundesrepublik Deutschland abgezeichnet hatten, vor allem mit Blick auf die Diözesen? Wie verhielt sich die Synode zum Ausbau der Leitungsstrukturen der deutschen Bischofskonferenz? Welche neuen Formen von Leitung und Partizipation wurden in dieser Epoche auf den verschiedenen Ebenen entwickelt und wie verhielten sie sich zu den veränderten kulturellen und politischen Leitbildern der 1960er Jahre? Und schließlich: Wie verhalten sich diese Innovationen der 1970er Jahre zu den Umbrüchen der Gegenwart?
- c) Akteure und ihre Narrative: Strukturen und Semantiken werden von Individuen verhandelt und ausgehandelt. Entsprechend ist danach zu fragen, wie die Positionierung der (leitenden) Akteure dieser Synode zu bewerten ist. Eine kollektive Biografie im Sinne ihrer Leitbilder und der von ihnen gemachten Erfahrungen in diesem Prozess dürften von hohem Interesse sein – gerade auch mit Blick auf die Entwicklungen, die in ihrer vollen Wucht des Wandels erst nach der Synode einsetzten. Welche Gruppie-

³⁰ Hier wäre zum Beispiel die Rezeption der Ekklesiologie des Konzils im Übergang von der Volkskirche zur Kirche des Volkes Gottes zu thematisieren: Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, Die konziliare Vision einer neuen Kirchengestalt, in: Christian Hennecke (Hg.), Kleine christliche Gemeinschaften. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009, 31–46.

rungen agierten im Würzburger Dom, in welchen Kommunikationsformen wurden welche Optionen verfolgt? Und schließlich: Welche Narrative ihres Handelns entwickelten diese Gruppen während der Synode?

- d) Synode, Kirchenvolk und Gesellschaft: Es ist zu vermuten, dass die Synodalen in ihrem Engagement ganz überwiegend von dem Bewusstsein getragen waren, für die Zukunft *der* Kirche und *des* Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland zu arbeiten. Tatsächlich handelte es sich aber nur um einige hundert Personen von über 20 Millionen Katholiken, also einen sehr kleinen Kreis, eine *Elite*. Wie war es um dieses Verhältnis bestellt? Was wissen wir über die gegenseitige Wahrnehmung? Das mediale Interesse an der Synode ließ im Laufe der Jahre erkennbar nach, aber lässt sich daraus schließen, dass die Synode ein Eigenleben entwickelte, das mit dem kirchlichen/religiösen Leben des Kirchenvolkes immer weniger Berührungspunkte hatte? Waren Zweifel über ihren Auftrag den Synodalen völlig fremd? Wie stand es um das Verhältnis der Synode zu den Diözesen, die ja – wie erwähnt – zeitgleich zu den ökonomisch potenten Schaltzentralen des Katholizismus aufsteigen? Wie stand es um den Kreis derjenigen, die an dieser Synode prinzipiell desinteressiert waren? Und nicht zuletzt: Wie nahm sich die Bewegung der Synode auf die Gesellschaft hin aus der umgekehrten Perspektive aus? Wie fügten sich Selbst- und Fremdwahrnehmung zueinander?

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode sind zwar Geschichte, aber in ihrer Rezeption keineswegs abgeschlossen. Die Rekonstruktion dieses Rezeptionsprozesses, nicht zuletzt der damit verbundenen Narrative, stellt damit schließlich den letzten und weitesten Schritt zur Beantwortung der eingangs formulierten Leitfrage dar. Freilich tut die Zeitgeschichte dann gut daran, sich des Umstands bewusst zu bleiben, dass sie hier schon in die Rolle der teilnehmenden Beobachtung offenkundig tiefgreifender Veränderungen eintritt.

Prof. Dr. Wilhelm Damberg
Ruhr-Universität Bochum
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
Universitätsstraße 150, GA 6/143
D-44780 Bochum
Fon: +49 (0)234 32-28 109
Fax: +49 (0)234 32-14 257
eMail: wilhelm.damberg(at)rub(dot)de
Web: <http://www.rub.de/mnkg>

Stefan Gärtner – Jan Jacobs

Auf eine neue Weise Kirche sein

Das Pastorale Konzil in den Niederlanden (1966–1970)

Am 8. April 1970 endete ein Experiment, bei dem auf eine neue Weise Kirche verwirklicht werden sollte. Es geht um das Pastorale Konzil der Niederländischen Kirchenprovinz, das beinahe fünf Jahre dauerte und in dieser Periode sowohl im eigenen Land als auch international für viel Diskussionsstoff sorgte. Die neue Art, Kirche zu sein, nahm die Form eines umfassenden pastoralen Beratungsprozesses an. Die entscheidende Voraussetzung hierfür wurde von den niederländischen Bischöfen geschaffen: Sie strebten nach einer neuen Form der kirchlichen Leitung. Dies sei allerdings ganz in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie die Bischöfe nicht müde wurden zu betonen. Sie konnten insbesondere auf die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* verweisen. Darin wird ein Kirchenbild beschrieben, das geeignet war, „um zwischen hierarchischen und demokratischen Strukturen die rechte theologische Balance zu suchen, was gleichzeitig ein optimales Funktionieren der Kirche erlaube“¹.

Es ging nicht mehr um eine statische und hierarchisch geordnete Kirche, in der die Laien nur die Objekte der priesterlichen Seelsorge und Sakramentenversorgung waren. Stattdessen entstand das Bild einer dynamischen Kirche als Volk Gottes auf dem Weg unter Leitung des Papstes und der anderen Bischöfe. Darin hat jeder und jede eine eigene Rolle, eine unverlierbare Würde und eine Verantwortung für das Ganze. Der traditionelle milieugebundene Einheitsglaube in den Niederlanden sollte so Platz für ein variantenreiches kirchliches Leben machen. Es ging dem Pastoralen Konzil um „den Umschlag von einem integrativen Gemeinschaftskatholizismus zu einem am Einzelnen orientierten Entscheidungschristentum“². Die Bischöfe haben sich dieses Anliegen zu eigen gemacht und waren bereit, die nötigen Konsequenzen auch für ihre Funktion in der Kirche zu ziehen.

¹ Voordracht van kardinaal Alfrink ten behoeve van de Buitenlandse Persvereniging op 16 mei 1969 in Scheveningen, in: *Katholiek Archief* 24 (1969) 576–582, hier 580. (Diese und die folgenden Übersetzungen stammen von den Autoren dieses Beitrags.) Vgl. auch Bisdomarchief Breda, *Collectie Vaticanum II, Waarheen Pastoraal Concilie? Toespraak door bisschop De Vet op 8 maart 1967 in Antwerpen*.

² Stefan Gärtner, Vom Musterknaben zum Schmuttelkind. Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen zum niederländischen Katholizismus, in: *PThI* 28 (2008) 2, 134–155, hier 140.

Diese neue Art, Kirche zu sein, wirkte inspirierend auf andere Teilkirchen. Das Pastorale Konzil bekam für viele eine Vorbildfunktion.³ Heute muss man nüchtern feststellen, dass von diesem Aufbruch sowohl in den Niederlanden selbst als auch in der weltweiten Kirche wenig übrig geblieben ist. Das hat unter anderem mit dem ambivalenten Charakter der Konzilstexte zu tun, auf die man sich bezog. In *Lumen gentium* etwa findet sich auch der Rückgriff auf ältere Kirchenkonzeptionen. So wird vor allem im ersten Kapitel mit Bezug auf die Enzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. aus dem Jahr 1943 das Bild der Kirche als mystischer Leib Christi gebraucht. Außerdem verweisen die Konzilsväter auf die Idee der Kirche als *societas perfecta*, die die Dokumente des Ersten Vatikanischen Konzils geprägt hatte. Das Experiment des Pastoralen Konzils ist in gewisser Hinsicht auch an dieser Ambivalenz gescheitert. Denn während man sich hier von der Volk-Gottes-Idee leiten ließ, konnte Rom, aber auch Kräfte in den Niederlanden selbst, weiterhin auf das Ideal einer zentral geordneten Einheitsstruktur Bezug nehmen, das die katholische Kirche seit dem Vaticanum I geprägt hatte.

Wir werden in diesem Artikel in mehreren chronologischen Schritten die Entstehung und Entwicklung sowie einige wichtige Ergebnisse des Pastoralen Konzils skizzieren (1). Anschließend gehen wir auf seine Rezeptionsgeschichte in den Niederlanden ein und versuchen eine kurze aktuelle Einordnung (2).

1. Zur Entstehung und Entwicklung des Pastoralen Konzils

1.1 Die Vorgeschichte des Pastoralen Konzils

Bereits während der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – von September bis Dezember 1965 – beschäftigte die niederländischen Bischöfe die Frage, welche Konsequenzen die Ideen des Konzils in ihrer eigenen Kirchenprovinz haben müssten. Sie schrieben am 14. November 1965 an ihre Priester, dass die Gläubigen in einer geeigneten Weise auf die Veränderungen vorbereitet werden sollten, die vom Konzil zu erwarten waren.⁴

³ Vgl. Walter Goddijn, *Het Pastoraal Concilie als synodaal experiment*, in: *Het Pastoraal Concilie in Nederland (1965–1970). Een mislukt experiment?*, Nijmegen 1998, 9–15. Vgl. besonders ebd. 11f. zum Verhältnis des Pastoralen Konzils zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

⁴ Vgl. Jan Jacobs, *Verankerd of weggedreven? Het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (1966–1970) in het spanningsveld tussen lokaliteit en universaliteit*, in: *Trajecta: Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholieke leven in de Nederlanden 6* (1997) 187–203, hier 191.

Zwei Tage später begründete der Bischof von Breda, Gerard de Vet, in einer Rede an die niederländischsprachigen Missionsbischöfe, warum es nicht möglich sei, von Rom aus eine Art nachkonziliares Pastoralprogramm für die ganze Weltkirche zu entwickeln. Stattdessen sollten die Grundeinsichten des Konzils jeweils vor Ort eine eigene Gestalt annehmen. Dazu müssten für jede Kirchenprovinz und jedes Bistum andere Prioritäten zwischen den Anliegen des Konzils gesetzt werden. Die Kirche müsse die über Jahrhunderte gepflegte Kultur der Einheitlichkeit aufgeben. Diese sei durch das Ideal der Kollegialität prinzipiell durchbrochen. Die Kirche wachse darum hin „zu einer Vielgestaltigkeit, zu einer geordneten Pluriformität“⁵.

Der zweite entscheidende Grund war für de Vet, dass das Konzil den Weg für eine neue Art und Weise des theologischen Denkens gebahnt hatte. Es ging nicht mehr um die Übertragung von feststehenden Glaubenssätzen in die pastorale Praxis hinein. Stattdessen optierte das Konzil für ein dynamisches theologisches Paradigma. Beides bildete für de Vet den Rahmen, in dem die konziliaren Grundeinsichten an die Gläubigen vermittelt werden konnten. In den Niederlanden sollte dies seiner Meinung nach in Form „eines provinziellen Konzils“⁶ geschehen.

Auf einer Sitzung des niederländischen Episkopats am Rande des Konzils am 22. November 1965 wurde diese Idee konkretisiert. Einige Wochen später veröffentlichten die Bischöfe einen entsprechenden Hirtenbrief. Das (kirchen-)provinziale Konzil sollte „für die wichtigsten Anliegen des christlichen Lebens“ in „einer Anweisung, wie das Vatikanische Konzil in den Niederlanden Gestalt annehmen könne“⁷, resultieren. Dabei ging es vor allem um die folgenden Grundeinsichten:

„Achtung vor der Würde und dem Wert der menschlichen Person; Achtung vor der Glaubensüberzeugung der anderen; die Verbundenheit im Volk Gottes, insbesondere zwischen Priestern und Laien; die geordnete Demokratisierung der kirchlichen Leitungs- und Verwaltungsstruktur; die gemeinsame Verantwortung für die Welt, für den Frieden und das Glück des Menschen; das Verhältnis zu den anderen Kirchen und den Nichtchristen“⁸.

⁵ Bisdomarchief Breda, *Collectie Vaticanum II*, Enkele overwegingen voor een postconcliair pastoraal beleid. Toespraak door bisschop De Vet voor de Nederlands-sprekende missiebisdommen op 16 november 1965.

⁶ Bisdomarchief Breda, *Collectie Vaticanum II*, Enkele overwegingen voor een postconcliair pastoraal beleid (s. Anm. 5).

⁷ Herderlijk schrijven van het Nederlands episcopaat, December 1965, in: *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 1. Voorbereidingsperiode*, Uitgave van Katholiek Archief, 8–11, hier 10.

⁸ Herderlijk schrijven (s. Anm. 7) 9.

1.2 Die Vorbereitung des Pastoralen Konzils (März bis November 1966)

Mit dem Treffen der so genannten *commissio antepreparatoria* unter Leitung des Erzbischofs von Utrecht, Bernard Kardinal Alfrink, begannen am 15. März 1966 die konkreten Vorbereitungen des Pastoralen Konzils in den Niederlanden. Es wurde beschlossen, seine Betitelung als kirchenprovinziales Konzil nicht länger zu gebrauchen, weil dies kirchenrechtlich zu wenig Spielraum bot. Es hätte nämlich bedeutet, dass allein die Bischöfe vollwertige Mitglieder sein konnten. Fortan wurde nur noch vom Pastoralen Konzil der Niederländischen Kirchenprovinz gesprochen.

Mit der Qualifikation ‚Pastoral‘ wollten die Bischöfe aber nicht nur den Unterschied zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen für Nationalsynoden angeben. Vor allem ging es ihnen darum, positiv an die Pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* und an das darin vertretene Kirchenbild anzuknüpfen. Die Konzilsväter entwarfen eine auf die Welt bezogene Kirche, die nach den Zeichen der Zeit fragt und die gerade so die ihrem Wesen ureigene pastorale Ausrichtung vollziehen kann. Edward Schillebeeckx, einer der wichtigsten theologischen Berater der Bischöfe in der Vorbereitungszeit, hat dieses Anliegen so formuliert:

„Die Sendung der Kirche als Kirche besteht nicht im Aufbau einer gesonderten ‚katholischen Welt‘. Es gibt nur *eine* Welt für alle Menschen. Die Katholiken schaffen keine Sonderwelt, sondern sie durchdringen die eine Welt mit Gottes Geist. Die Kirche als solche hat das Wort Gottes zu verkündigen und das Heil zu vergegenwärtigen in einer säkularen Welt.“⁹

Diese Ausrichtung sollte auch das niederländische Konzil bekommen; in diesem Sinn war es pastoral.

Im Nachhinein haben verschiedene Bischöfe eingestanden, dass sie damals den aufgeladenen Begriff ‚Konzil‘ besser nicht verwendet hätten. Konsultation oder Beratung (*beraad*) wären vermutlich glücklichere Bezeichnungen gewesen – in Anlehnung an das *Consilium pastorale*, das nach dem Zweiten Vatikanum jedem Diözesanbischof zur Seite stehen soll.¹⁰ Letztlich haben sie aber doch an der Bezeichnung ‚Konzil‘ festgehalten. Dies hing mit ihrer Überzeugung zusammen, dass das Pastorale Konzil das nötige Gewicht haben sollte, um auch schwerwiegende Ratschläge und Richtlinien zu beschließen, an denen sich die Bischöfe in der Folge orientieren wollten. Nur so

⁹ Bisdomeerf Breda, Collectie Vaticanum II, Theologisch beluisteren van de Nederlandse situatie. Prae-advies door prof. dr. E. Schillebeeckx OP de dato 9 mei 1969 (Hervorhebungen: im Original).

¹⁰ Vgl. *Christus Dominus* 27. Dieser Terminus wird in der offiziellen Übersetzung des LThK mit ‚Seelsorgsrat‘ übersetzt.

sei die Distanz und Entfremdung zwischen Hierarchie und Teilen der Gläubigen zu überwinden.¹¹

Es ist auffällig, dass bereits auf dem ersten Vorbereitungstreffen am 15. März die lineare Verbindung des Pastoralen Konzils mit dem Zweiten Vatikanum losgelassen wurde. Ziel war nicht mehr, „das Zweite Vatikanum auf die niederländische Situation anzuwenden“. Stattdessen sollte es die Beratungen ganz grundsätzlich inspirieren. Bischof de Vet sprach auf einer Pressekonzferenz am 16. März von Fortwirkung und Durchdringung:

„Diese vollzieht sich in allen Ländern. Wir werden darum den Beitrag beachten müssen, den wir für diese anderen Länder leisten können bei der Bearbeitung der Probleme, vor denen die Kirche dort steht. Umgekehrt werden auch wir auf das hören, was anderswo inspirierend wirkt. Dies ist eine Bereicherung der Ausgestaltung des Konzils hier in den Niederlanden.“¹²

Für diese Ausgestaltung suchte man eine Form, die sich auf das gesamte Glaubensleben beziehen sollte. Es ging also um Konsequenzen für die Verkündigung der Frohen Botschaft, für die Liturgie, für den Aufbau der Glaubensgemeinschaft und für die Verantwortung der Gläubigen in einer veränderten und säkularisierten Welt.

Auf demselben Treffen wurde eine Zentrale Kommission für das Pastorale Konzil eingesetzt. Sie bildete das offizielle ausführende Organ im Auftrag der Bischöfe. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben war es, für eine breite Beteiligung der ganzen Glaubensgemeinschaft am Konzil zu sorgen. Hierfür wurde in jedem Bistum eine große Zahl lokaler Gesprächsgruppen organisiert; landesweit gab es mehr als 10.000 davon. Deren Ergebnisse sollten die weiteren Vorbereitungen mitbestimmen. Außerdem wurde in allen Diözesen ein eigenes Konzilspostfach eröffnet, so dass Einzelpersonen und Gruppen ihre Wünsche und Ideen einschicken konnten. Schließlich wurden auch die katholischen Organisationen und Verbände aufgerufen, eigene Vorschläge zu machen.

Auf dieser breiten Basis wurden von der Zentralen Kommission vier inhaltliche Schwerpunkte festgestellt:

- Glaube und Glaubensleben in der Welt von heute
- Die pastorale Verantwortung der bzw. für die Glaubensgemeinschaft und die christliche Lebensgestaltung
- Die Bildung und Verantwortung des Christen in Familie und Gesellschaft, einschließlich der Fragen der Humanisierung

¹¹ Vgl. Interview met kardinaal Alfrink ten behoeve van La Stampa, in: *Katholiek Archief* 24 (1969) 167–169.

¹² Inleiding door bisschop De Vet tijdens persconferentie op 16 maart 1966, in: *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie* 1 (s. Anm. 7) 12–14, hier 13.

- Die Verantwortung des Christen als Staats- und als Weltbürger mit dem Auftrag Frieden zu stiften.

Diese Themen bildeten die Richtschnur für die weitere Agenda und für die Einsetzung von vorbereitenden Arbeitsgruppen.

1.3 Die erste Phase des Pastoralen Konzils (November 1966 bis Januar 1968)

Am 27. November 1966 wurde das Konzil offiziell eröffnet. Dies geschah mit einer simultanen Eucharistiefeyer in allen sieben Kathedalkirchen, die über das Radio miteinander verbunden waren. Es handelte sich dabei allerdings eher um einen symbolischen Akt, weil die inhaltliche Vorbereitung in den Arbeitsgruppen zu diesem Zeitpunkt noch lange nicht abgeschlossen war. Kardinal Alfrink sprach bei dieser Gelegenheit das Spannungsverhältnis an, in dem sich das Konzil befand. Einerseits ging es um „ein Durchleuchten der Situation der niederländischen Kirche in den niederländischen Verhältnissen“. Andererseits sollte die Synode jedoch auch nach „einem Durchleuchten der niederländischen Situation in ihrem theologischen und kirchenrechtlichen Bezug zur Universalkirche“¹³ streben.

Erst nach der offiziellen Eröffnung gingen die insgesamt 15 Arbeitsgruppen an die Fertigstellung der Entwurfstexte für die Plenarsitzungen des Konzils, das in dieser Form von Januar 1968 an zusammentrat. Diese *plenaire vergadering* bildete das höchste Gremium des Konzils. Stimmberechtigt waren die Vertreter des Episkopats, die Mitglieder der Zentralen Kommission sowie die gewählten Delegierten der Bistümer, bestehend aus Priestern, Ordenschristen und Laien. Mit dieser Struktur wurde sowohl der gemeinsamen Verantwortung aller Getauften für die Kirche als auch der bischöflichen Autorität Rechnung getragen.

In dieser Form war das Pastorale Konzil ein Novum in der katholischen Kirche.¹⁴ Es konnte erfolgreich sein, weil sich alle Beteiligten auf einen ehrlichen und respektvollen Dialog miteinander einließen. Diesen Anspruch formulierte Kardinal Alfrink auf einer Pressekonferenz am 13. März 1967:

„Die Bischöfe haben für die Beratungen bewusst die Form des Dialogs gewählt. Dialog im Kirchenvolk selbst und Dialog zwischen Kirchenvolk und Hierarchie. Der Dialog ist eine neue Kommunikationsform in der hierarchischen Struktur der Kirche, die bis-

¹³ Preek door kardinaal Alfrink tijdens de eucharistieviering op 27 november 1966, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 1 (s. Anm. 7) 40–44, hier 43.

¹⁴ Vgl. Jan Roes, Het Pastoraal Concilie. Een experiment in kerkvernieuwing en kerkvinding, in: Philippe Stouthard – Gérard van Tillo (Hg.), Katholiek Nederland na 1945, Baarn 1985, 18–37, hier 29.

her nicht ausreichend funktioniert hat. [...] Das bedeutet, dass wir alle die Spielregeln dieses Dialogs erst lernen und damit experimentieren müssen. Mit viel gutem Willen, mit wechselseitigem Verständnis, ohne die vom Herrn seiner Kirche übertragene Struktur zu beschädigen und unter Beachtung eines liebevollen Umgangs miteinander – dies sind die ersten Gebote.“¹⁵

Der Dialog war allerdings kein Selbstzweck. Für Kardinal Alfrink ging es um den erstmaligen Versuch, die hierarchische und zentralistische Struktur der katholischen Kirche zu erweitern. Er wollte dafür das Kollegialitätsprinzip, das das Zweite Vatikanische Konzil für die Beziehung der Bischöfe zum Papst und für ihr Verhältnis untereinander bestimmt hatte, auf einer breiteren Basis anwenden, also auch mit Bezug auf die Laien. Die Mehrheit der niederländischen Katholiken unterstützte dieses Anliegen. Dieser Konsens wird insbesondere in den Berichten deutlich, in denen die Ergebnisse der bereits genannten diözesanen Gesprächsgruppen zwischen 1966 und 1968 zusammengetragen wurden.¹⁶

1.4 Die zweite Phase des Pastoralen Konzils (Januar 1968 bis April 1970)

Zwischen dem 3. Januar 1968 und 8. April 1970 fanden insgesamt sechs Plenarsitzungen des Konzils statt, die jeweils ungefähr drei Tage dauerten. Es handelte sich dabei um öffentliche Versammlungen. Die von den 15 Arbeitsgruppen vorbereiteten Entwurfstexte bildeten die Grundlage der Diskussionen. In dieser Reihenfolge ging es um:

- Autoritätsverständnis und das Erleben von Autorität (später geändert in: Thesen und Empfehlungen zur ‚Wirkweise von Autorität‘)
- Unser Auftrag zur Mission heute
- Entwicklungshilfe
- Die sittliche Haltung des Christen in der Welt
- Ehe und Familie
- Raum für die humane Entwicklung der Jugend
- Heutige Glaubenserfahrung
- Erneuerung der Glaubenspraxis in der Kirche

¹⁵ Toespraak door kardinaal Alfrink tijdens persconferentie op 13 maart 1967, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 1 (s. Anm. 7) 103–112, hier 110.

¹⁶ Vgl. Joseph Frans Lescrauwaet, Bisschoppelijke gezagsuitoefening in dialoog 1960–1970, in: Ders. u. a. (Hg.), Balans van de Nederlandse kerk. Kritische evaluatie van wetenschap en praktijk, Bilthoven 1975, 226–245, hier 238. Vgl. auch Pastoraal Instituut van de Nederlandse kerkprovincie (Hg.), Brieven aan het Pastoraal Concilie. Analyse van 2000 brieven, toegezonden aan de Conciliepostbussen, o. O. 1968.

- Die Bedeutung des christlichen Glaubenslebens in einer säkularisierten Welt
- Die Orden
- Auf dem Weg zu einer fruchtbaren und erneuerten Funktion des Amtes
- Fragen der Verkündigung
- Die Einheit, die der Herr schafft
- Das Verhältnis zwischen Juden und Christen
- Pastorale Empfehlungen der Kommission Frieden.

Alle diese Themen waren in der niederländischen Kirche in ihrer damaligen Situation virulent. In der Art und Weise, wie die Entwurfstexte die Probleme behandelten, drückt sich der typische Zeitgeist aus. Es gab in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre einen zukunftsgerichteten Optimismus, ein großes Vertrauen in die menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten und die Bereitschaft und Offenheit für grundlegende Veränderungen. In der Kirche war dieser Zeitgeist ebenso deutlich zu spüren. Es gab auch nach innen den starken Wunsch nach Gerechtigkeit, nach Autonomie und nach einer erwachsenen Form des Glaubens. Dabei gingen die Meinungen über das rechte Maß an Freiheit und Veränderung allerdings auseinander. Nicht jede(r) deutete zum Beispiel eine bestimmte Entwicklung als Zeichen der Zeit oder als Spur Gottes in der Welt, die die Kirche entsprechend aufnehmen müsse.

Im Rückblick ist festzuhalten, dass keiner der genannten Entwurfstexte in den Plenarsitzungen letztlich den Status als offizielles Beschlussdokument bekommen hat, obwohl dies anfänglich durchaus das erklärte Ziel gewesen war. Dies unterscheidet sie von den verschiedenen Schemata auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieses hatte sich allerdings auch die nötige Zeit genommen, um zu konsensfähigen Schlusserklärungen zu kommen. Das galt für das Pastorale Konzil in den Niederlanden nicht. Mit dem zeitlichen Dilemma ging man so um, dass man stattdessen zu jedem Entwurfstext kurze Empfehlungen für die spätere Umsetzung des Konzils in der Pastoral formulierte. Diese Empfehlungen wurden dann im Plenum diskutiert und, wenn nötig, angepasst. Wiederum nur ein kleiner Teil dieser Empfehlungen hat letztlich wirklich zur formalen Abstimmung gestanden und damit einen Status als offizielles Konzilsdokument bekommen.

Die Adressaten dieser Empfehlungen waren in jedem Fall die Bischöfe. Diese sollten und wollten prüfen, ob und inwieweit diese Beschlüsse mit ihrer kollegialen Verantwortung gegenüber anderen Teilkirchen, gegenüber der Universalkirche und gegenüber der päpstlichen Autorität zu vereinbaren waren. Dies bestimmte also letztlich ihren Spielraum bei der konkreten Umsetzung der beschlossenen Empfehlungen.

Dieser Spielraum war größer, wo es um Empfehlungen von allgemeiner Natur ging. Ein Beispiel hierfür ist der Beschluss zum rechten Umgang mit Autorität, in dem festgestellt wird, dass, um „den Zusammenhalt unter den

niederländischen Katholiken zu fördern und so einen Rahmen zu schaffen, in dem Autorität zielgerichteter ausgeübt werden kann“, nach angemessenen Kommunikationsstrukturen hierfür gesucht werden soll. Dies diene dem Ziel, „dass die verschiedenen Strömungen in der niederländischen Kirchenprovinz einander in ihrem je eigenen Wert verstehen, achten und würdigen“¹⁷.

Ein ähnliches Beispiel sind die Empfehlungen zum Amtsverständnis. Die Aussage, dass die Funktionsweise des Amtes in der Kirche im Licht der entsprechenden Entwicklungen in der Gesellschaft stets deutlicher werden müsse, ist zwar einseitig, aber war zumindest für die damalige Zeit nicht wirklich problematisch. Zudem wurde diese Funktionsweise nur auf das „gläubige Vorgehen in der christlichen Lebensinspiration, als gesendeter und verantwortlicher Zeuge von Gottes definitivem Heilshandeln in Christus“¹⁸ bezogen. Auch an diesem Punkt blieben die Aussagen also eher allgemein und ohne Bezugnahme auf potentielle Konfliktherde.

Viel problematischer waren Empfehlungen, in denen direkt Stellung zu konkreten Äußerungen des Papstes oder der Kurie genommen wurde. Das galt etwa für den Beschluss, mit dem die Versammlung „das absolute Verbot künstlicher Methoden der Geburtenkontrolle aufgrund der gegebenen Argumente in der Enzyklika *Humanae vitae* als nicht überzeugend“¹⁹ ablehnte. Stattdessen müsse in dieser Frage die gut überlegte persönliche Gewissensentscheidung der Eheleute anerkannt werden. Auch das Misstrauensvotum aus Rom an die Adresse der niederländischen Bischöfe wegen des Neuen Katechismus von 1966, international bekannt als Niederländischer Katechismus, sorgte für den nötigen Konfliktstoff. Das Buch wurde „in seiner ursprünglichen Form“²⁰, also auch ohne die vom Vatikan aufgrund vermeintlicher schwerwiegender Irrtümer verlangten Änderungen, weiterhin als ein „zuverlässiger Führer“²¹ in der Katechese für Jung und Alt angesehen.

¹⁷ Aangenomen aanbevelingen inzake het rapport over het gezag, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 3. Tweede plenaire vergadering, Uitgave van Katholiek Archief, 202.

¹⁸ Aangenomen aanbeveling inzake de omschrijving van de eigen functie van het ambt, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 6. Vijfde plenaire vergadering, Uitgave van Katholiek Archief, 330.

¹⁹ Aangenomen aanbevelingen inzake het rapport Huwelijk en Gezin, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 4. Derde plenaire vergadering, Uitgave van Katholiek Archief, 268–270, hier 269.

²⁰ Motie van vertrouwen ten aanzien van het Nederlands episcopaat betreffende De Nieuwe Katechismus, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 4 (s. Anm. 19) 271.

²¹ Motie van vertrouwen (s. Anm. 20). Vgl. auch Erik Borgman, De discussie met Rome, in: Jan van Lier – Jan Simons (Hg.), Geloof leren geloven. Twintig jaar De Nieuwe Katechismus: leren van het verleden met het oog op de toekomst, Nijmegen 1987, 96–102.

Unakzeptabel aus römischer Sicht waren auch die Empfehlungen an die Bischöfe, in denen die Entkoppelung von Amt und Zölibat gefordert wird. Dabei ging es nicht allein darum, dass auch Verheiratete Zugang zur Weihe erhalten sollten. Die Versammlung beschloss darüber hinaus, dass Priester, die heiraten wollten oder bereits verheiratet waren, unter bestimmten Bedingungen weiterhin ihr Amt ausüben durften bzw. die Möglichkeit erhielten, in diese Funktion zurückzukehren. Letztlich sollte also die verpflichtende Ehelosigkeit als Voraussetzung für das Weiheamt wegfallen.

2. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung des Pastoralen Konzils

Im Rückblick muss man feststellen, dass diese Empfehlungen die Spannungen vergrößert haben, die nach dem Zweiten Vatikanum in der Weltkirche, aber vor allem auch in der niederländischen Kirche selbst bestanden. Der Papst und die Kurie nahmen unter anderem die Beschlüsse des Pastoralen Konzils zum Anlass, um nach 1970 in den Niederlanden einen anderen Bischofstyp zu ernennen. In Rom war man nämlich überzeugt, dass das damalige niederländische Episkopat mit der Einsetzung des Pastoralen Konzils und mit der selbst auferlegten Beschränkung des apostolischen Leitungsanspruchs den biblisch bezeugten und jahrhundertlang bewährten Weg der Amtsausübung verlassen und eine andere Kirchenstruktur eingeführt hatte. Man tat darum in der Folgezeit alles, um den früheren hierarchischen Aufbau der Kirche wiederherzustellen. Beispielhaft hierfür sind die Beschlüsse der Synode der niederländischen Bischöfe im Januar 1980 in Rom, die das Pastorale Konzil mit keinem Wort erwähnen. Wohl aber wird darin die authentische Ausübung des Bischofsamtes als „objektive Voraussetzung“²² für den Aufbau der Glaubensgemeinschaft betont.

Auf den unmittelbaren Zusammenhang des Pastoralen Konzils mit dem Zweiten Vatikanum weisen die niederländischen Bischöfe in ihrer Antwort auf die Fragen hin, die ihnen zur Vorbereitung der fünf Jahre später stattfindenden außerordentlichen Bischofssynode gestellt worden waren. Die Synode im Dezember 1985 befasste sich mit der Prüfung und weiteren Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auf die Frage nach der Umsetzung des Konzils im eigenen Land beziehen sich die Bischöfe unter anderem auf das Pastorale Konzil.

²² Besluiten van de Particuliere Synode van de Bisschoppen van Nederland, in: *Analecta Aartsbisdom Utrecht, Speciale aflevering*, Januari 1980, besluit 2.

„[Es hat] sich ausführlich mit der lokalen Umsetzung der Ergebnisse des Vatikanischen Konzils beschäftigt. Es gab, wie man auch über seine Struktur und Arbeitsweise urteilen mag, das Bild einer Kirche ab, in der Kirchenleitung und Volk in einem intensiven Dialog aufeinander bezogen waren.“²³

Dies ist ohne Zweifel wahr, und dem kann niemand widersprechen. Es wird dabei allerdings unterschlagen, dass das Pastorale Konzil an verschiedenen Punkten inhaltlich und formal über das Ökumenische Konzil hinausging.

Kardinal Alfrink hatte in seiner Abschlussrede auf dem Pastoralen Konzil betont: „Was wirklich in Bewegung ist, geht weiter.“²⁴ Heute muss man nüchtern festhalten, dass dies nur sehr wenig der Fall war. Es gehört zur Wirkungsgeschichte dieses Konzils, dass sich Lehramt und Kirchenvolk in der Folgezeit immer weiter voneinander entfernt haben. Das hatte auch mit der Enttäuschung darüber zu tun, dass seine Empfehlungen nicht oder nur unzureichend umgesetzt wurden bzw. werden konnten. Bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein führte dies noch zu starken inneren Auseinandersetzungen zwischen progressiven und konservativen Kräften in der niederländischen katholischen Kirche, die beim Besuch Johannes Pauls II. im Jahr 1985 einen Höhepunkt erreichten.

Diese internen Spannungen haben sich heute weitgehend aufgelöst, ohne allerdings wirklich inhaltlich bearbeitet worden zu sein. Die Konservativen konnten sich, bedingt durch die Unterstützung durch das Amt, immer stärker durchsetzen.²⁵ Sie prägen heute das Bild der katholischen Kirche in den Niederlanden. Dies drückt sich zum Beispiel in einer Zentralisierung der theologischen Ausbildung, in einer sakramental-liturgischen Zuspitzung der Pastoral und in den Rekonfessionalisierungstendenzen bei der Kategorialen Seelsorge und in den katholischen Schulen aus.²⁶ Der progressive Widerpart, der seine Identität auch aus der Erinnerung an das Pastorale Konzil schöpft, hat sich dagegen weitgehend in eigene pastorale Nischen zurückgezogen. Zudem ist er überaltert.

In dieser Entwicklung spiegelt sich natürlich auch die allgemeine soziale Entwicklung in den Gesellschaften des Westens seit den sechziger Jahren

²³ Antwoord van de r.k. bisschoppenconferentie van Nederland op de vragen ter voorbereiding op de buitengewone vergadering van de bisschoppensynode, in: *Archief van de Kerken* 41 (1986) 152–177, hier 154.

²⁴ Slottoespraak door kardinaal Alfrink op 8 april 1970, in: *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 7. Zesde en laatste plenaire vergadering*, Uitgave van Katholiek Archief, 262–273, hier 265.

²⁵ Vgl. Peter Nissen, *Restauratie in de rooms-katholieke kerk. Kerk zijn met de ramen open of met de ramen dicht?*, in: *Theologisch Debat* 5 (2008) 4–15.

²⁶ Vgl. Stefan Gärtner, *Op de helling? Over de toekomst van pastoraal werk(st)ers in Nederland*, in: Ton Beugelsdijk – Nico Bulter (Hg.), *Een eigen charisma. 40 jaar pastoraal werk(st)ers*, Nijmegen 2010, 197–208, hier 198–203.

wider. Wir sahen, dass das Pastorale Konzil selber vom damaligen Zeitgeist geprägt war. Die Modernisierungsschübe brechen seitdem auch in der Kirche immer stärker durch. Die Möglichkeit zum Beispiel, eigene Entscheidungen in Sachen Glauben und Religion zu treffen, die das Pastorale Konzil ausdrücklich wertschätzte, nutzen heute viele nicht mehr bewusst in der und selbst nicht mehr gegen die Kirche. Denn diese ist in der niederländischen Gesellschaft zu einer „Minderheitskultur“²⁷ geworden, auch wenn das Interesse an religiösen und spirituellen Fragen hier durchaus sehr hoch ist. Nur erwartet man eine das Leben deutende Antwort auf diese Fragen immer weniger von der katholischen Kirche und ihrem pastoralen Angebot.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Experiment des Pastoralen Konzils im Nachhinein als gescheitert gelten muss. Offenbar muss man an dieser Stelle zwischen seiner faktischen Wirkung und seiner bleibenden Bedeutung unterscheiden. Letztere liegt darin, dass eine neue Art, Kirche zu sein, hier nicht nur postuliert, sondern auch faktisch umgesetzt wurde. Das auf dem Konzil erprobte Modell kirchlicher Leitung, basisorientierter Meinungsbildung und synodaler Entscheidung hat bis heute nichts an Bedeutung verloren. Es wird im Gegenteil immer aktueller. Zwar gibt es auf allen Ebenen der Kirche einen institutionalisierten Dialog zwischen Klerikern und Laien über Fragen der Pastoral und des christlichen Lebens. Dabei zeigt das Amt allerdings nicht den Zug nach unten, der sein Auftreten auf dem Pastoralen Konzil kennzeichnete. Die hier erprobte Balance zwischen bischöflicher Autorität und Mitbestimmung der Laien auf einer breitestmöglichen Basis hat sich in der Kirche heute wieder deutlich zurückverschoben.

Ein anderer Aspekt bei der rückwirkenden Bewertung des Konzils betrifft die auf ihm behandelten Themen und pastoralen Schwerpunkte. *Einerseits* tragen die Texte und Beschlüsse deutlich die Spuren ihrer Entstehungszeit. Dies gilt etwa für die Auseinandersetzung mit der so genannten profanen Welt. Das Säkularisierungsparadigma muss heute wegen der angedeuteten Renaissance des Religiösen in den spätmodernen Gesellschaften des Westens und insbesondere auch in den Niederlanden als unterkomplex und überholt gelten. Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit *Humanae vitae* und die Berufung auf die persönliche Gewissensentscheidung des Menschen in Fragen der Sexualität. Heute nimmt die überwiegende Mehrheit das kirchliche Lehramt in diesem Bereich von vornherein nicht mehr als ernsthaften Gesprächspartner wahr.

²⁷ Joris van Eijnatten – Fred van Lieburg. *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, 329.

„Wie sehr sich die Machtverhältnisse gedreht haben, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die katholische Moralverkündigung [...] selbst bei den meisten Kirchenmitgliedern nur wenig Zustimmung findet.“²⁸

Andererseits jedoch beschäftigte sich das Pastorale Konzil auch mit Problemen wie dem Zölibat oder dem Amtsverständnis, die nichts an Aktualität eingebüßt haben. Das gilt, obwohl die inhaltliche Durchführung durchaus die Züge der damaligen Umstände trägt. Es käme wiederum auf eine zeitgemäße Weiterbearbeitung dieser Themen an. Für die aktuelle Situation muss eine ähnliche kairologische Vergewisserung über die Zeichen der Zeit und über die Bedeutung des Evangeliums in dieser Zeit versucht werden. Dabei ist der vom Pastoralen Konzil formal beschrittene Weg weiterhin Erfolg versprechend, nämlich kirchliche Identität auf eine synodale Art zu verwirklichen.

Was dies inhaltlich bedeuten könnte, wollen wir abschließend nur zu zwei Themen exemplarisch andeuten. Es gehört zu dem zu bewahrenden Erbe des Pastoralen Konzils, dass sich die Kirche insbesondere in der Seelsorge von einem Differenzbewusstsein leiten lässt. Dies gilt für die Spätmoderne sicher noch stärker als für die Zeit des Konzils. Einheit in der Kirche ist nicht identisch mit Einheitlichkeit. In der universalen Kirche haben nicht nur Teilkirchen das Recht auf eine eigene Physiognomie und die Pflicht zur lokalen Inkulturation des Evangeliums. Dies muss heute auch für die niedrigeren Ebenen des kirchlichen Lebens gelten, bis hinunter zum konkreten pastoralen Handeln vor Ort. Der christliche Glaube bietet hierfür eine ausreichende inhärente Dynamik, und zwar nicht zuerst in Form von Dogmen, Normen und Vorgaben des Amtes. Ganz im Sinne des Pastoralen Konzils muss es um die je neue Einwurzelung des Glaubens in einer zunehmend differenzierten Lebenswelt gehen.

Hiermit hängt ein zweiter Punkt zusammen, der die bleibende Bedeutung des Pastoralen Konzils, aber auch des Zweiten Vatikanums markiert. Beide machten deutlich, dass die Pastoral ihre Motivation nicht in sich selbst hat. Sie dient also nicht zuerst dem Erhalt der Kirche, sondern vor allem dem Aufbau des Reiches Gottes. Es geht um den pastoralen Dienst der Kirche an der Welt. Das Evangelium ist ein wirkmächtiger Appell an das Gewissen der Individuen und der Gesellschaft sich für Frieden, Gerechtigkeit, Humanität und Menschenrechte einzusetzen. Dies in Wort und Tat zu repräsentieren, ist der bleibende Auftrag an alle Glieder einer Kirche, die sich von der konkreten Not der Menschen leiten lässt.²⁹

²⁸ Rainer Bucher, *Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage*, in: *Conc(D)* 40 (2004) 354–363, hier 363.

²⁹ Vgl. Jan Jacobs, *Experiment in kerkelijk leiderschap. Het Pastoraal Concilie in Nederland*, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 64 (2008) 6, 31–39, hier 36–39.

Würde man somit das Pastorale Konzil nur nach dem Maß bewerten, in dem die katholische Kirche in den Niederlanden in der Spätmoderne ihre soziale und kulturelle Bedeutung vielfach verloren hat, dann wäre es der gescheiterte Versuch gewesen, auf eine neue Art und Weise Kirche zu verwirklichen. In der darin vollzogenen pastoralen Ausrichtung der Kirche auf die Welt, in seiner formalen Struktur, insbesondere mit Blick auf die Rolle des Amtes, sowie in der Auswahl seiner Themen hat es durchaus eine bleibende Bedeutung.

PD Dr. habil. Stefan Gärtner
 Universitair docent Praktische Theologie
 Faculteit Katholieke Theologie
 Warandelaan 2
 NL-5037 AB Tilburg
 Fon: +31 (0)13 466-3561
 Fax: +31 (0)13 466-3890
 eMail: S.Gartner(at)uvt(dot)nl
 Web: <http://www.tilburguniversity.nl/webwijs/show/?uid=s.gartner>

Prof. em. Dr. Jan Y.H.A. Jacobs
 Universiteit van Tilburg
 Wandelboslaan 96
 NL-5042 PE Tilburg
 Fon: +31 (0)13 4676438
 eMail: Janmarionjacobs(at)hetnet(dot)nl

Josef Pilvousek

Die Pastoralssynode der katholischen Kirche in der DDR (1973–1975)

Am 30. November 1975, dem 1. Adventssonntag, schloss die Pastoralssynode der Jurisdiktionsgebiete in der DDR in Dresden mit einem Pontifikalamt in der Dresdner Hofkirche. Alfred Kardinal Bengsch, der Synodenpräsident, glaubte in seiner Predigt Befürchtungen hinsichtlich ihrer Nichtrezeption ausräumen zu müssen, indem er unterstrich, dass mit dem Ende der Synode nicht alles abgetan sei, „was an Worten und Erkenntnissen in der Synode war“¹. Warum Bengsch zu dem feierlichen Anlass Vermutungen einer Nichtrezeption ausdrücklich thematisierte, muss die Synodenteilnehmer damals zumindest verwundert haben.

Heute, 35 Jahre später, ist diese Synode nahezu vergessen;² ihre Dokumente sind bis auf wenige Ausnahmen nicht rezipiert. Hat möglicherweise der Berliner Kardinal dies schon 1975 vorausgesehen und mit einer floskelhaften Bekundung Enttäuschungen vorbeugen wollen? Wie es zu dieser Synode kam, wie sie abließ, und was der mögliche Grund für die geringe Rezeption gewesen sein kann, soll im Folgenden überblicksartig dargestellt werden.

1. Konzilsrezeption

Was vorab als Selbstverständlichkeit angesehen werden könnte – Konzilsrezeption und katholische Synode in der damaligen DDR – bedarf einiger einführer Erläuterungen. Ein Vergleich mit der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bietet sich an, der zunächst wenig Unterscheidendes zu bieten vermag.

Viele innerkirchliche Entwicklungen, wenn auch zeitversetzt, gleichen denen in der alten Bundesrepublik. Phänomene wie Demokratisierungstendenzen, Basisgruppen und Friedensbewegung sind zu finden. Die Befürchtungen, der totalitäre Staat würde eine Teilnahme der ostdeutschen Ordinarien am Konzil nicht gestatten, hatten sich als unbegründet erwiesen. An der Vorbereitung und den Sitzungen des Konzils waren Bischöfe und Theologen aus der DDR beteiligt. Reisegenehmigungen wurden erteilt, auch wenn der Ver-

¹ Tag des Herrn 1/1976 (3.1.1976) 5.

² Vgl. Josef Pilvousek, Die vergessene Synode? Anmerkungen zur Rezeption der Pastoralssynode der Jurisdiktionsgebiete (1973–1975) in der DDR, in: ThG 49 (2006) 277–279.

sich gemacht wurde, politisch Einfluss zu nehmen. Informationen und Dokumentationen über das Konzil und seine Inhalte wurden zu keiner Zeit ernsthaft behindert. Rezeptionsprozesse kamen zustande, wenn auch unter den besonderen Bedingungen einer Kirche in einem „totalitären“ Staat. „Auswertung und Durchführung der Konzilsdekrete“³ hießen die ständig wiederkehrenden Tagungsordnungspunkte der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK).

Phasen von Aufbruch und Überschwang, über enttäuschte Hoffnungen bis hin zu Neuorientierung und Neubesinnung waren in der Kirche der alten Bundesrepublik wie auch in der Kirche der DDR zu finden.⁴ Nach der Wiedervereinigung beider deutschen Staaten wurde darüber hinaus deutlich, dass der „Zustand“ beider Ortskirchen theologisch kompatibel war.

Die Brisanz des Themas liegt vielmehr in der besonderen gesellschaftlichen und politischen Situation der katholischen Kirche in der DDR. Probleme ergaben sich sowohl aus politischen als auch kirchlichen Entwicklungen im zeitlichen Umfeld des Konzils und der Pastoralynode.⁵ Propagandistisch wurden Konzilsdekrete und päpstliche Friedensappelle durch die staatlich gelenkte CDU-Presse ausgeschlachtet, so dass sich die Berliner Ordinarienkonferenz veranlasst sah, darauf hinzuweisen, dass eine Interpretation der Konzilsdekrete alleine dem kirchlichen Lehramt zustehe.⁶ Auf das synodale Geschehen versuchte der Staat Einfluss zu nehmen, indem er u. a. Inoffizielle Mitarbeiter postierte, die Informationen lieferten und bestimmte Diskussionen in der Synodenaula oder unter den Synodalen zu manipulieren versuchten.⁷ Der Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz Alfred Bengsch (1961–1979) hatte in einem Lagebericht schon 1966 formuliert:

„Die Geschlossenheit in der katholischen Kirche der DDR ist durch die allgemeine postkonziliare Diskussionswelle gelockert. Da viele bisherige Grundsätze in Diskussion gezogen oder modifiziert werden, erscheint auch das Durchhalten der bisherigen politischen Abstinenz nicht mehr undiskutabel. Es mehren sich die Stimmen, die nach einem Engagement des Katholiken im gesellschaftlichen und politischen Leben rufen.“⁸

³ Bistumsarchiv Erfurt (BAEF), Regionalarchiv Ordinarien Ost (ROO) A IV 1, Protokoll der BOK vom 3./4.2.1966.

⁴ Vgl. Karl Lehmann, Zwischen Überlieferung und Erneuerung, Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio Autiero (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 93–110, hier 108f.

⁵ Vgl. Bernd Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR (Schriften des Hannah-Arendt-Institutes für Totalitarismusforschung 8), Köln 1998, 117–170.

⁶ Vgl. BAEF, ROO A IV 1, Protokoll der BOK vom 3./4.2.1966.

⁷ Vgl. Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR (s. Anm. 5) 367–380.

⁸ Katholisch-Theologische Fakultät – Universität Erfurt (KTFE), Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte Erfurt (FKZE), Politika II, Lagebericht des Vorsitzenden der BOK (Bensch), Oktober 1966.

Was Alfred Bengsch in der Folge des Konzils fürchtete, war das Aufbrechen der Geschlossenheit der katholischen Kirche, damit staatliche, parteiliche Einflussnahme und schließlich eine Gleichschaltung. Die Geschichte der Pastoralynode in der DDR hat diesen gesellschaftlich-politischen Hintergrund als Verstehenshorizont.

2. Auf dem Weg zu einer Synode in der DDR?

Angefangen hatte alles mit einer anderen, der Meißner Diözesansynode (1969–1971), deren Vorbereitung 1966 begann und deren jähes Ende 1971 bis heute kontrovers diskutiert wird. Sie tagte von 1969 bis 1971 im Seitenschiff der Dresdner Hofkirche.⁹ Bis zu seinem frühen Tod 1970 präsidierte Bischof Otto Spülbeck (1958–1970) die ersten drei Sessionen und setzte zwei Synodendekrete durch bischöflichen Erlass in Geltung. Unter seinem Nachfolger Bischof Gerhard Schaffran wurde die Synode zwar zu Ende geführt, allerdings nicht ohne erhebliche Irritationen.

Modellcharakter hatte sie dennoch und gilt deshalb zu Recht als wichtiger Impuls für die Pastoralynode.¹⁰ Der Plan für eine Meißner Diözesansynode wurde bereits im November 1963 in Rom nach vielen Gesprächen Otto Spülbecks mit seinen Begleitern Hermann-Joseph Weisbender (1922–2001) und Josef Gülden (1907–1993) gefasst.¹¹ Umstritten ist ebenso, ob der Synodenplan Spülbecks tatsächlich schon eine Rezeption des Konzils involvierte oder ob er „nur“ eine Diözesansynode plante. Schließlich hatte es bisher nur eine, kurz nach Gründung des Bistums Meißen, im Juli 1923 gegeben, und ein Reformstau war durchaus zu verzeichnen.¹² Nachdem das Konzil beendet war, thematisierte die von Bischof Spülbeck geplante Synode selbstverständlich die Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums. Bereits am 17. September 1966 wurden zur Vorbereitung der Vorlagen für die Synodenvollversammlungen 16 Fachkommissionen eingerichtet.

Festzuhalten ist: Zu diesem Zeitpunkt, 1966, war eine Pastoralynode in der DDR weder beabsichtigt noch gab es nach Auskunft der Quellen irgendwelche Vernetzungsversuche der ostdeutschen Ordinarien mit der Meißner Synode.

⁹ Vgl. Dieter Grande – Peter-Paul Straube (Hg.), Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, Leipzig 2005.

¹⁰ Vgl. dazu Grande – Straube (Hg.), Die Synode des Bistums Meißen (s. Anm. 9).

¹¹ Vgl. KTFE, FKZE, Josef Gülden, Konzilstagebuch.

¹² Vgl. Hans Friedrich Fischer, Die Wiedererrichtung des Bistums Meißen 1921 und ihre Vorgeschichte (SKBK 34), Leipzig 1992, 120–124.

Ein Jahr später, 1967, fragte der Erfurter Weihbischof Hugo Aufderbeck den für das Thüringer Gebiet zuständigen Fuldaer Bischof Adolf Bolte:

„Höflichst möchte ich anfragen, ob der Hochwürdigste Bischof von Fulda schon irgendetwas wegen einer kommenden Diözesan-Synode überlegt hat und in welcher Weise von hier aus eine Beteiligung möglich wäre?“¹³

Eine Antwort des Fuldaer Bischofs ist nicht überliefert. Die Tatsache aber, dass der Erfurter Weihbischof den im Westen residierenden Diözesanbischof um Auskunft über eine Diözesansynode bittet, macht klar, wie Aufderbeck sich zu diesem Zeitpunkt synodales Geschehen in der DDR für die zu westdeutschen Bistümern gehörenden Jurisdiktionsbezirke vorstellte: eine irgendwie geartete Beteiligung beim „Mutterbistum“. Ob dies überhaupt politisch möglich gewesen wäre, sei dahingestellt.

Wenn auch nicht zielführend auf eine Synode gerichtet, gilt es auf dem Weg zur DDR-Synode ein weiteres Phänomen in den Blick zu nehmen. Die „Forderungen des II. Vaticanums an der Basis, in den Gemeinden, zu realisieren“¹⁴ lautete ein pastoraler Appell, der sich geringfügig modifiziert in den Überlegungen der meisten Bistümer wiederfindet. Schwerpunktthemen der Pastoral wurden als Jahresthemen formuliert und über die Seelsorgeämter als Akzente in der Gemeindepastoral vermittelt:

„1966/69 – Die neue Sicht der Kirche; 1966/67–1967/68 – Liturgie; 1967/68 – Verkündigung; 1968/69 – Erwachsenenseelsorge; 1969/1970 – Stärkung der Mitverantwortung.“¹⁵

Die „Akzente“ wurden nochmals untergliedert, so dass ein Programm entstand, das denkwürdigerweise in seinen Schwerpunkten in den späteren Synodenbeschlüssen wiederzufinden ist.

Die Jahre 1968 und 1969 sollten für die katholische Kirche in der DDR vor allem innerkirchlich zu Entscheidungsjahren werden.¹⁶ Als ein weiteres, eine Synode letztlich präformierendes Element könnte auch die Bildung zahlreicher von „unten“ oder von „oben“ entstandener Gremien, Gruppen oder Kreise, die sich auf das Zweite Vatikanum beriefen, gezählt werden. Neben dem

¹³ Bischöfliches Ordinariat Erfurt, Jahresberichte Aufderbeck 1964–1989 an GV Fulda, Bericht vom 16.4.1967.

¹⁴ KTFE, FKZE, Überlegungen zur Pastoral. Hg. v. Seelsorgeamt Erfurt, mit Beiträgen von Weihbischof Hugo Aufderbeck und Helga Mondschein, Erfurt o. J. [1969].

¹⁵ KTFE, FKZE, Überlegungen zur Pastoral (s. Anm. 14).

¹⁶ Vgl. dazu Josef Pilvousek, Konziliare Impulse im Spannungsfeld kirchenpolitischer und innerkirchlicher Entwicklungen. Die Katholische Kirche in der DDR 1966 bis 1973, in: Katarzyna Stokłosa – Andrea Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007, 287–300.

„Evangelisch-katholischen Briefkreis“¹⁷ und dem Arbeitskreis „Pacem in Terris“¹⁸ war der bedeutendste der „Aktionskreis Halle“ (AKH)¹⁹, der 1969/70 gegründet wurde.

Die Errichtung²⁰ eines Priester- und eines Laiengremiums war auf Vorschlag der Vertreter des Erfurter Gesprächskreises durch die Ordinarienkonferenz beschlossen worden.²¹ Beide sollten der Bischofskonferenz zugeordnet sein und zunächst ad experimentum für drei Jahre bestehen. Die Aufgabe der beiden Kommissionen sei es,

„in gemeinsamer oder getrennter Beratung besprochene Fragen, Anregungen, Wünsche und Vorschläge, die die Arbeit der Kirche im Raum der DDR betreffen, der Ordinarienkonferenz vorzulegen; die Ordinarienkonferenz kann ihrerseits wichtige Angelegenheiten beiden Gremien zur Stellungnahme bzw. Bearbeitung übertragen. Die Wahl der Priester sollte durch die Priesterräte der einzelnen Jurisdiktionsbezirke und die Erfurter Professorenkonferenz erfolgen, die jeweils ein Mitglied aus ihren Reihen entsendet. Die Berufung der Laien erfolgte auf Vorschlag der Diözesanlaienräte durch die Ordinarienkonferenz. Die Ordinarienkonferenz behält sich vor, ein bis zwei Mitglieder für jedes Gremium zusätzlich zu berufen.“²²

Im Juni 1969 wurden die Mitglieder der beiden Gremien benannt.²³

Auf oberster Ebene war, wie noch gezeigt werden soll, eine Entscheidung für eine Pastoralensynode längst gefallen. Trotz der internen Entscheidung wurde die Frage nach ihrer Dringlichkeit offiziell seit September 1969 im Auftrag der Berliner Ordinarienkonferenz in verschiedenen Gruppen und Arbeitskreisen diskutiert. Insgesamt trafen acht Stellungnahmen von überdiözesanen Arbeitskreisen bzw. Zusammenschlüssen zur Frage der Notwendigkeit einer Synode ein.²⁴

¹⁷ Vgl. Reinhard Grütz, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (VKZG B 99), Paderborn u. a. 2004, 126–131.

¹⁸ Vgl. Grütz, Katholizismus (s. Anm. 17) 131–136.

¹⁹ Vgl. Grütz, Katholizismus (s. Anm. 17) 123–126.

²⁰ Vorausgegangen waren Gespräche katholischer Akademiker mit den Bischöfen Aufderbeck und Schaffran in Erfurt sowie Bengsch in Berlin. Der später als „Erfurter Gesprächskreis“ bezeichnete lose Zusammenschluss von Laien und einigen Priestern übte scharfe Kritik an Stil und Umgang der Bischöfe mit den Gläubigen.

²¹ Vgl. KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 2./3.12.1968.

²² KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 2./3.12.1968.

²³ Vgl. KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 1./3.6.1969.

²⁴ Vgl. Rolf Schumacher, Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes“ durch die Pastoralensynode der katholischen Kirche in der DDR (ETHSt 76), Leipzig 1998, 98.

Das „Laiengremium“ hatte auf seiner ersten Sitzung am 4. und 5. Oktober 1969 in Berlin auftragsgemäß die Frage nach der Opportunität einer Pastoral-synode erörtert.²⁵ Die Mehrzahl der Teilnehmer (aus Berlin, Magdeburg, Görlitz und Erfurt) waren gegen eine Synode und für „losere Formen“; „Meinungen und vor allem Meißen plädierten sehr stark dafür“.²⁶ Die Konferenz der Leiter der Seelsorgeämter, die am 21. Oktober 1969 in Cottbus tagte, schlug der BOK einen Dreistufenplan vor.²⁷ Eine Pastorkonferenz (1. Stufe), bestehend aus 40 Teilnehmern (Priestern und Laien), sollte zu den vorgeschlagenen Themenkomplexen Schemata erarbeiten. Ein Pastorkongress (2. Stufe) sollte die erarbeiteten Schemata der breiten kirchlichen Öffentlichkeit bekannt machen und zur Diskussion stellen. Die Pastoral-synode (sie sollte aus ca. 130 Teilnehmern, zu denen auch 50 gewählte Laien und 15 gewählte Priester gehörten, bestehen) sollte ähnlich der Meißner Synode arbeiten; vor allem sollten Teilnehmer aus der Pastorkonferenz (1. Stufe) vertreten sein, um die erarbeiteten Schemata zu erläutern und zur Endredaktion zu bringen. Die Theologenkommission hatte ihr erstes Gutachten am 9. November 1969 fertiggestellt.²⁸ Sie plädierte für die Rechtsform eines „Pastorkonzils“, um moralisch verbindliche Dokumente vorlegen zu können. Eine Synode bewirke kirchenrechtliche und gesellschaftliche Schwierigkeiten, und ein Pastorkongress sei zu unverbindlich.

Das Priestergremium hatte auf seiner ersten Sitzung am 26. November 1969 folgende einstimmige Stellungnahme formuliert:

„Das Priestergremium hält eine gesetzgebende Pastoral-synode im Raum der DDR aus kirchenrechtlichen, interdiözesanen und politischen Gründen für nicht opportun. Es empfiehlt einen Pastorkongress, zusammengesetzt aus Priestern und Laien aus allen Jurisdiktionsgebieten der DDR, um Leitlinien der Pastoral zu erarbeiten, die von allen beachtet werden sollen.“²⁹

Die Studentenfarrerkonferenz, die vom 1. bis 3. April 1970 in Berlin tagte, zweifelte

²⁵ Vgl. Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Laiengremium, C I b4e, Protokoll über die Tagung des von der BOK berufenen Laiengremiums am 4./5.10.1969 in Berlin.

²⁶ Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Laiengremium, C I b4e, Brief Hüber an Aufderbeck, 12.10.1969.

²⁷ Vgl. Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Theologische Kommission, C I b4d, Überlegungen zur Pastoral-synode der DDR.

²⁸ Vgl. Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Theologische Kommission, C I b4d, Gutachten zur Frage eines Pastorkonzils im Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz, 9.11.1969.

²⁹ Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Theologische Kommission, C I b4d, Betr. Pastoral-synode.

„an der Opportunität, mindestens in den nächsten 3 Jahren. Dennoch ist Mitarbeit an den Themen wichtig, da die ‚Aktivisten der ersten Stunde‘ weithin die Vorlagen bestimmen.“³⁰

Der Regionalkreis der katholischen Studentengemeinden folgte offenbar den Empfehlungen der Studentenfarrer, sich einzumischen, um den „Aktivisten“ nicht das Feld zu überlassen, und forderte deshalb für eine „mögliche DDR-Synode“ die Mitarbeit des gesamten Kirchenvolkes.³¹

Besonders kritisch äußerte sich der Aktionskreis Halle, die einzige kirchliche Reformgruppe von Priestern und Laien in der DDR. Er kritisierte den bischöflichen Plan einer Synode als „von oben eingesetzte Idee“³², der der Rückhalt und das Interesse in den Gemeinden fehle.³³ Den Kern des mangelnden Synodenbedürfnisses machte der Aktionskreis in einem Nachholbedarf im Hinblick auf das Wissen und Verständnis der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, die „in keiner Weise schon Allgemeingut der Kirche der DDR weder im Denken noch im praktischen Umsetzen“³⁴ seien.

Fasst man die vorgestellten Stellungnahmen zur Opportunität einer Pastoral-synode zusammen, so ergibt sich das relativ eindeutige Bild einer eher skeptisch-negativen Einstellung gegenüber dem Projekt einer „großen Pastoral-synode“ für die DDR. Auch wenn man in Erwägung zieht, dass in einigen Gremien wohl angesichts mangelnder Kenntnisse über Sinn und Aufgabe

³⁰ BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Protokoll der Studentenfarrerkonferenz, 1.–3.4.1970 in Berlin.

³¹ Die Studentengemeinden hatten sich „ungefragt“ in dieser Sache zu Wort gemeldet; vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Anlage zum Protokoll des Regionalkreises, 4./5.4.1970.

³² KTFE, FKZE, Privatarchiv Aktionskreis Halle, Rundbriefe 1969–1971, RB 03/04 1971, Joachim Garstecki, Zur Vorgeschichte einer Pastoral-synode in der DDR.

³³ „Die mehr grundsätzliche Frage nach der Opportunität einer Pastoralveranstaltung zum gegenwärtigen Zeitpunkt spielte in den meisten Eingaben bereits keine Rolle mehr. Sie wurde offensichtlich nur von solchen Gruppierungen und Gremien aufgeworfen, die nicht ausdrücklich um eine Stellungnahme gebeten worden waren, sich aber dennoch zu Wort gemeldet hatten. Damit war aber die für die Gesamtbeurteilung aufschlußreiche Überlegung, wer in der DDR-Kirche eigentlich eine Synode oder ähnliche Pastoralveranstaltung wolle und aus welchen Gründen er dies wolle, gar nicht erst in Gang gekommen. Die ohne spürbares Bedürfnis der Gemeinden und ohne vorausgehende breite Diskussion entwickelte Idee, in der DDR eine gemeinsame Pastoralveranstaltung abzuhalten, blieb durch diesen Ausfall auch weiterhin eine ‚von oben‘ empfohlene Sache einiger weniger beauftragter Spezialisten [...]. Mit der Bildung einer Vorbereitungs-kommission durch die Ordinarienkonferenz im Sommer 1970 war die Frage nach der Opportunität auf indirekte Weise beantwortet.“ KTFE, FKZE, PA-AKH, Rundbriefe 1969–1971, RB 03/04 1971, Joachim Garstecki, Zur Vorgeschichte einer Pastoral-synode in der DDR.

³⁴ KTFE, FKZE, PA-AKH, Rundbriefe 1969–1971, RB 04.03.1970, Fragen um Opportunität eines Pastorkonzils bzw. einer Pastoral-synode.

einer Synode manchmal eher diffuse Vorstellungen über solche „Versammlungen“ bestanden, bleibt der dargelegte Befund denkwürdig. Alles in allem darf man grundsätzlich festhalten: Eine Synode war nicht vorgesehen, die Forderungen des Zweiten Vatikanums sollten an der Basis, in den Gemeinden durch Pastorkongresse, ein Pastorkonzil oder ähnliche Konferenzen realisiert werden.

3. DDR-Synode unausweichlich!

Um die endgültige Entscheidung für eine Pastoralynode nachvollziehen zu können, ist zunächst auf eine scheinbar beiläufige Bestimmung aufmerksam zu machen. Auf ihrer Sitzung am 28. und 29. März 1966 hatte sich die BOK eine neue Satzung gegeben. Bei der Nuntiatur schuf Artikel 14 Irritationen.³⁵ Gemäß Schreiben der Apostolischen Nuntiatur vom 31. August 1966 bedurften zwar die Statuten der Berliner Ordinarienkonferenz als einer Regionalkonferenz nicht der Genehmigung des Hl. Stuhls. Die Apostolische Nuntiatur fragte aber an, ob der Artikel 14 der Satzung nicht zu streichen wäre, nach welcher die „Berliner Ordinarienkonferenz Beschlüsse mit Rechtskraft in den von den kirchlichen Rechtsnormen vorgesehenen Fällen“ fassen kann. Die BOK beauftragte daraufhin ihren Vorsitzenden, Alfred Bengsch, den

„Apostolischen Nuntius verbindlich zu unterrichten, daß bei diesem Artikel nicht an eigene Beschlüsse der Berliner Ordinarienkonferenz gedacht sei. Er soll vielmehr ermöglichen, daß Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz, die als solche in der DDR nicht publiziert werden dürfen, formell als Beschlüsse der Berliner Ordinarienkonferenz publiziert werden können“³⁶.

Das bedeutete aber im Fall einer Synode in der Bundesrepublik Deutschland, dass deren Beschlüsse zu Beschlüssen der Berliner Ordinarienkonferenz geworden wären, denen man staatlicherseits sicher mit Sanktionen begegnet wäre. Als der Berliner Ordinarienkonferenz Anfang 1969 die konkreten Pläne für eine Synode in der Bundesrepublik bekannt gemacht wurden, hatte man trotz möglicher „politischer Folgen“ zunächst keine Einwände erhoben.³⁷ Man bat lediglich darum, „die Benennung ‚Deutsche Synode‘ oder ‚Nationalsynode‘ zu vermeiden“ und schlug vor, „wenn der Begriff ‚Pastorkonferenz‘ nicht verwendbar ist, von einer Pastoralynode der Diözesen bzw. Kirchenprovinzen der Bundesrepublik zu sprechen“³⁸. Die von 1971 bis 1975 in Würzburg tagende Synode bezeichnete sich dann auch als „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“³⁹. Gleichzeitig beschloss die BOK, da die Vorbereitungen der Meißener Diözesan-Synode ergäben hätten, dass eine große Zahl der angeschnittenen Fragen nicht nur für das Bistum Meißen, sondern für alle Jurisdiktionsbezirke im Bereich der DDR von Bedeutung wären, eine Kommission einzusetzen. Diese sollte

„zur Vorbereitungskommission der Meißener Diözesan-Synode Verbindung aufnehmen, um zu untersuchen, inwieweit ein Anschluß an die Vorarbeiten der Meißener Diözesan-Synode möglich ist. Dabei soll auch geprüft werden, in welchem Zeitraum eine entsprechende Konferenz oder Synode für alle Jurisdiktionsbezirke im Bereich der DDR durchgeführt werden kann.“⁴⁰

Im Mai 1969 hatte Kardinal Bengsch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser (1960–1979), eine Besprechung, in der dieser auf eine Pastoralynode hinwies und offenbar Themen wie politisches Engagement der Kirche für den Staat und Mitarbeit der Geistlichen in den Ausschüssen der Nationalen Front verlangte.⁴¹ Mit dem Hinweis, dass im Gegensatz zu evangelischen Synoden sich katholische Synoden nur mit innerkirchlichen Problemen beschäftigten, konnte Alfred Bengsch das Ansinnen abwehren. Es bestand dennoch unmittelbarer Handlungsbedarf.

4. Die Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR

4. Die Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR

Um „der Regierung der DDR nicht die Möglichkeit zu geben, gegen die Durchführung ‚westlicher‘ Synodalbeschlüsse in den ostdeutschen Diözesanteilen westdeutscher Bistümer Maßnahmen zu ergreifen“⁴², sah sich schließlich der Vorsitzende der BOK genötigt, auch in Ostdeutschland eine Pastoralynode durchzuführen, was zunächst wohl nicht bekannt gemacht wurde. Inwiefern alle Mitglieder der BOK und der einzelnen Gremien zu diesem Zeitpunkt (Mai 1969) die Überlegungen des Konferenzvorsitzenden kannten, bleibt offen.

³⁵ Vgl. Martin Höllen, Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd. 3/1: 1966 bis 1976, Berlin 1998, 15: „Art. 14: Beschlüsse der Konferenz besitzen Rechtskraft nur in den von den kirchlichen Rechtsnormen vorgesehenen Fällen. Jedoch sind einstimmige Beschlüsse für alle Mitglieder verbindlich. Mit Stimmenmehrheit angenommene Empfehlungen sind wenigstens insofern zu achten, als es die Einheit der Kirche nach innen und außen fordert.“

³⁶ BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 21./22.9.1966.

³⁷ Vgl. BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 24./25.2.1969.

³⁸ BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 24./25.2.1969.

³⁹ Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Br. u. a. 1975.

⁴⁰ BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 24./25.2.1969.

⁴¹ Vgl. BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 1./3.6.1969.

⁴² KTFE, FKZE, Politika II, Bengsch, Promemoria zur kirchenpolitischen Situation in Ostdeutschland, Rom, 2.5.1969.

Schon am 3. Dezember 1969 benachrichtigte der Sekretär der BOK Paul Dissemond die Sprecher der Gremien über einen Beschluss der BOK vom 1./2. Dezember 1969.⁴³ Überschriften war diese Mitteilung mit „Vorbereitungskommission einer geplanten DDR-Synode“. Er bestätigte den vorfristigen Eingang der Voten (sie waren erst Ostern 1970 erwartet worden⁴⁴) und kündigte die Bildung einer „vorbereitenden Kommission“ aus den Vertretern der Gremien an, die durch den Sekretär der BOK zusammengerufen würden. Die Resultate der Voten erwähnte Dissemond nicht. Vielmehr benannte er einen neuen Auftrag für die Gremien:

„Diese Vorbereitungskommission soll die eingebrachten Vorschläge und die Erfahrungen der Meißner Diözesansynode koordinieren und gegebenenfalls Vorschläge für Thematik und Statut einer Pastoralkonferenz oder -synode erarbeiten und bis September 1970 der Ordinarienkonferenz vorlegen.“⁴⁵

Auffallend an diesem Brief ist, dass von einer „geplanten DDR-Synode“, wie im „Betreff“ angezeigt, in der Folge nicht die Rede ist, sondern davon, dass es „gegebenenfalls“ entweder zu einer „Pastoralkonferenz“ oder „Pastoralsynode“ kommen könnte. Das Projekt einer Pastoralsynode war aber bereits Anfang 1969 weitgehend festgelegt und von Kardinal Bengsch im Mai 1969 endgültig entschieden worden.

Die kirchenpolitischen Implikationen – so die gebräuchliche Version – waren es wohl, die der Berliner Ordinarienkonferenz hinsichtlich der Durchführung einer Gesamtsynode keine Wahl zu lassen schienen. Rückblickend bleibt gleichwohl schwer verstehbar, warum Voten über die Opportunität einer Synode erbeten wurden, als bereits die Entscheidung dafür gefallen war.

Sollte hier unter Umständen der Modus einer monologen Entscheidungsfindung kaschiert werden, der immer wieder und öfter als autoritär bezeichnet worden war? Hatte eine bischöflich konzertierte Mitbestimmung ihre Grenzen dann erreicht, wenn kirchenpolitische oder innerkirchliche Probleme zu erwarten waren?

Am 1. Fastensonntag 1971 kündigten die Bischöfe in einem Hirtenbrief eine Synode für alle ostdeutschen Jurisdiktionsgebiete an und baten um Mitarbeit.⁴⁶ Noch während die Meißner Synode tagte, begann mit enormem Auf-

⁴³ Vgl. Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Theologische Kommission, C I b4d, Betr.: Vorbereitungskommission einer geplanten DDR-Synode, Brief Dissemond an die Sprecher der Gremien, 3.12.1969.

⁴⁴ Vgl. BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 3./4.5.1969.

⁴⁵ Bischöfliches Ordinariat Erfurt, BOK, Theologische Kommission, C I b4d, Betr.: Vorbereitungskommission einer geplanten DDR-Synode, Brief Dissemond an die Sprecher der Gremien, 3.12.1969.

⁴⁶ Vgl. BAEF, D I 1 (1970–1971), Hirtenbrief der BOK am ersten Fastensonntag, 28.2.1971.

wand durch Mobilisierung aller Schichten im ostdeutschen Katholizismus⁴⁷ und mit logistischen Hochleistungen⁴⁸ unter ständiger Beobachtung durch „staatliche Organe“ die Vorbereitung auf die Pastoralynode.⁴⁹ 1971 nahm die „Ständige Arbeitsgruppe Pastoralynode“ ihre Tätigkeit auf, und am 22. März 1973 konstituierte sich die Pastoralynode unter Vorsitz von Kardinal Bengsch in der Hofkirche zu Dresden. Hochgerechnet haben sich an der Vorbereitung 146.000 Katholiken mit 12.000 Vorschlägen beteiligt. 151 Kleriker und Laien, Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren delegiert worden.⁵⁰

Bis zum 1. Dezember 1971 waren 11.906 „Vorlagen“ (zumeist standardisierte, vorgedruckte Karten) mit 4.961 Einzelanträgen, 6.945 Gruppenanträgen sowie 178 zusätzlichen Briefanträgen von Fachgruppen und Einzelpersonen eingegangen.⁵¹ Eine statistische Auswertung ergab, dass die meisten Eingaben zu den drei Themen „Gebet und gottesdienstliches Leben“, „Ordnungen und Dienste“ sowie „Verkündigung des Glaubens und Glaubensvollzug“ gemacht wurden.⁵²

Auf der ersten Vollversammlung kam es zur Errichtung von fünf Fachkommissionen. Diese erarbeiteten im Ganzen neun Vorlagen. Sieben Sitzungen fanden statt, die letzte endete am 30. November 1975. Die Titel der Synodalbeschlüsse lauten:

- Glaube heute
- Diakonie in der Gemeinde
- Aspekte des Verkündigungsdienstes der Gemeinde
- Dienste und Ordnungen im Leben der Gemeinde
- Ökumene im Bereich der Gemeinde
- Vorbereitung auf die Ehe
- Akzente christlichen Lebens in Ehe und Familie
- Der Christ in der Arbeitswelt
- Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden.⁵³

⁴⁷ Vgl. BAEF, ROO, D I 8.

⁴⁸ Die Pastoralynode fand dann auch an gleicher Stelle wie die Meißner Synode statt. Organisation und Aufwand waren aber erheblich größer. So war etwa auch eine offizielle Pressestelle eingerichtet worden, und die größere Teilnehmerzahl erforderte beispielsweise auch erweiterte Übernachtungsmöglichkeiten.

⁴⁹ Vgl. z. B. BStU, HA XV, ZAIG Z 2255 Information über die 2. Vollversammlung der Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR vom 19.–21.10.1973 in Dresden.

⁵⁰ Vgl. Schumacher, Kirche und sozialistische Welt (s. Anm. 24) 118f.: 150 Synodale, davon 8 Bischöfe, 71 Priester und 71 Laien (inklusive Religiöse); damit war sie die kleinste Regionalsynode im deutschen Sprachraum.

⁵¹ Vgl. Schumacher, Kirche und sozialistische Welt (s. Anm. 24) 119.

⁵² Vgl. Schumacher, Kirche und sozialistische Welt (s. Anm. 24) 120.

⁵³ Vgl. Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR, hg. im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz, Leipzig 1976.

Über Inhalte und Formulierungen der einzelnen Beschlüsse war teilweise heftig gerungen und gestritten worden. Der Grunddissens bestand in den unterschiedlichen Ansichten über das Verhältnis der katholischen Kirche zur sozialistischen Gesellschaft. Durchgesetzt hat sich ein von den Bischöfen und der Mehrheit der Synodalen getragener Kompromiss. Nur eine vorsichtig distanzierte Haltung gegenüber einem gesellschaftlichen Engagement von Kirche und einzelnen Christen sei möglich. 1977 wurden die Synodenbeschlüsse unter dem Titel „Konzil und Diaspora“ veröffentlicht.⁵⁴ Neben den Beschlüssen wurde als bedeutsamstes Resultat definiert, dass die Synode ein „geistlicher Vorgang“ gewesen sei, ein „Lernprozess“, eine Dokumentation der „geistigen Kräfte der Diasporakirche in der DDR“ und eine „organisatorische Meisterleistung“.⁵⁵

Nach Beendigung der Pastoralynode wurde keines der Gremien wieder einberufen. „Höfliche“ Kommentierungen dieser Ereignisse sprechen von einem Einfließen der Arbeit der Gremien in die Pastoralynode oder verweisen darauf, dass die Arbeitsdauer der Gremien ohnehin nur auf drei Jahre beschränkt war. Reinhard Grütz kommentierte die kurzzeitige Existenz der Gremien „als bewussten Leerlauf seitens der BOK“, vor allem ihres Vorsitzenden Alfred Bengsch.⁵⁶ Hans Joachim Meyer sieht in der Pastoralynode den Grund, warum eine kontinuierliche Mitarbeit von Laien auf der Ebene der Berliner Ordinarien- bzw. Bischofskonferenz verhindert wurde.⁵⁷ Beiden Ansichten ist partiell zuzustimmen.

5. Ausblick

Die Frage nach einer Gesamtrezeption der Pastoralynode in der DDR wird bis heute gestellt und fast ausnahmslos negativ beantwortet.⁵⁸ Warum es nur zur partiellen Rezeption gekommen ist, bleibt weitgehend offen. Dokumente

⁵⁴ Vgl. Anm. 53.

⁵⁵ Vgl. Tag des Herrn 1/1976 (3.1.1976) 2.

⁵⁶ Vgl. Grütz, *Katholizismus* (s. Anm. 17) 158.

⁵⁷ Vgl. Hans Joachim Meyer, *Das Entstehen der katholischen Laienbewegung in der DDR*, in: *Theologisches Bulletin* 22 (1990) 272–276, hier 274.

⁵⁸ Neuere Forschungen weisen jedoch darauf hin, dass eine partielle Rezeption durchaus stattgefunden hat, wenn auch nicht immer und ausdrücklich als Rezeption der Pastoralynode gleich erkennbar. Unterschiedlich ist demnach auch der Grad, wie in den einzelnen Bistümern und Jurisdiktionsbezirken mit den Dokumenten der Synode umgegangen wurde. Herr Dipl. theol. Sebastian Holzbrecher wird in Kürze dazu und zu einigen weiteren Details des Ablaufs und der Einordnung in den europäischen Kontext einen Aufsatz veröffentlichen.

des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), das die einzelnen Sitzungen beobachtete und analysierte, könnten eine Antwort geben. Lange vor Ende der Synode am 17. April 1975 wurde festgehalten:

„Die katholische Kirche in der DDR will ihren Standpunkt unbedingt beibehalten, noch in diesem Jahr die Pastoralynode zu beenden und keine Tendenzen der Weiterführung, auch nicht in anderen Formen zuzulassen. So soll nach der Beendigung der Synode in der DDR auch kein ‚Synoden-Sekretariat‘ zur etwaigen Durchsetzung der Synoden-Beschlüsse eingerichtet werden, obwohl es solche Überlegungen von verschiedenen Personenkreisen gibt. Solche Einrichtung stände zu den Grundsätzen, wonach allein die Ordinarienkonferenz und die einzelnen Bischöfe für das in Kraft und Durchsetzen der Beschlüsse zuständig sind, in völligem Widerspruch. Diese Position soll bei den kommenden Beratungen durch die katholische Kirche in der DDR vertreten werden.“⁵⁹

Untermuert wird diese Aussage am 11. November 1975 durch folgende Passagen:

„Eine ständige Einrichtung der Pastoralynode wird es nach Schluß der Beratungen nicht geben. Alle erforderlichen Arbeiten, z. B. Konsultationen zwischen den Diözesen, übernimmt die bereits vorhandene ‚Pastoralkonferenz‘, die sich aus den Leitern der Seelsorgeämter und Diözesen zusammensetzt. Diese Konferenz (ausschließlich Geistliche) gewährleistet, daß der leitende katholische Klerus die kirchliche Hierarchie wieder fest in die Hand bekommt und gegen jegliche Reformbestrebungen innerhalb der Kirche vorgehen kann.“⁶⁰

Sind diese Berichte des MfS glaubwürdig, dann ließe sich behaupten, dass die Pastoralynode ein ähnliches Schicksal wie die vorsynodalen Gremien erlebte: Sie verebte weitgehend. Es mag plausible Gründe dafür geben, warum ein „Leerlauf“ in Kauf genommen oder initiiert wurde, zunächst kirchenpolitische: Gefahren für die äußere Einheit und Geschlossenheit der katholischen Kirche in der DDR, aber auch innerkirchliche, theologische: Gefahren einer Missachtung der kirchlichen Lehrautorität, Verbreitung privater theologischer Auffassungen, Mangel an Einsicht in das Wesen des kirchlichen Lehramtes. Auch die Beendigung der „ungeliebten“ Meißner Synode durch den „Übergang“ in die Pastoralynode kann eine Rolle gespielt haben. Trotz aller mehr oder weniger einleuchtenden Beweisführungen bleibt die Frage, ob die BOK und vor allem ihr Vorsitzender Alfred Kardinal Bengsch diese kleine Ortskirche nicht zu sehr und beinahe ausschließlich als eine sich gegen alle Angriffe zu verteidigende Wagenburg verstanden hat. Dies ist allerdings ein

⁵⁹ BStU, HA XV, 665/75 (AIM 25136/91), 000031.

⁶⁰ BStU, HA XV, 665/75 (AIM 25136/91), 000041.

untheologisches Bild, in dem natürlich geistliche und theologische Aufbrüche kaum wahrgenommen werden können.

Prof. Dr. Josef Pilvousek
 Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Universität Erfurt
 Postfach 900 221
 D-99105 Erfurt
 Fon: +49 (0)361 737-2526
 Fax: +49 (0)361 737-2509
 eMail: josef.pilvousek(at)uni-erfurt(dot)de
 Web: <http://www.uni-erfurt.de/kirchengeschichte/pers/pilv/>

Michael Schüßler

Auf dem Sprung in die Gegenwart

„Unsere Hoffnung“ als Inspiration
 für das Zeugnis vom Gott Jesu in unserer Zeit

1. Entstehung und Ereignis

„Es wäre ein Ereignis für die deutsche Kirche, wenn sie in aller Breite bereit wäre, das kühne Sprechen dieses Dokuments wirklich anzunehmen, zu rezipieren.“¹ Gemessen an diesem Anspruch von Manfred Plate ist der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ im Rückblick wohl eher nicht zum Ereignis geworden, jedenfalls nicht in der Wirkung für die „deutsche Kirche in ihrer Breite“. Die Ereignishaftigkeit des Synoden-Dokuments zeigt sich womöglich eher, wenn man am anderen Ende anfängt, bei der Entstehungsgeschichte des Textes.²

Die für einen Grundlagentext zuständige Sachkommission I „Glaubenssituation und Verkündigung“ hatte anfangs zwei getrennte Fragerichtungen angedacht „Warum glauben?“ und „Wozu Kirche?“. Man einigte sich auf den fusionierten Arbeitstitel „Unsere Hoffnung. Vom Versuch heute Kirche zu sein“. Das Hoffnungsthema war damit festgelegt, aber noch nicht der konkretisierende Untertitel. Vieles war da noch offen: Die Art des Textes, sein offizieller Status, die Verfasser etc. Im April 1973 beauftragte die Sachkommission I schließlich einen ihrer theologischen Berater mit der Ausarbeitung eines Entwurfs. Dieser Text wurde in Verbindung mit einer kleinen Arbeitsgruppe von Johann Baptist Metz verfasst und im Januar 1974 von der Gesamtkommission einstimmig verabschiedet. Es handelte sich nicht um einen neuen Katechismus wie in Holland und auch nicht um einen religionssoziologisch geerdeten Pastoralplan. Der Untertitel des Arbeitstextes benennt präzise seinen Charakter: Zunächst „Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit“ und dann schließlich „Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“. In vielen

¹ Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Br. 1975, 79.

² Vgl. dazu Theodor Schneider, Einleitung zu: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer – Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg/Br. 1976 [im Folgenden: OG I], 71–84 sowie Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1) 69ff.

Lesungen und Diskussionen hoch umstritten, wurde die Textvorlage von Metz ohne wirkliche entscheidende Veränderungen als Beschluss der Synode verabschiedet.

Und das, genau das ist ein Ereignis gewesen. Dass ein kirchen- und gesellschaftskritischer Theologen-Text in seiner ambitionierten und damals sperrigen Art zwar nicht von allen angenommen, aber von den Gegnern auch nicht verhindert und damit als kirchliches Dokument verabschiedet wurde, das war bei Beginn der Synode wohl nicht erwartbar. Ottmar Fuchs meint im Rückblick fast etwas wehmütig:

„Vielleicht sind wir zu mittelmäßig. Wir sind nicht schlecht im Denken, in der Forschung, [...] aber in der Art und Weise, wie damals Johann Baptist Metz bei der Synode sein Hoffnungspapier verteidigt hat, gibt es wenige, die in einer derart frischen und prickelnden Weise Theologie treiben, hoch intellektuell und zugleich in einer attraktiven Weise überzeugend.“³

Metz hat seine ursprüngliche Vorlage ohne die synodalen Änderungen im „Concilium“ Heft 12/1975 unter seinem Namen veröffentlicht. Untertitel: „Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft“. Damit ist klar: Das Ereignis des Dokuments ist zunächst einmal sein Autor.

Von daher liegt es nahe, den Text von „Unsere Hoffnung“ heute aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick zu nehmen, einmal als Synodenbeschluss, dann als Metz-Text und schließlich als eine Art Sprungbrett in die Gegenwart.

2. „Unsere Hoffnung“ als Synodenbeschluss: Versuch einer gegenwartsbezogenen Würdigung

2.1 Den Text erneut lesen

Auch bei heutiger Lektüre ist der Synodenbeschluss noch ein inspirierendes Stück theologische Prosa. Man spürt beim Lesen eine oft befremdliche Aktualität vieler Aussagen, denn vieles trifft auch heute noch zu, wenn auch nicht mehr unbedingt so, wie es damals formuliert worden ist. Einige Aspekte fallen besonders auf:

1. „Unsere Hoffnung“ ist ein Glaubensbekenntnis, allerdings nicht im herkömmlichen Sinn. Es geht weniger um die Klärung eines objektiven Glaubenswissens, sondern um ein programmatisches Bekenntnis zu den lebendigen Wurzeln des christlichen Glaubens. „Unsere Hoffnung“ ist ein

³ Ottmar Fuchs, Es geht nichts verloren. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Würzburg 2010, 55.

praktisch ausgerichtetes Glaubensbekenntnis, das „uns in den Stand setzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden“⁴. Es will nicht allein den rechten Glaubensinhalt sichern, sondern zur persönlichen Nachfolge einladen. Darin ist „Unsere Hoffnung“ ein grundlegend pastoraltheologischer Text.

2. „Unsere Hoffnung“ basiert nicht auf Vollständigkeit, sondern auf kontextueller Auswahl. Die Bedeutung der Gegenwart für die theologischen Aussagen ist dabei nicht kosmetischer, sondern kategorialer Art. „Nicht Geschmack und Willkür lassen uns auswählen, sondern der Auftrag, unsere Hoffnung in dieser Zeit und für diese Zeit zu verantworten.“⁵ Deshalb wird kein vorgegebener, traditioneller Glaubenskanon modisch aktualisiert. Stattdessen werden von den Fragen und Problemen der Menschen her ganz bestimmte theologische Zentralbegriffe neu entdeckt.
3. „Unsere Hoffnung“ argumentiert aus theologischer Perspektive gesellschafts- und kirchenkritisch. Dieser Aspekt ist mit dem Metz-Dokument der Würzburger Synode bis heute vielleicht am engsten verbunden. Darin kommt ein nur selten anzutreffender Mut zum Ausdruck, nämlich ‚kein Blatt vor den Mund zu nehmen‘, sondern direkt auf das zuzugehen, was auf den Nägeln brennt: Woran soll sich eine Reform der Kirche orientieren? Wie die Weltverantwortung des Glaubens leben? Warum Leiden? Wie vom Gericht sprechen? Wie auf die andere Konfessionen und Religionen zugehen, von der deutschen Vergangenheit her vor allem auf das Judentum? „Unsere Hoffnung“ weicht all diesen Fragen nicht aus, sondern sucht Antworten. Über die kann man diskutieren, und man kann nach fehlenden Themen suchen. Doch die Art, kirchlich und theologisch überhaupt so weit gekommen zu sein, bleibt ein Vermächtnis.
4. „Unsere Hoffnung“ ist in weiten Teilen das Zeugnis einer pluralen Volk-Gottes-Ekklesiologie, wie sie in „Lumen gentium“ entworfen wurde.

„Die eine Nachfolge muß viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben. [...] Nur so kann uns in dieser offensichtlichen Übergangssituation der Schritt gelingen von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung.“⁶

⁴ Beschluß: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: OG I (s. Anm. 2) 84–111, hier 103.

⁵ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 86.

⁶ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 102f.

Nun ist diese Kirchenkonzeption aber heute keineswegs mehr selbstverständlich. Zehn Jahre nach der Verabschiedung von „Unsere Hoffnung“ wurde 1985 auf der Bischofssynode in Rom die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Vatikanum II durch die Communio-Ekklesiologie programmatisch ersetzt. Diese ist aber leider konzeptionell und theologisch ein Rückschritt.⁷ Insofern gehört „Unsere Hoffnung“ zu einer heute schon fast vergessenen, anderen Zukunft der Kirche.⁸

5. „Unsere Hoffnung“ ist kein Kompromisstext, in dem unterschiedliche kirchliche und theologische Strömungen eingeflossen sind. Es handelt sich über weite Strecken um das theologische Programm eines einzelnen Autors. Das ist seine Stärke. Es ist bis heute spannend zu lesen, weil es in Duktus und Stil stringent wirkt und die unbestreitbar provokante Magie von Metz-Texten atmet. Doch vielleicht liegt darin auch das Problem seiner nur punktuellen Rezeption. Er scheint derart ambitioniert gewesen zu sein, dass er in der christlichen Alltagsexistenz und in der kirchlichen Organisationslogik nur wenig unmittelbare Resonanz auslösen konnte.

2.2 Das Neue im Text lesen

Im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ sind einige unglaublich dichte theologische Sätze archiviert. Es handelt sich um Aussagen, die in ihrer zutreffenden Einfachheit bis heute mehr als nur ein paar theologische Worte sind. Sie können auch in unserer Gegenwart noch Augenöffner sein für das horizonterweiternde Verhältnis von Gott und Menschen, wie es uns im Evangelium überliefert ist. Von diesen im Text verstreuten „Spitzenaussagen“ her lassen sich einige zentrale Themen von „Unsere Hoffnung“ noch einmal problembezogen entdecken.

2.2.1 Religion als Entbanalisierung des Lebens

„Die Welt“ braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. [...] Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?⁹

Sprengkraft gelebter Hoffnung! Diese Aussage hat spätestens nach dem 11. September 2001 ihre Unschuld verloren. Denn in der Hoffnung der

⁷ Vgl. dazu mit bewundernswerter Klarheit Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil: Communio und Volk Gottes, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum 2. Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 157–175.

⁸ Vgl. dazu das entsprechende Themen-Heft der Zeitschrift Concilium 41 (2005) H. 4.

⁹ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 101.

Selbstmordattentäter auf die sprichwörtlichen Entlohnungen im Paradies wurde im neuen Jahrtausend nicht nur die Verdoppelung, sondern sogar die Radikalisierung weltlicher Hoffnungslosigkeit durch Religion bezeugt.¹⁰ Religion ist nicht an sich gut, sondern als gewaltige Ehrfurcht vor dem Heiligen eine höchst ambivalente Größe. Umso wichtiger wird da die Frage des Synodentextes, ob wir wirklich das im Leben bezeugen, was wir im Glaubenszeugnis bekennen: dass Gott ein barmherziger Vater ist, in dessen Reich alle Menschen ohne Ansehen der Person gerettet sein werden. Ein derart formatierter Glaube hätte dann nicht nur das Potenzial zu fanatischer Gewalt, sondern auch zu einer „gleichermaßen nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion“¹¹.

Dazu muss christliche Verkündigung allerdings auch in Wort und Tat den Versuchungen widerstehen, sich allzu geschmeidig in die alltagsweltlichen Plausibilitäten einzufügen. Man darf nicht aus Angst vor einer gewalttätigen Radikalisierung die manchmal verstörend fremden, aber darin zivilisierend radikalen Forderungen des Evangeliums verschweigen.¹² Damit sind nicht die provokanten Medienkatholiken von Mixa bis Matussek gemeint, sondern die meist kleinen, alltäglichen Zeugnisse, wenn das vom Anderen her Notwendige in aller Einfachheit getan wird.

Wohl ohne entsprechende Absicht scheint Rainer Bucher in diesem Sinne die oben zitierte Passage aus dem Synodentext auf die priesterliche Existenz von heute hin zu paraphrasieren:

„Den zweckrationalen Kreislauf des Gebens und Nehmens, von Soll und Haben über die priesterliche Vermittlungsinstanz auch noch ins Transzendente zu verlängern wäre das Letzte, was uns helfen könnte; es würde uns nur noch unentrinnbarer in die Gnadenlosigkeit unserer Welt einsperren, denn es würde Gottes Welt nach unserer Welt bauen.“¹³

Und weiter:

„Priester sind die Amt gewordene Zusage, dass Gott Horizonte für uns bereithält, die unendlich größer sind als unsere kleinen Hoffnungen. [...] Priester sollten etwas erah-

¹⁰ Und das nicht nur für den Islam, sondern mit den tödlichen Reaktionen der „Koalition der Willigen“ auch im Bereich des Christentums.

¹¹ Christian Bauer, Religion in der Praktischen Theologie, in: PThI 28 (2008) H. 2, 245–252, hier 251.

¹² „Die Gefahr einer solchen schleichenden Anpassung an die herrschenden gesellschaftlichen Erwartungen, der Gefahr, als Kreuzesreligion zur Wohlstandsreligion zu werden, müssen wir ins Auge sehen. Denn wenn wir ihr wirklich verfallen, dienen wir schließlich keinem, nicht Gott und nicht den Menschen“, so Metz in Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 104.

¹³ Rainer Bucher, Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen, Perspektiven, Würzburg 2010, hier 135.

nen lassen von der Weite dieses Horizonts. Denn sonst sind sie eine Zusage, die sie zwar besprechen, aber nicht einlösen, sonst bewahrheiten sie nicht, wofür es sie gibt.“¹⁴

Und was für das Amt im Besonderen gilt, gilt letztlich für jedes christliche Zeugnis.

2.2.2 Die Veränderungskraft der Botschaft Jesu

„Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!“¹⁵

Diese Aussage ist der Satz aus „Unsere Hoffnung“, der im kirchlichen Alltag vielleicht am meisten Eindruck gemacht hat. Denn er bringt auf einfache und konkrete Weise zum Ausdruck, dass es für unser Leben und die Welt nicht egal ist, an was wir im tiefsten Inneren wirklich glauben.

Die zentrale Botschaft Jesu vom anbrechenden Reich Gottes ist keine Vertröstung auf ein idealisiertes Jenseits, so die Synode, sondern Anstiftung zum Glauben an eine bessere und gerechtere Welt im Hier und Jetzt. Dabei geht es gerade nicht um Anpassung an die Welt, um eine profillose Selbstsäkularisierung des Glaubens, wie sie heute manchmal befürchtet wird. In „Unsere Hoffnung“ heißt es an einer Stelle genau umgekehrt:

„Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes‘. Haben wir in unserer Praxis ihn nicht allzu sehr uns angepaßt, seinen Geist wie abgedecktes Feuer gehütet, daß er nicht zu sehr überspringe?“¹⁶

Für heute heißt das: Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Flüchtlingscamps auf Lampedusa und auch nicht indifferent gegenüber deutschen Militäreinsätzen.

2.2.3 Christliche Existenz als Nachfolge Jesu

„Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie; [...] Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien. Nachfolge genügt.“¹⁷

¹⁴ Bucher, Priester (s. Anm. 13) 137.

¹⁵ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 97.

¹⁶ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 101.

¹⁷ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 103.

„Nachfolge genügt“ – dieses Programm war und ist zusammen mit den befreiungstheologischen Aufbrüchen in Lateinamerika eine entscheidende Inspirationsquelle für viele gerechtigkeitsorientierte Kirchenbildungsprozesse, von den Eine-Welt-Initiativen über sozialpastorale Gemeindeprojekte bis zur theologischen Fundierung der großen Caritas-Organisationen. Was Metz als Preis der Orthodoxie anspricht, nämlich eine solidarische Nachfolge-Praxis Jesu, entwickelte umgekehrt selbst religionsproduktive Tendenzen. Die Qualität von Kirche und Theologie bemisst sich demnach daran, inwieweit sie, dem Beispiel Jesu folgend, auf der Seite der Armen und Ausgegrenzten stehen und sich in die Existenzkämpfe der Menschen einmischen. Damit rücken elementare soziale Fragen wie Arbeitslosigkeit, Migration, Armut im Wohlstand etc. ins Zentrum sowohl kirchlichen Handelns als auch theologischer Reflexion.

Der Primat dieser Nachfolgepraktiken für die Identität des Christentums scheint aber eine bis heute umstrittene Grundlage Praktischer Theologie zu sein: Genügt wirklich Nachfolge etwa als Solidaritätspraxis oder muss Nachfolge auch jederzeit für Andere als solche erkennbar sein, nach dem Motto: Nur wo Jesus draufsteht, kann auch Nachfolge drin sein? Das Synodenzentrum jedenfalls scheint da eher umgekehrt zu denken: Wenn Jesus draufsteht, dann entsteht die Verpflichtung, in existenzbezogener Nachfolge davon entsprechend Zeugnis abzulegen.

2.2.4 Kirche als entgrenzte Hoffnungsgemeinschaft

„Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes, wohl ist dieses ‚in ihr im Mysterium schon gegenwärtig‘ (LG 3). Sie ist deshalb nicht eine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband. Sie gründet im Werk und auf der Stiftung Jesu; sein heiliger Geist ist der lebendige Grund ihrer Einheit. [...] Deshalb ist die Hoffnungsgemeinschaft unserer Kirche kein Verein [...]“¹⁸

Die Diagnose von der Reduktion des Glaubens auf Vereinsniveau verweist heute auf eine ganz bestimmte Form des Christentums, die Hans-Joachim Sander Religionsgemeinschaft nennt.

„Das ist der Weg der Macht, wie ihn alle Religionen in der einen oder anderen Form verfolgen und wie er ihren Weltanschauungen eigen ist. Sie betrachten Menschen als Mitglieder, welche die Ziele verfolgen sollen, die von der religionsgemeinschaftlichen Seite her vorgegeben werden.“¹⁹

Doch diese weit verbreitete Selbstdefinition von Kirche wird vom Evangelium durchkreuzt. Der religionsgemeinschaftliche Verein fußt nämlich in seiner

¹⁸ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 99.

¹⁹ Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 24.

„Satzung“ auf einer Botschaft, die den Vereinscharakter selbst radikal in Frage stellt: Alttestamentlich: „Barmherzigkeit will ich, keine Opfer“ (Hos 6,6; Amos 5,21ff.); neutestamentlich: „Was sagt ihr zu mir: Herr! Herr!, und tut nicht, was ich sage?“ (Lk 6,46). Der christliche Gott taugt zu keiner machtpolitischen Agitation, denn ihr Retter übernimmt keine realpolitische Macht, sondern stirbt am Kreuz.²⁰ Dieser Gott wird von einer anderen Form der Kirche repräsentiert, die Sander etwas unglücklich Pastoralgemeinschaft nennt.²¹ Deren Macht setzt nicht auf die religiöse Herrschaft über Menschen, sondern speist sich aus der Solidarität mit deren Ohnmacht. Beide Formen sind für Kirche bedeutsam, aber nicht von gleicher Bedeutung.

„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.“²²

Der im Synodentext angesprochene Kontrast von Kirche als vereinsartiger Gesinnungsgemeinschaft und von Kirche als entgrenzter Hoffnungsgemeinschaft entzündet sich heute etwa an der Frage nach der Zulassung zu den Sakramenten. Taufe, Eheschließung oder Begräbnis scheinen bis heute grundsätzlich an eine dauerhafte Kirchen- und Gemeindebindung gekoppelt. Das führte dazu, dass man erst eine aktive Gemeindebindung dokumentieren sollte, um die sakramentale Kraft kirchlicher Rituale beanspruchen zu können.²³ Am Beispiel der Ehepastoral fordert Ottmar Fuchs aus theologischen Gründen die Öffnung dieser kirchlichen Kontinuitäts- und Vergemeinschaftungsperspektive zugunsten einer Orientierung, welche mit Gott als Ereignis der Gnade rechnet:

²⁰ Bei Bonhoeffer heißt es: „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. [...] Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben“, Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1994, 192f.

²¹ Unglücklich deshalb, weil der Pastoralbegriff vom II. Vatikanum her eigentlich das gesamte Kirche-Welt-Verhältnis meint und damit auch den religionsgemeinschaftlichen Pol umfasst. Diese Einsicht ist im Gespräch mit Christian Bauer gereift.

²² Sander, *Nicht ausweichen* (s. Anm. 19) 14.

²³ „Die Abbrüche dieses Gefüges sind hinlänglich bekannt [...]: das Ende einer milieukirchlichen Konstellation führt zu einer Pastoral, die Liebe und Fantasie fast im Übermaß investiert, aber ihre ursprünglichen Ziele nicht erreichen kann: sakramentale Initiation führt nicht in ein kirchliches Lebens- und Existenzgefüge, die gewohnte Gemeinde kann die Vielfalt des Lebens und die inzwischen selbst erwachten mündigen Christen nicht mehr einhegen.“ Christian Hennecke, „Wir haben hier keine bleibende Stadt – wir suchen die zukünftige“. *Church in the City*, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010) H. 4, 249–254, hier 250.

„[D]ie kirchlichen Rituale, auch das Ritual der Trauung, dürfen genausowenig verweigert werden, wie sich Gottes Gnade verweigert, und sie dürfen schon gar nicht zum Anlaß von Aussperrungen instrumentalisiert werden.“²⁴

Der gnadentheologische Kirchenbegriff sprengt immer wieder die amtskirchlichen Bemühungen, Kirche als Organisation mit überschaubaren und kontrollierbaren Grenzen festzuzurren.

2.2.5 Sündige Kirche

„Diese Gewißheit macht uns aber auch dazu frei, daß wir uns – mit den Aussagen des jüngsten Konzils – als eine Kirche der Sünder verstehen, ja, daß wir uns als sündige Kirche bekennen. Sie befreit uns dazu, daß wir angesichts der Krise unseres kirchlichen Lebens weder in einen folgenlosen Kult der Selbstbeichtigung verfallen, noch daß wir die Schuld für Indifferenz und Abfall kleingläubig und selbstgerecht nur bei ‚den andern‘, bei der ‚bösen Welt‘ suchen und gerade so den Ruf nach Umkehr und schmerzlicher Wandlung unterdrücken oder mit bloßen Durchhalteappellen über-tönen.“²⁵

Diese Passage liest sich wie eine prophetische Stellungnahme zu den Fällen von sexueller und körperlicher Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen durch Priester, Ordensleute und andere kirchliche Mitarbeiter. Alle drei angesprochenen Reaktionsstrategien konnte man in der Kirche besichtigen, seit Klaus Mertes die Missbrauchsfälle am Berliner Canisius-Kolleg durch einen Brief an die Opfer öffentlich machte und damit das jahrzehntelange Schweigen durchbrach. Doch nicht nur in der Analyse scheint der Synodentext prophetisch, sondern auch, was den Handlungsbedarf angeht. Der Ruf nach Umkehr und schmerzlicher Wandlung, wie es dort heißt, ist im konkreten Fall eben leicht zu überhören, offensichtlich aber schwer in organisatorische Veränderungen umzusetzen.

²⁴ Ottmar Fuchs, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: *Theologische Quartalschrift* 189 (2009) H. 2, 106–129, hier 122. Im Gegensatz zu dieser religionsgemeinschaftlichen Sicht auf die Sakramentenpastoral haben neuere Studien belegt, dass sich in einer sakramentalen Feier auch bei Menschen, die den institutionellen Sozialformen von Kirche sonst eher fernstehen, wirklich etwas Existenzzielles ereignet. Man sucht dann vielleicht keine dauerhafte Kirchenbindung, aber doch einen glaubhaften Bezug zu Gott im Ereignis von Fest und Ritus. Vgl. Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit*. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2010.

²⁵ Beschluß: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 102.

3. „Unsere Hoffnung“ als Metz-Text:

Ein Rettungsversuch des Glaubens im Horizont negativer Dialektik

Eine etwas andere Perspektive ergibt sich, wenn man das Dokument tatsächlich als einen Text des Autors betrachtet, als einen Metz-Text. Dann wird deutlich, welche theologischen Diskurskonstellationen eine Rolle spielen und wie sie sich verschoben haben.

Im Denkweg von Metz nimmt „Unsere Hoffnung“ jedenfalls eine ganz besondere Position ein, die aber erst richtig ans Licht kommt, wenn man mit einer praktischen, temporal-theologischen Perspektive beobachtet. Das liegt eigentlich auf der Hand, denn die Theologie von Metz kreist um zwei Konstitutionsprobleme: das praktische Verhältnis von Kirche und Welt sowie das temporale Verhältnis von Gott und Zeit.

3.1 „Unsere Hoffnung“ zwischen inkarnatorischer Aufklärungshoffnung ...

Die Ausgangskonstellationen des Metzschen Denkens zu Beginn der 1960er Jahre markieren eine Hochform des modernen Geschichts-Dispositivs²⁶ in der Theologie: „Gott [...] ist ein Gott der Geschichte.“²⁷ Noch ganz in der Spur seines Lehrers Karl Rahner versucht Metz in diesen frühen Jahren, die temporale Kränkung durch die säkulare Verzeitlichung der Moderne produktiv zu verarbeiten. Das gelingt ihm durch eine Art „inkarnationstheologische Legitimierung der Neuzeit.“²⁸ Ab Mitte der 1960er Jahre behandelt Metz das Kir-

²⁶ Das kirchlich-theologische Zeit-Dispositiv der Moderne funktionierte über eine verzeitlichende Umstellung ihrer Grundprinzipien: von dem vertikalen Oben-Unten des theologischen Stockwerkdenkens auf ein horizontal-gekipptes Anfang-Ende geschichtlicher Theologie sowie von der vormodernen statischen Einheit des Ganzen auf die moderne, plurale Einheit der Differenzen. Das Ewigkeits-Dispositiv der Dauer wurde geschichtstheologisch gewendet. Theologisch gibt es dann viele menschliche Geschichten mit Gott, diese aber nur innerhalb der einen Geschichte der Menschheit, die zugleich als die Heilsgeschichte mit Gott zu entdecken ist. Die Zeit erhält als Geschichte einen qualitativen theologischen Sinn, indem Gott als ihr Herr und Vollender interpretiert wird. In diesem Sinn ist dann Gott auch in der Dynamik des geschichtlichen Wandels letztlich, nämlich eschatologisch, der unwandelbare Sinngabe. Transzendent zum Auf und Ab der Geschichte verbürgt der ewige Gott geschichtstheologisch den Sinn und die temporale Einheit des Kosmos mit Anfang und Ende. Vgl. dazu auch meine in Graz eingereichte Habilitationsschrift: Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft* (unveröff. Manuskript).

²⁷ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 18.

²⁸ Vgl. dazu Jan-Heiner Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn – München 2001, 49ff. Für den jungen Metz steht fest, dass der neuzeitliche Prozess der Moderne „in seinem Grunde

che-Welt-Verhältnis dann zunehmend unter den Vorzeichen einer eschatologisch-politischen Theologie, also dem Verhältnis von weltzugewandtem Gottesglauben und in die Zukunft gerichteten Zeitindex.²⁹

„In ihr wird Welt primär als gesellschaftliche Mitwelt und Geschichtswelt, Geschichte primär als Endgeschichte, Glaube primär als Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar.“³⁰

Er erkennt sehr genau, dass die radikale Zukunftsorientierung der Moderne mit ihrem Vorzug für alles Neue und noch nie da Gewesene einer der entscheidenden Gründe für die Krise von Religion und Kirche in der Moderne gewesen ist. „Das ‚Jenseits‘ und der Himmel ‚über uns‘ scheinen nicht nur verborgen – Verborgenes kann mächtig sein und nahe! –, sondern entschwunden zu sein.“³¹ Seine trockene Analyse lautet deshalb: „Das Christentum wie Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewusstsein.“³²

Diese temporale Kränkung veränderte die Bedingungen des christlichen Glaubens bis hinein in das Gottesverständnis. Im Gegensatz zu seinen späteren Arbeiten interpretiert Metz dies zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht abwehrend als „Gotteskrise“, sondern innovativ als Anlass für die kreative Veränderung des eigenen theologischen Zeitbezugs.³³ Angeregt durch die Hoffnungs-Philosophie Ernst Blochs reagierte Metz mit einer Wende vom statischen Oben-Unten des vormodernen Dispositivs der Dauer³⁴ zum Geschichts-Dispositiv der dynamischen Moderne. Metz wendet sich gegen deren theologische Diffamierung und versucht stattdessen umgekehrt den neuen, zukunftsorientierten Zeithorizont in der eigenen Tradition zu entdecken. Aus

aus der geschichtlichen Macht des Christusereignisses selbst hervorgetrieben und erzwungen wurde und daß wir ihn als solchen erst noch auf weite Strecken in unserem gläubigen Selbstverständnis einzuholen haben“, Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 36, ebenso seine kursiv gedruckte These 16f.

²⁹ Der „politische“ Weltbezug zeigt sich übrigens nicht zuletzt in der Art seiner Texte, die immer auch markante und damit „praktische“ Intervention in zeitgenössische Diskurse sind.

³⁰ Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 76.

³¹ Johann Baptist Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, in: Siegfried Unseld (Hg.), *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt/M. 1965, 227–241, hier 227.

³² Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 79.

³³ „Hier rettet auf Dauer kein Mentalitätsghetto, keine gewaltsame Montage bedrohter Vorstellungen. Hier darf nicht einfach hinter verschlossenen Türen – wie vorpflingstlich – ‚weitergeglaubt‘ werden, mühsam abgeschirmt gegen die im allgemeinen Bewusstsein heraufgezogene Wende“, Metz, *Gott vor uns* (s. Anm. 31) 229.

³⁴ Vgl. dazu Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 1998, 39–78.

dem metaphysischen „Gott über uns“ wird ein geschichtstheologischer „Gott vor uns“.³⁵

Doch in den Jahren nach 1968 ist auch dieses moderne „Update“ nicht mehr zu halten. Und zwar weniger aus kirchenpolitischen, sondern aus alltagskulturellen Gründen. Die zeitliche Welterfahrung verlor nämlich merklich ihren modernen, geschichtstheologischen Sinn. Die utopisch-optimistische Zukunftshoffnung wird abgelöst vom Lebensgefühl des „no future“. Die Moderne entdeckt ihre Identität als pluralisierte und beschleunigte Dauerkrise. Es war aber auch zum Verrücktwerden: Gerade hatte die katholische Theologie hierzulande ihre verspätete Modernisierung begonnen, da änderte die Gesellschaft schon wieder ihre Spielregeln.

Mit Beginn der 1970er Jahre kommt es deshalb bei Metz zu einer erneuten Verschiebung des temporalen Horizonts.³⁶ Nachdem sich die Theologie auf die verzeitlichte Welt hin geöffnet hatte, findet sie dort nun nicht nur die Inkarnation in Jesus Christus und die Verheißungen der Moderne, sondern plötzlich auch „Auschwitz“. Spätestens mit der Shoa ist der heilsgeschichtliche Vergangenheitsbezug unheilbar kontaminiert und für aufmerksame Theologen wie Metz nur noch negativ dialektisch als christliche Leidenserinnerung an das Kreuz Jesu zu haben. Was meist als Weiterentwicklung und inhaltliche Schärfung der Metzschen Theologie interpretiert wird,³⁷ erscheint in zeitanalytischer Perspektive als eine erneute Wende seiner temporalen Perspektive vom Primat der futurischen Hoffnung (Bloch) zum Primat der gefährlich erinnerten Vergangenheit (Benjamin/Adorno). Aus dem geschichtstheologischen „Gott vor uns“ wird die negativ-unterbrechende „memoria passionis“.

Nun ist das Tableau bereitet. Denn genau in dieser Phase, im Sommer/Herbst 1973, schreibt Metz den Grundtext von „Unsere Hoffnung“. Darin überschneiden sich quasi die letzten Ausläufer seiner modernen, optimistischen Hoffnungstheologie und die ersten Vorläufer seiner später apokalyptisch verschärften Theologie anamnetischer Vernunft.³⁸ Welt und Mensch sind für Metz jetzt nicht mehr in der Gegenwart hoffnungsvoll auf Zukunft hin

³⁵ Vgl. Metz, *Gott vor uns* (s. Anm. 31) 232.

³⁶ Er reagierte damit wohl zugleich auch auf die (fortschritts-)kritischen Anfragen aus dem Diskurs, „ob die einseitige Fixierung auf das Zukunftsproblem nicht die Bedeutung des Vergangenen unterschätze und letztlich zu einer ziemlich unbestimmten, erinnerungs- und geschichtslosen Betrachtung der Gegenwart führe“, Tück, *Christologie und Theodizee* (s. Anm. 28) 107.

³⁷ Vgl. Tück, *Christologie und Theodizee* (s. Anm. 28) 106ff.

³⁸ Vgl. dazu zusammenfassend, aber auch kritisch fortschreibend Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer), Freiburg/Br. 2006.

ausgerichtet. Stattdessen bedroht umgekehrt eine radikalisierte Moderne die Subjekthaftigkeit des Menschen und den (Gesamt-)Sinn der Geschichte.

3.2 ... und einer Theologie negativer Dialektik

Tatsächlich zeigt sich genau dieses Bild in „Unsere Hoffnung“. Während auf der einen Seite der christliche Glaube als sinnvoll-alternative Kontrasterfahrung für den modernen Menschen werbend dargelegt wird, kommen die gesellschaftlichen Lebensumstände der damaligen Zeit fast nur als negative Bedrohung in den Blick.

Durch viele dramatisierende rhetorische Fragen erscheint die damalige Gegenwart weniger als schöpferischer Bedingungsgrund des Glaubens, sondern als dessen manchmal auch recht plakative Negativ-Folie.³⁹ In der Gesellschaft scheinete vieles grundsätzlich falsch zu laufen:

„Schafft sie wirklich einen ‚neuen Menschen‘? [...] Den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine überraschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt – zurückgezüchtet schließlich auf ein anpassungsschlaues Tier? Und zeigt sich nicht auch immer deutlicher im Schicksal der einzelnen, daß diese ‚neue Welt‘ innere Leere, Angst und Flucht erzeugt? Müssen nicht Sexualisierung, Alkoholismus, Drogenkonsum als Signale verstanden werden? Deuten sie nicht eine Sehnsucht nach Zuwendung, ja einen Hunger nach Liebe an, die eben nicht durch Verheißungen der Technik und der Ökonomie gestillt werden können?“⁴⁰

Der analytische Boden, auf dem der Glaube in „Unsere Hoffnung“ dargelegt wird, gipfelt in der kirchlich bis heute weit verbreiteten Diagnose vom Sinnverlust.

„Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.“⁴¹

³⁹ „Er, der politische Theologe, der die Kirche und Theologie zur Zeitempfindlichkeit aufruft, distanziert sich mit ihr geradezu von der Realität dieser Zeit [...]“, Hans-Joachim Sander, *Symptom ‚Gotteskrise‘. Die Zeitsignatur der Theologie*, in: *ZKTh* 121 (1999) 45–61, hier 53.

⁴⁰ Beschluß: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 96.

⁴¹ Beschluß: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 91. Ganz Ähnliches findet sich auch in Abschnitt Nr. I.7 *Schöpfung*, vgl. ebd. 97f., hier 98.

Das Problem an diesen Passagen ist nun keineswegs, dass sie zeitbezogen und heute zum Teil überholt erscheinen. Das Problem ist der grundlegend negativ-pessimistische Duktus in der Wahrnehmung des Lebens, das gemäß Adorno vor allem ‚beschädigtes Leben‘⁴² sei. Ein präziserer Titel des Dokuments müsste daher lauten: „Unsere Hoffnung in einer hoffnungslosen Welt“. Was Armin Nassehi im Blick auf die moderne Zeitphilosophie formuliert hat, charakterisiert auch treffend die Theologie von Metz:

„Diese zumeist mit kulturkritischer Attitüde vorgetragene Idee könnte man als *semantische Nachwehen* ihres Gegenteils bezeichnen, nämlich der Modernitätseuphorie der aufklärerischen und revolutionären Epoche. [...] War dort die Zeit der Motor und utopische Sinnspender der Moderne als Prozeß, als Modernisierung, als Weg in einen perfekteren Zustand der Welt, ist sie nun als entzauberte Welt-Uhrenzeit ein Symbol für den Verlust von Sinn und die technische Rationalität.“⁴³

Genau dieser Umschwung lässt sich beim frühen Metz erkennen.⁴⁴ Im Fahrwasser negativer Dialektik erscheint die Welt und die Zeit der Gegenwart so unmenschlich und sinnentleert, dass nur noch ein Gott der unterbrechenden Erinnerung uns mit wahrhaft menschlicher Geste retten kann – der Metzsche Gott der memoria passionis.

4. „Unsere Hoffnung“ als Sprungbrett in die Gegenwart:

Den Glauben bezeugen in den Paradoxien der Gegenwart

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Spuren einer kritischen Weiterschreibung von „Unsere Hoffnung“. Sie versuchen den Anliegen des Beschlusses insofern treu zu bleiben, als ebenfalls nur einige Themen-Begriffe ausgewählt werden können, diese aber im Versuch einer zugespitzten, auf dem Problemniveau der Gegenwart angesiedelten Weise behandelt werden sollen. Es geht um den Versuch, den heutigen Zeithorizont in der eigenen

⁴² So der Untertitel von Adornos „Minima moralia“: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 2003.

⁴³ Armin Nassehi, *Keine Zeit für Utopien*. Über das Verschwinden utopischer Gehalte aus modernen Zeitsemantiken, in: Rolf Eickelpasch – ders. (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt/M. 1996, 242–286, hier 261.

⁴⁴ Vgl. Benjamin Taubold, *Antiwissen und Antigeschichte*. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie, in: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität*. Johann Baptist Metz zu Ehren, Münster 1998, 116–138, hier 133. Benjamin Taubold begreift diese Wende im Denken von Metz, gut frankfurterisch, als Verschiebung in seinem Verhältnis zur Aufklärung. Gestartet war Metz mit einem Aufklärungsoptimismus unter Bezug auf Bloch und Marcuse. Gelandet ist er bei einer ausgesprochenen Aufklärungsskepsis, der Negativen Dialektik Adornos sowie der Vernunft- und Kulturkritik Benjamins.

Tradition zu entdecken, so wie es Metz in den 1960er Jahren vorgemacht hatte. Die Theologie von „Unsere Hoffnung“ kann deshalb als eine Art ‚Sprungbrett in die Gegenwart‘ dienen.⁴⁵ Denn Metz ging es auch später immer um eine „Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz [...] selbst Rechnung getragen werde“⁴⁶.

4.1 Das Ereignis-Dispositiv als neuer Entdeckungshorizont des Evangeliums

Was hat sich heute im Gegensatz zu den 1970er Jahren verändert? Sofort kommen einem die offensichtlichen Fakten in den Sinn. Die in der Rückschau beängstigende, aber stabile Nachkriegsordnung samt Kaltem Krieg und Ost-West-Gegensatz ist zusammengebrochen. Das geteilte Deutschland ist wiedervereint und in eine Europäische Union eingebunden, in der es keine Grenzkontrollen, aber (noch?) eine gemeinsame Währung gibt. Durch beschleunigte Transport- und Kommunikationstechnik ist die Welt global zusammengerückt. Und spätestens mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wurde klar, dass religiöse Gefühle und Traditionen keineswegs so ins Unsichtbare säkularisiert sind, wie man lange dachte. Man kann heute die Welt religiös beobachten, muss es aber nicht. Im Vergleich zu den 1970er Jahren hat die Kirche deshalb an lebensprägender Orientierungskraft eingebüßt. Als Organisation kann sie die Vielfalt innerhalb des Religionssystems nicht mehr wirklich in den Griff bekommen.

Die Welt ist wohl insgesamt besser und schlechter zugleich geworden, in jedem Fall aber komplexer und weniger leicht zu durchschauen. Von hier aus betrachtet, erscheint „Unsere Hoffnung“ zunächst als ein sehr selbstgewisses, also modernes Dokument. Modern war mit Zygmunt Bauman vor allem

„der Wunsch, neue Stabilitäten zu entdecken [...], Stabilitäten, die sich zur Abwechslung einmal wirklich als stabil erweisen sollten, auf die man sich verlassen konnte und dank derer die Welt vorhersehbar [...] werden sollte“⁴⁷.

Das Synodendokument verteidigt den christlichen Glauben als eine letztlich stabile, weil geschichtstheologisch von Gott garantierte Möglichkeit, die humanen Verheißungen der Moderne im Moment ihres Verblässens doch noch zu retten. Es geht Metz zwar sachlich um die vergessene und verdrängte Opfer-

⁴⁵ Die nun folgenden Erkundungen verstehen sich ausdrücklich nicht in diametralem Gegensatz zu den Grundanliegen von Metz, sondern eher als eine Art pastoraltheologisch-„dissidentenhafte“ Fortschreibung.

⁴⁶ Johann Baptist Metz, *Gott und Zeit*. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: *StZ* 218 (2000) H. 3, 147–159, hier 149.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 10.

seite von Geschichte und Erinnerung, aber temporal eben zugleich um die Rettung einer sinnhaften Einheit der Heilsgeschichte als Leidensgeschichte, um die Rettung eines „christlichen Kontinuums“⁴⁸. Metz stellt einen letzten Gesamtsinn der Geschichte nie in Frage, nur dass er anfangs im Fortschrittsprozess einer menschlicher werdenden Welt und später in der Unterbrechung moderner Pathologien durch das Leidensgedächtnis vermutet wird. In „Unsere Hoffnung“ schreibt er „aus dem Bewußtsein heraus, ein gemeinsames Volk Gottes zu sein, das zum Subjekt einer neuen verheißungsvollen Geschichte berufen wurde“⁴⁹. Die anamnetische Vernunft der „memoria passionis“ ist eine weitere, nur dialektisch gewendete Version der großen Meta-Erzählung Christentum.

Doch das alles ist heute immer weniger plausibel. Man braucht dazu nicht einmal die gut abgehangenen Vokabeln von der Post- oder Spätmoderne zu bemühen, auch wenn das sicher nicht falsch wäre. Diesseits aller Epochenbegriffe lässt sich jedenfalls zeigen, dass wir heute die Welt, die Zeit, aber auch Gott viel weniger im Griff haben, als wir glauben. Die beiden Hauptkategorien unserer jüngsten Vergangenheit, ein sinnvoller Geschichtszusammenhang und das erkennende Subjekt, sind zeitstrukturell im wahrsten Sinne des Wortes *überholt* worden.

Die Gegenwart bedeutet für Kirche und Theologie damit eine Art zweite temporale Kränkung.⁵⁰ Aleida Assmann stellt fest:

„Die Postmoderne ist die Epoche, für die die Zukunft nicht mehr eine Dimension des Wünschens, Hoffens und Versprechens, sondern vornehmlich eine Dimension der Risikoberechnung und Kostenkalkulation geworden ist. Am Niedergang der Bloch-Faszination seit zwei Jahrzehnten konnte man binnen einer Generation erleben, was es bedeutete, allmählich aus einer kulturellen Zeitkonstruktion in eine andere überzuwechseln.“⁵¹

Der Zeitsoziologe Hartmut Rosa diagnostiziert tatsächlich einen erneuten Umbruch in den Temporalstrukturen. Gegenwärtig vollziehe sich

„das Ende der verzeitlichten Geschichte der Moderne, d. h. das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfal-

⁴⁸ Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, 166 (These VII).

⁴⁹ Beschluß: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 109f.

⁵⁰ Vgl. dazu Michael Schüßler, Die unerträgliche Flüchtigkeit der Zeit. Über temporale Kränkungen von Theologie und Kirche. In: Carl F. Geyer – Detlef Schneider-Stengel (Hg.), Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, Darmstadt 2008, 196–217.

⁵¹ Aleida Assmann, Abendländische Zeit-Konstruktionen. Versuch einer Übersicht, in: Ars Semeiotica 20 (1997) Nr. 1–2, 5–23, hier 6. Ungebrochen scheint dagegen die Benjamin-Faszination, also Zukunft aus Vergangenheit.

tung als *gerichtet* und *kontrollierbar* [...] erscheinen, in der Veränderungen also [...] einen Bewegungskoeffizienten tragen“⁵².

Mit jedem Ereignis kann sich biographisch und gesellschaftlich die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin. Man muss zwar immer mehr Dinge selbst entscheiden, kann die Auswirkungen aber immer weniger kontrollieren.⁵³ Die Zukunft ist weiterhin die Folge unserer Projekte, aber diese Folgen werden ganz anders aussehen, als man es erwartet hatte.⁵⁴ Luhmann bringt das in den Merksatz: „Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit.“⁵⁵ Das Unerwartete wird zum einzigen halbwegs Erwartbaren: Der Biosprit schadet womöglich der Umwelt und die Auslandseinsätze der Bundeswehr retten womöglich viele Menschen vor Folter und Tod.

Dirk Baecker geht deshalb davon aus, dass wir längst in der nächsten Gesellschaft leben, es aber noch gar nicht wirklich realisiert haben. Die Leitmedien der Gegenwart sind nicht mehr Schrift und Buchdruck, sondern Computer und Netzwerk. Und unser Alltag funktioniert ja tatsächlich nicht mehr wie das Lesen eines Buches, also im linearen, überschaubaren Nacheinander, sondern eher wie die Benutzeroberfläche eines PCs. Nebeneinander und übereinander haben wir gleichzeitig mehrere „Fenster“ offen, mit unterschiedlichen Inhalten, aus verschiedenen Kulturen und unterschiedlichen Zeitabschnitten. Die globale Netzwerkgesellschaft, so folgert Baecker,

„wird sich nicht mehr auf die soziale Ordnung von Status und Hierarchie [...] verlassen, sondern sie wird eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert“⁵⁶.

Die Gegenwart formiert sich im Ereignis-Dispositiv.

Damit jetzt keine Missverständnisse aufkommen: Mit Ereignis ist nicht einfach eine erlebnisintensivierende Eventkultur gemeint. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Erlebnisse, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität. Die Revolutionen in Nordafrika zeigen

⁵² Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt/M. 2005, 451.

⁵³ Die Reaktorkatastrophe in Fukushima und die Facebook-Revolutionen in Nordafrika sind nur die jüngsten Beispiele.

⁵⁴ Vgl. Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010, 228.

⁵⁵ So Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2, Frankfurt/M. 1998, 1144.

⁵⁶ Dirk Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt/M. 2007, 8f.

das gegenwärtig ganz unmittelbar.⁵⁷ Wir befinden uns zwar immer schon in einer vorstrukturierten Welt, aber kein Ereignis ist davon völlig festgelegt. Jacques Derrida nennt das Ereignis deshalb treffend eine unmögliche Möglichkeit.⁵⁸ In jedem Augenblick gibt es den Spielraum, dass etwas scheinbar Unmögliches tatsächlich passiert.

Damit driftet die Inkulturation des Evangeliums hierzulande aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: Der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich seit der Synode erneut verflüssigt. Nicht die Dialektik von Kontinuität und Unterbrechung, sondern das Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort des Evangeliums.

4.2 Gott als Ereignis des Neubeginns bezeugen

4.2.1 Gott unserer Gegenwart

Metz hatte in „Unsere Hoffnung“ den Gottesbegriff gegen die Verzweckung und Zurichtung auf rein menschliche Maßstäbe profiliert. Doch was heißt das unter den veränderten Lebensbedingungen heute? Im besten Fall wird Gott auch da als Name verstanden für die letzte, transzendente Wirklichkeit unserer Existenz, der wir uns alle verdanken. Doch wie John Caputo in seiner Studie „The Weakness of God“⁵⁹ darlegt, beherbergt jedes Wort damit zugleich ein Ereignis, das jede sprachliche Bezeichnung sprengt. „An event is an interruption, an excess, an overflow, a gift beyond economy, which tears open the closed circles of economics.“⁶⁰ Die Wahrheit Gottes ist deshalb nicht zuerst eine Frage des objektiven Wissens, sondern die Wahrheit eines Ereignisses und seiner unvorhersehbaren praktischen Folgen.⁶¹

Mit der dekonstruktiv-theologischen Rede von Gott als Ereignis dringt das praktisch tagtäglich erfahrene „Risiko der Gegenwart“⁶² bis ins Zentrum theo-

⁵⁷ Niemand hatte die Jasmin-Revolution gegen Ben Ali vorhersehen können, und kein historisches Wissen und keine Macht der Gegenwart kann dieses Ereignis zu diesem Zeitpunkt kausal erklären oder in die Zukunft hinein steuern.

⁵⁸ Vgl. Jacques Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.

⁵⁹ Vgl. John D. Caputo, The Weakness of God. A theology of the Event, Bloomington 2006.

⁶⁰ Caputo, Weakness of God (s. Anm. 59) 4.

⁶¹ „On that accounting, the truth is something one needs to have the heart for, the courage to copy with or expose oneself to, as when we speak of a hard truth or a harsh one, or when we speak of honestly facing the truth. That is also why the truth for me is a matter of prayer, not of epistemology“, Caputo, Weakness of God (s. Anm. 59) 6.

⁶² Vgl. Bucher, Risiko der Gegenwart (s. Anm. 54).

logischer Konzepte. Bei Caputo läuft das weniger auf eine religiös-elitäre Ästhetik des Augenblicks hinaus, als auf eine pastorale Pragmatik der Unverfügbarkeit, die im Alltag erfahrbar ist. Er schreibt:

„In the biblical tradition, God is not the object of a speculative mysticism that sweeps us up into an eternal now where we are one with the One, but the one who comes knocking at our door dressed in rags in search of bread and a cup of cold water.“⁶³

Damit verflüssigt sich der geschichtstheologische Zusammenhang, an dem das Gotteskonzept der „Memoria passionis“ hängt. Denn dieser anamnetisch formatierte Glaube als Gerechtigkeit für die unschuldigen Opfer der Geschichte basiert auf der Erinnerung des Leidens durch die gläubigen Subjekte der Gegenwart und einem starken Gotteskonzept im Endgericht. Dieser universalgeschichtliche Zusammenhang ist heute auch theologisch nicht mehr ohne Weiteres aufrechtzuerhalten.⁶⁴

Denn in der ereignisbasierten Gegenwart entdeckt Caputo Gott nicht als den, der die Zeit begrenzt, sondern als den, der die Zeit gibt. Im Gegensatz zur alt-europäischen Tradition wird die Zeit im Reich Gottes nicht nur als Feind des Lebens und Glaubens betrachtet, sondern als eine Gabe Gottes: „In the Kingdom we trust what time gives because God gives time [...]“⁶⁵ Es ist die Gabe der Zeit gegen die ängstliche Sorge um das Morgen, denn „er weiß, was ihr braucht“ (Mt 6,8).⁶⁶ Die biblische Botschaft von einem gnädigen, verzeihenden Gott ist nicht auf eine apokalyptisch befristete Zeit festgelegt.⁶⁷ Sie öffnet vielmehr jede Gegenwart hin auf eine Zeit im Kommen, auf das Ereignis des Neubeginns.

⁶³ Caputo, Weakness of God (s. Anm. 59) 263.

⁶⁴ Sander geht davon aus, dass auch die theologische Sprache im Angesicht der Opfer vor dem Problem steht, sprachlos zu werden. „Gott steht dann nicht mehr zur Verfügung, um mit den unschuldigen Opfern der Geschichte fertig zu werden, und zwar weder im negativen Sinn, um die Vergangenheit abzuschließen, noch im positiven Sinn, um das Ende der Geschichte aufzuschließen“, Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2005, 134.

⁶⁵ Caputo, Weakness of God (s. Anm. 59) 156.

⁶⁶ Es ist die Gabe der Gastfreundschaft, weil in der Freundlichkeit gegenüber Fremden das Reich Gottes zum Ereignis wird. Es ist die Gabe des täglichen Brotes, dessen was uns im Alltag geschenkt ist. Es ist die Gabe der Vergebung in Situationen, in denen Menschen einander eigentlich nicht mehr vergeben können.

⁶⁷ Vgl. dazu von exegetischer Seite Hans Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (Biblich-theologische Studien 20), Neunkirchen-Vluyn 1993 und im Bereich der Systematik Johanna Rahner, Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg/Br. 2010, 46–57.

Pastoraltheologisch kann man deshalb heute davon ausgehen, „dass es keinen Rückschritt darstellt, sich anstatt auf die große Utopie auf den nächsten experimentellen Schritt zu konzentrieren“⁶⁸. Christliche Praxis erhält ihre Identität nicht mehr so sehr aus dem großen christlichen Geschichtszusammenhang, sondern aus dem Vorbild Jesu, nämlich einfach das zu tun, was in einer konkreten Situation vom Anderen her als notwendig erscheint. Hoffnung wäre dann weniger eine Kategorie zukünftiger Rettung, sondern ein Moment der Öffnung im Ereignis, eine Kategorie der Gegenwart. Der kanadische Philosoph Brian Massumi schreibt treffend:

„Hoffnung muss sich von Optimismus unterscheiden, denn wenn man vom heutigen Standpunkt aus in die Zukunft schaut, dann gibt es, rational gesehen, wirklich keinen Platz für Hoffnung. [...] Wenn Hoffnung als Gegenteil von Pessimismus verstanden wird, ergibt sich nur sehr wenig. Wenn Hoffnung jedoch von Konzepten wie Optimismus und Pessimismus, von sehnsüchtigen Erfolgswünschen beziehungsweise auch von rationalen Kalkulationen der zu erwartenden Folgen getrennt wird, dann wird es meiner Meinung nach interessant – da die Hoffnung dann der *Gegenwart* zugeordnet wird.“⁶⁹

4.2.2 Reich Gottes als Ereignis des Neubeginns

Wenn in „Unsere Hoffnung“ Gott der Grund christlicher Zukunftshoffnung ist, dann ist Jesu Botschaft vom Reich Gottes so etwas wie das inhaltliche Ziel. „Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes.“⁷⁰ Diese Spur lässt sich bis in die Gegenwart verlängern. Im Arbeitsheft zum Misereor Hungertuch 2011 heißt es an einer Stelle ganz im Sinne des Synodendokuments: „Wo Menschen sich für Jesu Botschaft der Solidarität einsetzen, bauen sie mit am Reich Gottes.“⁷¹ Eine ganze Generation kritischer Theologinnen und Theologen ist mit diesem Glaubenshorizont theologisch groß geworden, aber stimmt er in dieser Form heute noch? Welchen Status besitzt die Botschaft vom Reich Gottes für christliche Praxis? Kann man am Reich Gottes bauen wie an einer Art Gegen-Kathedrale?

Das Problem liegt wohl vor allem darin, dass mit der Aussage „am Reich Gottes bauen“ unterstellt wird, dass wir geschichtsmächtige Subjekte wären, die quasi in Gottes Auftrag aktiv und geplant an einer besseren Welt arbeiten

⁶⁸ Massumi, Brian, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis*, Berlin 2010, 27.

⁶⁹ Massumi, *Ontomacht* (s. Anm. 68) 25.

⁷⁰ Beschluß: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 95.

⁷¹ Claudia Kolletzki, *Mitbauen am Reich Gottes*, in: *Bischöfliches Missionswerk Misereor* (Hg.), Arbeitsheft zum Misereor Hungertuch 2011, Aachen 2011, 40.

könnten. Doch erstens geht genau das immer weniger und zweitens scheinen auch die biblischen Texte in eine etwas andere Richtung zu gehen.

Die Bezeichnung Reich Gottes beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, aber auch nicht Zielpunkt einer Geschichte. Es meint keine Einfahrt in die Schnellstraße zu Gerechtigkeit und Glück. Vielmehr eröffnet sich von den Wortbildern und Gleichnissen Jesu her ein Horizont heilsamer Umkehrungen und des unverhofften Neubeginns. Reich Gottes wird zum Ereignis, wenn die Ausgeschlossenen im Zentrum stehen, wenn entgegen aller Erwartung nicht den Neunundneunzig nachgegangen wird, sondern dem Einen, wenn nicht nur die vielen Leben in der Heimat geschützt werden, sondern auch das nackte Leben von Menschen auf der Flucht vor Gewalt und Verfolgung.

In der biblischen Tradition ist es keine räumliche Kategorie, sondern eine Kategorie der Zeit, kein Ort, sondern ein Ereignis: wenn Gott regiert. Im Lukas-Evangelium heißt es: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es berechnen kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! Oder: dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ (Lk 17,20) Jesus verkündet den totalen Machtwechsel gerade nicht als universale Abrechnung mit der falschen Welt, sondern als singuläres, ohnmächtiges, aber nicht wirkungsloses Ereignis des Richtigen unter den Bedingungen des Falschen.⁷²

Das bedeutet aber: Wir können nicht am Reich Gottes bauen, wie man an einer Kathedrale bauen kann. Fühlte man sich in der politisch-engagierten, kirchlichen Szene nicht manchmal besser, solidarischer und dem Reich Gottes näher, als man es in der Praxis tatsächlich war – bzw. man in der Gegenwart überhaupt sein kann? Doch Reich Gottes ist nicht das utopische Ende einer Hoffnungs-Erzählung, das nur, weil nicht alle mitmachen, so unvollständig bleibt. Wer heute der festen Überzeugung ist, mit seinem Engagement an der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes zu bauen, überschätzt wohl pastoral seine Möglichkeiten und trivialisiert theologisch die Unverfügbarkeit Gottes. Reich Gottes ist das unerwartete Ereignis des Neubeginns ohne die Sicherheit eines romantischen Happy Ends. Man kann es nicht verwirklichen, man muss es sich ereignen lassen.

⁷² „Die Macht der Gottesherrschaft manifestiert sich im Fragment statt in der Totalen, und sie manifestiert sich als befreiende statt vernichtende Macht. [...] Die Zukunft der Gottesherrschaft wird konsequent als im Kommen gedacht, während ihre Gegenwart als ihr Aufblitzen im Jetzt verstanden wird. Damit wird auch die [...] an einer Zeitgeraden orientierte Vorstellung eines Abstandes der Gottesherrschaft vom Jetzt überwunden. Die ganz andere Zeit der Gottesherrschaft ereignet sich *in der jetzigen Zeit*“, Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft* (s. Anm. 67) 32f.

4.2.3 Die doppelte Verpflichtung christlicher Zeitgenossenschaft

Christliche Zeitgenossenschaft kann heute immer weniger heißen, einer in kritisch-katastrophalen Farben gezeichneten Gegenwart einen biblisch-theologischen „Standpunkt der Erlösung“⁷³ (Adorno) entgegenzustellen. Die Offenbarung bleibt auch nach christlicher Tradition im Wesentlichen offenbartes *Geheimnis* und taugt damit nicht zum religiös gesicherten Fixpunkt, von dem aus die Dinge wie von Außen beurteilt werden können. Den Gott Jesu gilt es nicht *gegenüber* der Gesellschaft zu bezeugen, sondern *mitten in ihr*. Denn die geschundene und die erlöste Welt, sie sind dieselbe.⁷⁴

In diesem Sinne hat Gott uns in der Offenbarung eine Perspektive eröffnet, wie wir *in* den Spannungen und Paradoxien der Existenz als Menschen leben können.⁷⁵ Nur im Risiko des Ereignisses kann man den Opfern der Verhältnisse jenen Raum geben, der aus ihrer Sprachlosigkeit ein Zeugnis macht. Kein erlösendes Endgericht und keine rettende Erinnerung scheint dafür an erster Stelle zu stehen.

„Sich dem Antlitz der Opfer auszusetzen, bedeutet zugleich in ausgesprochener Weise sprachlos mit der Voraussage eines kommenden Gerichtsabschlusses zu bleiben. Das, was dort sein wird, schließt die Geschichte nicht einfach ab, sondern präsentiert ihren gebrochenen Modus am Anders-Ort des Lebens, das von der Gewalt des Todes erlöst ist.“⁷⁶

Nicht die Erinnerung erlöst die Existenz des Menschen und auch nicht das Endgericht am Ende der Zeit, sondern Gott als das Ereignis einer Gerechtigkeit, die wir nur erahnen.

Wenn sich christliche Zeitgenossenschaft dennoch als besserwisserisch beurteilende Kulturkritik verschleiert, dann steckt darin immer noch eine ge-

⁷³ Adorno, *Minima moralia* (s. Anm. 42) 283.

⁷⁴ Für die messianische Existenz des Christen gilt nach Agamben: „Er weiß, dass in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist, dass er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muss und dass er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, dass der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verlässt, dass die Rettung [...] nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert“, Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 54.

⁷⁵ Die biblischen Texte beherbergen keine Aufforderung zur Flucht aus den Zeiten der Gegenwart und auch keine Anleitung zu deren endgültiger Optimierung. Der Bezug auf das Archiv christlichen Lebens ermöglicht allerdings eine Perspektive, die dazu auffordert, die auch temporalen Spannungen der Gegenwart bis zum Zerreißen auszuhalten und zu leben.

⁷⁶ Sander, *Gotteslehre* (s. Anm. 64) 135.

hörige Portion vormoderner, paternalistischer Überheblichkeit⁷⁷: Man glaubt letztlich als Theologie das Ganze vervollständigen und repräsentieren zu können.⁷⁸ Stattdessen fordert die Praxis Jesu tatsächlich wenig mehr als eine unbedingt solidarische Verausgabung in die gelebten Hoffnungen und existenziellen Abgründe der Gegenwart. In dieser Spur schreibt Giorgio Agamben:

„Der Gegenwart zeitgenössisch, ihr wahrhaft zugehörig ist derjenige, der weder vollkommen in ihr aufgeht noch sich ihren Erfordernissen anzupassen versucht. Insofern ist er unzeitgemäß; aber ebendiese Abweichung, dieser Anachronismus erlauben es ihm, seine Zeit wahrzunehmen und zu erfassen.“⁷⁹

Jenseits einer „kritisch“ getarnten Gegenwartsabwertung und einer banalisierenden Gegenwartsanpassung eröffnet sich das Feld christlicher Zeitgenossenschaft, die dann weder mit ihrer Tradition noch mit der Gegenwart identisch ist. Sie steht vielmehr vor der paradoxen Notwendigkeit, mit *beiden* zeitgenössisch zu sein.⁸⁰

4.2.4 Nachfolge als postheroisches Gotteszeugnis

In „Unsere Hoffnung“ hatte Metz gefragt: „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?“ Aufgabe der Christen sei es, „das Defizit an gelebter Hoffnung auszugleichen“. Metz geht es um eine Moralisierung der christlichen Alltagspraxis im Sinne der Nachfolge, um die Erzeugung von normierendem Handlungsdruck auf die Gegenwart. An anderer Stelle sagt Metz ganz offen: „Die Betonung des Erwartungscharakters christlicher Hoffnung will die Praxis der Christen, kurz gesagt: die Nachfolge, unter Zeitdruck setzen.“⁸¹ Diese Moralisierung hat zwar die besten Absichten (Freiheit, Solidarität mit dem leidenden Anderen), aber ihre Methode ist ebenso problematisch wie altbekannt. Es handelt sich um eine gut gemeinte Drohbotschaft. Gedroht wird bei Metz natürlich nicht mehr mit den drastischen Mitteln des Fegefeuers, sondern mit dem eher vagen Ende der Zeit, um Christinnen und Christen

⁷⁷ Diese Kritik von Konersmann an Adorno trifft wohl auch Metz, vgl. Ralf Konersmann, *Kulturkritik*, Frankfurt/M. 2008, 120–123.

⁷⁸ In diese Richtung deutet auch die Beschreibung von Theologie als letzter Universalwissenschaft, vgl. Johann Baptist Metz, *Die letzten Universalisten*, in: Carmen Krieg u. a. (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 25–29.

⁷⁹ Giorgio Agamben, *Nacktheiten*, Frankfurt/M. 2010, 22.

⁸⁰ Metz hatte in „Unsere Hoffnung“ vor allem die eine Seite stark gemacht, dass nämlich ein „zeitgenössisch mit Christus sein“ automatisch zur Zeitgenossenschaft mit der Gegenwart führe.

⁸¹ Metz, *Glaube in Geschichte* (s. Anm. 48) 165.

zur Solidarität mit den Leidenden zu motivieren. Kann eine heute zu verantwortende Formatierung christlicher Theologie derart aussehen?

Sogar ein ehemaliger Schüler von Metz ist da mittlerweile skeptisch. Timo Rainer Peters schreibt:

„Gelangt Metz [...] mit Hilfe der apokalyptischen Letzterwartung zu einer zwingenden Verpflichtung im Jetzt, einem konkreten Gebot oder auch nur zu einer theologischen Würdigung des ‚Vorletzten‘, das nach Bonhoeffer ‚um des Letzten willen gewahrt bleiben‘ muss? Was ist vor dem Ende?“⁸²

Peters gibt die Antwort, indem er Metz einfach beiseitelässt und sich Bonhoeffer widmet. Dieser „spricht nur selten über Erinnerung oder Hoffnung und kaum von Zeit, aber seine Rede von Gott erreicht das Jetzt, das jetzt Gebotene“⁸³.

Heute geht es also in einer Art postheroischen Herausforderung um die Frage, wie Christinnen und Christen im Risiko verflüssigter Zeiten vom Evangelium Zeugnis ablegen können. Martin Kirschner hat darauf hingewiesen, dass „die Bewahrung des Gotteszeugnisses selbst unverfügbares Ereignis ist, das nicht in der Möglichkeit der Zeugen liegt und das auch nicht einfach konstatiert werden kann“⁸⁴. Insofern hat Metz zwar recht damit, dass sich die kirchliche Praxis an ihrer Nachfolgequalität messen lassen muss. Allerdings kommt bei ihm der von Gott her undispensable Unverfügbarkeits- und Gnadenindex der Nachfolge zu kurz. In „Unsere Hoffnung“ schreibt Metz:

„Indem wir uns unter das ‚Gesetz Christi‘ (Gal 6,2) stellen und in seiner Nachfolge leben, werden wir auch mitten in unserer Lebenswelt zu Zeugen dieser verwandelnden Macht Gottes: als Friedensstifter und Barmherzige, [...] im unbesieghchen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit.“⁸⁵

Doch genau so wie das Reich Gottes nicht einfach verwirklicht werden kann, so kann sich heute eben auch niemand ganz sicher sein, in seinem Reden und Handeln wirklich in der Nachfolge Jesu zu stehen. Denn beim christlichen Zeugnis handelt es sich gerade nicht um die Verfügung über die Wahrheit einer religiösen Macht. „Das Zeugnis als ‚unmögliche Möglichkeit‘ muss getan werden – ohne die Gewissheit, es zu tun oder getan zu haben.“⁸⁶

⁸² Timo Rainer Peters, *Gott und das Ende der Zeit. Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik für die Theologie*, in: *Wort und Antwort* 43 (2002) 112–116, hier 114f.

⁸³ Peters, *Gott und das Ende der Zeit* (s. Anm. 82) 116.

⁸⁴ Martin Kirschner, *Inkarniertes Zeugnis. Thesen zur Wahrheit des Glaubens im Angesicht des Anderen*, in: Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, Ostfildern 2009, 145–174, hier 162.

⁸⁵ *Beschluß: Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 97.

⁸⁶ Kirschner, *Inkarniertes Zeugnis* (s. Anm. 84) 155. Weiter unten heißt es: „Gotteszeugnis ist zuerst als *genitivus subjektivus* zu verstehen: es ist Gott, der Zeugnis von sich ablegt

Gerade in Zeiten, in denen die Macht der Religion offenbar wieder so leicht im Sinne von Fremdbestimmung und Gewalt instrumentalisiert werden kann, erhält diese widerständig-paradoxe Struktur des Zeugnisses eine humanisierende Qualität. Ihre zentrale Handlungsaufforderung heißt Umkehr. Umkehr meint ein antwortendes Ereignis des Neubeginns, eine radikale Veränderung vom Anderen her. Dieses Ereignis bleibt Geschenk, unangekündigt und unverfügbar. Erst dann gilt nicht mehr das antike „Werde, der Du bist“, sondern das metanoetisch-bekehrnde „Werde, der Du nie zu sein gedacht hättest.“

4.2.5 Treue zum Christuseignis

Einer ereignisbasierten Theologie und Pastoral, wie sie hier angedeutet wird, lässt sich der Vorwurf machen, dass sie die geschichtstheologischen Sinnressourcen für moralisches Handeln und politisches Engagement zerstört und zugleich nichts Alternatives zu bieten habe. Geht es im Ereignisdenken, wie Habermas meint, um die „Entleerung des temporalisierten ‚Seins‘ von allem moralischen Gehalt“⁸⁷? Die Gefahr mag bestehen. Trotzdem halte ich es mit Richard Rorty für möglich,

„daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren kann, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen“⁸⁸.

Was Rorty hier atheistisch beschreibt, heißt theologisch, auch dann mit der Wirklichkeit des Gottes Jesu zu rechnen und sich in dessen Nachfolge zu begeben, wenn Gott wesentlich Geheimnis bleibt und mit ihm auch ein retendes Ende der Zeit.⁸⁹ In diesem Sinne scheint Habermas doch recht zu haben, wenn er das Ereignisdenken von Heidegger und Derrida mit dem Verdacht auseinanderdividiert, „dass sich die Geister an der unverbrüchlichen Treue zu einem spezifischen Gehalt des monotheistischen Erbes scheiden“⁹⁰. Im Gegensatz zu Heidegger hat Derrida diese Treue nämlich nie aufgegeben.

Von dieser Treue ist auch in den ersten Sätzen von „Unsere Hoffnung“ die Rede: „Eine Kirche, die sich erneuern will, muß wissen, wer sie ist und wohin sie zielt. Nichts fordert so viel Treue wie lebendiger Wandel.“⁹¹ Doch wie kann

durch den Zeugen. Hierin liegt die Ohnmacht und die Macht des Gotteszeugnisses, hierin seine Unverfügbarkeit“, ebd. 168.

⁸⁷ Habermas, *Wie die ethische Frage zu beantworten ist: Derrida und die Religion*, in: ders., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008, 40–62, hier 58.

⁸⁸ Vgl. dazu Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 306.

⁸⁹ Vgl. Habermas, *Derrida und die Religion* (s. Anm. 87) 42.

⁹⁰ Habermas, *Derrida und die Religion* (s. Anm. 87) 42.

⁹¹ *Beschluß: Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 85.

diese Treue heute aussehen? Entscheidendes dazu kann man von einem weitgehend unbekannt gebliebenen Theologen lernen, von dem dänischen Protestanten Knud Eilar Løgstrup (1905–1981). Løgstrup studierte zur gleichen Zeit wie Emmanuel Lévinas (1906–1995) in Straßburg und Freiburg und nimmt eine ganz ähnliche, am radikal Anderen orientierte Diskursposition ein – nur eben in christlicher Tradition.⁹² In seinem Hauptwerk „Die ethische Forderung“ von 1958 beschreibt er, wie die religiöse Verkündigung Jesu auf eine praktische Forderung hinausläuft:

„Das Christentum verleiht dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen. [...] Gottes Forderung in Jesu Verkündigung geht allein darauf aus, daß der einzelne in seinen Überlegungen nicht von seinem eigenen wohlverstandenen Interesse aus handeln soll, sondern das Wohl des anderen entscheidend sein läßt.“⁹³

Was aber das Wohl des Anderen in einer Situation jeweils ist und wie es befördert werden kann, das steht weder in der Bibel noch im Katechismus, sondern das liegt undispensabel in unserer Verantwortung vor Gott. Christliche Existenz besteht also nicht einfach im Befolgen naturrechtlicher oder biblischer Normen. Das Evangelium gibt keine ein für allemal verbindlichen Werte oder Sozialformen vor, sondern es macht uns auf eine radikal situative Forderung aufmerksam, die kein Mensch von uns verlangen kann, sondern nur Gott. Von Løgstrup her besteht pastorales Handeln genau darin, sich ohne geschichtstheologisches Geländer und ohne ontologischen Boden den radikalen Forderungen einer Situation auszusetzen, welche sich im Angesicht des Anderen stellt.

Das ist gerade nicht als moralischer Imperativ gemeint, sondern im besten Sinn des Wortes als eine Gabe, ein Geschenk:

„Gott fordert nichts anderes als das, was er selbst gibt. Das ist der Grund, warum in Jesu Verkündigung die Forderung keine Grenzen für sich selbst entwirft. Jedes Wort und jede Tat, die dem anderen zunutze ist, hat der einzelne geschenkt bekommen, weil ihm das Leben selbst mit seinen Möglichkeiten der Kommunikation in Wort und Tun geschenkt worden ist.“⁹⁴

⁹² Es geht hier natürlich nicht um eine christliche Abwertung der jüdischen Position von Lévinas, der die Theologie in den letzten Jahren so viel verdankt.

⁹³ Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 123.

⁹⁴ Løgstrup, *Die ethische Forderung* (s. Anm. 93) 120f. Damit lässt sich mit Løgstrup eine Einsicht für die pastorale Praxis deutlich machen, die Ottmar Fuchs von Lévinas her so formuliert: „Wenn in Predigten davon gesprochen wird, dass die Texte der Bibel doch eigentlich nicht so gemeint seien, dass die Bergpredigt und die Feindesliebe ja nur Zielvisionen seien, die man ohnehin nicht erreichen könne, dann schlägt uns Levinas [und Løgstrup; M. S.] in unserer eigenen Identität solche Entschärfungen aus der Hand“, Ottmar Fuchs, *Die Liturgie des Leibes. Praktische Theologie im Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, in: Freyer (Hg.), *Der Leib* (s. Anm. 84) 102–144, hier 128.

Die Motivation für eine solche Haltung entsteht hier weniger durch das drohende Gericht, als durch das Vertrauen in die Geschenktheit des eigenen und des fremden Lebens als Gabe Gottes. Anders als bei der apokalyptischen „Memoria passionis“ von Metz bewegt sich christliches Engagement damit eher in der Spur von Hannah Arendts schöpferischem Neubeginn und der verdankten Gebürtlichkeit allen Daseins⁹⁵.

Die Treue zum Gott Jesu ist deshalb auch nicht ein für alle Mal an ganz bestimmte Sozialformen gebunden, sie entsteht neu mit jedem Ereignis.

„Ist das Leben geschenkt, nicht ein für allemal, sondern in jedem einzigen Augenblick, so haben wir es erhalten, um uns ihm auszuliefern. [...] Das Leben muß dann in dem Sinne unabgeschlossen gelebt werden, daß wir es in unserem Verhältnis zum anderen Menschen niemals abschließen und fertigmachen können.“⁹⁶

Christen haben keine Betriebsanleitung für das Reich Gottes auf Erden. Wir sind nicht Teil einer heroischen christlichen Gegen-Geschichte zum ewigen Heil, sondern wir bleiben verstrickt, um nicht zu sagen vernetzt, in die Ambivalenz der Schöpfung. Genau hier liegt die Brisanz der Rede von den Zeichen der Zeit, wie sie vom Konzil entwickelt wurde.

„Die Seinsberechtigung der Kirche leitet sich nicht aus einem chronologischen Zusammenhang mit dem christologischen Urgeschehen her, sie besteht vielmehr in dem kaiologischen Zusammenhang vieler pneumatologischer Neuaufbrüche in und außerhalb der Kirche.“⁹⁷

Dass man deshalb mit der nostalgischen Verklärung vergangener Neuaufbrüche die gegenwärtigen eher verpasst, das bemerkt Jon Sobrino, wenn er fordert: „[E]s kann nicht darum gehen, zur Vergangenheit zurückzukehren, sondern nur darum, zu den Armen und Unterdrückten zurückzukehren.“⁹⁸

Der christliche Glaube sichert also nicht zuerst einen religiösen Geschichtszusammenhang, sei er konservativ oder progressiv gemeint. Die Gnade Gottes befreit vielmehr dazu, sich mit jedem Ereignis in die Gegen-

⁹⁵ In ihren Studien „Über die Revolution“ schreibt sie: „Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie [...] sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist“, Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1963, 276.

⁹⁶ Løgstrup, *Die ethische Forderung* (s. Anm. 93) 132.

⁹⁷ Johann Ev. Hafner, *Wie die Kirche sieht, dass sie die Welt sieht. Eine Interpretation der Lehre von den Zeichen der Zeit*, in: www.uni-potsdam.de/db/religion/getdata.php?ID=41 (zuletzt aufgerufen am 13.4.2011), 5.

⁹⁸ Jon Sobrino, *Eine andere Kirche ist notwendig – eine andere Kirche ist möglich*, in: *ZThK* 132 (2010) 349–361, hier 354.

wart hinein zu verausgaben, besonders in die Abgründe der Menschen hinein, denen nur noch das nackte Leben bleibt.⁹⁹ Und genau in dieser Spur zeigt sich „Unsere Hoffnung“ als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu in dieser Zeit: „Reich Gottes zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst.“¹⁰⁰

Dr. Michael Schüßler, Dipl. Päd.
Dozent an der Josef-Mayr-Nusser Fachakademie für Sozialpädagogik
der Caritas in Erlangen
Büsumer Weg 22
D-90425 Nürnberg
Fon: +49 (0)911 94 43 224
eMail: michael.schuss(at)t-online(dot)de

⁹⁹ Vgl. dazu philosophisch Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002 und sozialwissenschaftlich Heinz Bude – Andreas Willisch (Hg.), *Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*, Hamburg 2006.

¹⁰⁰ *Beschluß: Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 99.

„Beschuß: Gottesdienst“ – ein Dokument der jüngeren Liturgiegeschichte

Im Jahre 1975 verabschiedete die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland den „Beschuß: Gottesdienst“.¹ Im selben Jahr erschienen das deutschsprachige Messbuch und das katholische Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“. Die Kirche stand mitten im Prozess der Liturgiereform. Die Einführung der neuen liturgischen Bücher, die Rezeption der veränderten Form der Gottesdienstfeier, die Nutzung der neuen Möglichkeiten der Teilnahme am Gottesdienst beanspruchten seit einem Jahrzehnt die katholische Kirche in der damaligen Bundesrepublik. Zeitgleich zum Aufbruch in der Liturgie waren die Erosion kirchlicher Praxis, die auch den Gottesdienst betraf, und die Aufweichung der Volkskirche in den 1970er Jahren nicht zu verkennen. Faszination des Neuen in der Kirche und der Erneuerung der Kirche einerseits, die Ahnung von tiefgreifendem Wandel und damit verbundene Sorgen andererseits prägten diese Zeit. Daran haben auch Anteil die Diskussionen um den Gottesdienst und die Suche nach einer Gestalt, die der Tradition wie den Erfordernissen der Gegenwart gerecht werden sollte.

In diese Zeit fällt der „Beschuß: Gottesdienst“, der in der weiteren Diskussion zweifellos im Schatten der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ stand und dessen Wahrnehmung hinter anderen Synodendokumenten wie „Unsere Hoffnung“ zurückblieb. Aber dennoch handelt es sich um einen gewichtigen Text der jüngeren Liturgiegeschichte. Was sind seine Inhalte? Was davon ist in der Liturgie der Kirche umgesetzt worden? Und was kann dieser Text in einer veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft heute noch sagen?

¹ Vgl. *Beschluß: Gottesdienst*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg/Br. 1976, 196–225. Zitate und Belege aus dem Dokument finden sich im Folgenden im Text. Verwiesen wird auf die Absatznummern des Dokuments.

1. „Beschluss: Gottesdienst“ – ein Dokument zur Liturgie aus einer Zeit der Um- und Aufbrüche

Den Auftakt zu diesem Beschluss bildet eine kurze liturgietheologische Skizze, die, was so kurz nach dem Konzil überrascht, ohne jeden Verweis auf „Sacrosanctum Concilium“ auskommt. Anders als es die Überschrift „Feier der Glaubenden – Feier des Glaubens“ (1.) nahelegt, die den Anteil des Menschen an der Liturgie, also seine Subjekthaftigkeit, betont, prägt eine theologische Doppelpoligkeit die Ausführungen. ‚Liturgie‘ bezeichnet die Versammlung im Namen Jesu, meint also ein Handeln des Menschen. Sie steht jedoch unter der Vorbedingung, dass Gott selbst diese Versammlung zusammenruft, ist also zunächst Handeln Gottes. Beide Aspekte des *einen* Geschehens ‚Liturgie‘ werden auf diese Weise eng miteinander verwoben.

Liturgie besitzt Versammlungscharakter. Anamnese der Gottesbotschaft, Affirmation des Glaubens und Lebensorientierung sind Wirkungen des Gottesdienstes. Liturgie hat eine ihr eigene Dynamik, die mit den Begriffen „Neuwahrnehmung“ und „Wiederentdeckung“ der Glaubensfeier umrissen wird. Das Handlungsgeschehen der Liturgie muss auf die „Situation“ der Gläubigen hin fortgeschrieben werden.² Der Synodenbeschluss bleibt an dieser Stelle in seinen Formulierungen sehr vorsichtig, was überrascht, denn 12 Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution hätte man bereits über entsprechende Erfahrungen und theologische Reflexionen verfügen können. Der Gläubige des ausgehenden 20. Jahrhunderts wird als Suchender, Zweifelnder und Verunsicherter beschrieben. Die Synodalen wollen die Liturgie und die sehr unterschiedlichen Glaubensausprägungen zueinander in ein Verhältnis setzen:

„So fordert die unterschiedliche Situation auf dem Weg zum Glauben und in den Phasen seines Vollzugs vielfältige und verschiedene Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte.“ (1.)

Anthropologie und Theologie des Gottesdienstes werden eng zusammengebunden. Dem Gottesdienst geht nicht nur der Ruf Gottes voraus, Gott selbst ist im Gottesdienst mit seinem Freiheitshandeln in Christus gegenwärtig. Der Mensch ist in dieses Geschehen hineingenommen; die Menschen verfügen nicht über Gott in der Liturgie, sie stellen „sich ihm zur Verfügung“ (1.). Die liturgische „Feier“ – ein hier zentraler Begriff – der von Gott geschenkten Er-

² Darauf weist später vor allem Angelus A. Häußling hin; vgl. Angelus A. Häußling, Liturgiereformen. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann – Michael B. Merz (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), Münster 1997, 11–45.

lösung lässt den Menschen den „Alltag [...] in der Kraft Gottes [...] bestehen im Dienst am Nächsten“ (1.). Die Durchdringung des Glaubens und das Ergriffenwerden durch das Evangelium in der Liturgie besitzen Relevanz für das alltägliche Leben des Menschen:

„Sie können nicht aufhören, von ihrer Hoffnung zu singen und zu träumen, und sehen darin einen unersetzlichen Dienst an der Menschheit. Sie feiern nicht, um dem Alltag zu entfliehen, sondern um ihn in der Kraft Gottes zu bestehen im Dienst am Nächsten.“ (1.)

Die Theologie des Gottesdienstes wird in fünf Abschnitten auf einzelne Themenfelder hin konkretisiert. Am Anfang steht, theologisch naheliegend, der *Sonntag*. Sein Mittelpunkt ist die Feier des Ostergeheimnisses. Neuschöpfung und Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi, das Geschenk der Freiheit und die „Zukunftserwartung“ (2.1) werden miteinander verknüpft. Der Sonntag hat Gewicht für die Würde des Menschen. Als „Feiertag“ unterbricht er die Läufe der Arbeitswelt, die den Menschen unterdrücken, und schenkt Freiheit. Mit ihm verbindet sich für die Gesellschaft die Möglichkeit, „den Wert der Gemeinschaft wieder zu entdecken“ (2.2). Der Sonntag, so kann man das Programm zusammenfassen, ist theo- und anthropozentrisch bestimmt.

Die sonntägliche Eucharistie (2.3) stiftet durch ihre eucharistische Struktur dem Leben des Christen Sinn ein und befähigt ihn zu einem Leben aus dem Glauben. Zugleich baut sie Kirche und damit die Gemeinde derer auf, die sich gegenseitig durch ihr Glaubenszeugnis stützen. Daraus ergibt sich die Sonntagspflicht, deren verpflichtender Charakter erläutert wird – ein Hinweis auf Probleme mit der Akzeptanz.

Der Synodenbeschluss verdeutlicht den Stellenwert des Sonntags und der liturgischen Versammlung, indem er mögliche Formen des Sonntagsgottesdienstes auflistet: vorrangig die Eucharistie („Hochform des Gemeindegottesdienstes“); dann nichteucharistische Gottesdienste, zu denen die Stundenliturgie ebenso wie Predigtgottesdienste gehören können; sie können sich auf Zeiten des Kirchenjahres, aber auch auf die Lebens- und Glaubenssituation Fernstehender beziehen und „zu einem vertieften Glauben“ führen (2.4.2); schließlich Gemeindegottesdienste am Sonntag ohne Priester (2.4.3), denen sich der Beschluss über mehrere Seiten zuwendet. Hier zeichnet sich bereits 1975 eine Entwicklung ab, die erst in den letzten Jahren in ihrem ganzen Umfang und mit ihren theologischen wie praktischen Problemen sichtbar geworden ist (vgl. u.). Das Dilemma des Priestermangels wird offenkundig: Einerseits setzt man auf die Mobilität der Gläubigen, andererseits anerkennt man die Bedeutung der lokalen Gemeinde. Schon 1975 zeichnet sich aber ein tiefgreifender Umbruch in der Gemeindeseelsorge ab:

„Auch wenn man alle Möglichkeiten ausschöpft, wird die Zahl der Gemeinden [...] zunehmen, in denen nur noch ein- oder zweimal im Monat an den Sonntagen eine Eucharistiefeier gehalten werden kann.“ (2.4.3)

Dass die Liturgie Mittelpunkt jeder Gemeinde ist, gilt auch für einen ‚Wort- oder Kommuniongottesdienst‘. Die Problematik der Kommunionsspendung wird nicht thematisiert. Neben der Lösung der Probleme, die sich mit dem Priestermangel ergeben, verspricht man sich eine Verlebendigung der Gemeinde, in der bei temporärer Abwesenheit des Priesters Wortgottesdienste selbstverständlich an die Stelle der Eucharistie treten. Das optimistische Bild einer neuen, sich selbst versorgenden Gemeinde wird entworfen. Die naheliegende Frage, ob die Zugangsvoraussetzungen zur Ordination geändert werden können, wird nicht gestellt. Stattdessen wird von einer „Notsituation“ gesprochen, „die alle zur Sorge um genügend Priester aufruft“ (2.4.3). Fragen der Organisation und Struktur sowie der Vermittlung der neuen Situation in den Gemeinden dominieren.

Die Synode hat auch einen kleinen Abschnitt „Gottesdienste in Erholungsgebieten“ (2.4.4) aufgenommen. Ein eigener Abschnitt beschäftigt sich mit werktäglichen Gottesdiensten (3.).

Lange Ausführungen zu *Kinder- und Jugendgottesdiensten* schließen sich an; auch hier sieht die Synode offensichtlich großen Handlungsbedarf. Das Vertrautwerden mit der Liturgie ist wesentlich für die Hinführung zum Glauben (4.1). Profiliert sind die Ausführungen zu Jugendgottesdiensten, denn in ihnen wird die Auseinandersetzung um den Gottesdienst in der Gegenwartskultur geführt. Es ist eine schonungslose Analyse, die folgende Probleme der Jugendlichen diagnostiziert: Verunsicherung des Glaubens, belastende Erfahrungen aus der Kindheit, fehlende religiöse Bildung durch das Elternhaus, Infragestellung des Glaubens am Ausbildungs- und Arbeitsplatz, persönliche Glaubensferne (4.2.1). Wer solchermaßen angefragt und auf sich gestellt den Glauben als Jugendlicher leben möchte, begegnet der tradierten Liturgie als etwas Fernem. Die Kritik am Gottesdienst fasst der Beschluss so zusammen:

„Wir finden im Gottesdienst die wirklichen Probleme der Welt und die Fragen der Menschen von heute nicht vor, zumal der Gottesdienst in seiner üblichen Form einen persönlichen Beitrag der Teilnehmer nicht möglich macht.“ (4.2.1)

Auf diese sehr klare Situationsbeschreibung antwortet der Text mit dem Hinweis auf katechumenale Wortgottesdienste (4.2.2) und Messfeiern mit Jugendlichen (4.2.3). Das Ziel ist „die Anpassung an die Situation und die Fassungskraft der Jugendlichen“ (4.2.3.1). Dabei können weitergehende Anpassungsmöglichkeiten nach dem Direktorium für Kindergottesdienste³ zur Anwendung kommen; diese Regelung ist aber kaum wahrgenommen worden.⁴

Außerdem soll die Bischofskonferenz in Rom Hochgebete für die Messfeier mit Jugendlichen beantragen. Solche Gottesdienste werden als Beitrag zu einer lebendigen Gemeinde verstanden (4.3).

Ein nicht minder drängendes Thema sind *ökumenische Gottesdienste*. Sie ermöglichen „eine erste Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen“ (5.2). Am weitestgehenden ist die Forderung, dass ökumenische Gottesdienste selbstverständlich zur Liturgiekultur katholischer Gemeinden gehören sollen. Sehr drängend ist der „Wunsch nach Eucharistiegemeinschaft“ (5.3). Das Ärgernis, dass die Eucharistie die Christen trennt, wird artikuliert, zugleich „unberechtigter Protest gegen Kirchenleitungen“ (5.3) zurückgewiesen. Ausführlich wird auf die bereits bestehenden „Möglichkeiten begrenzter Eucharistiegemeinschaft“ (5.4) hingewiesen, deutlich kürzer die „Teilnahme von Katholiken am Abendmahl“ (5.5) behandelt. Die persönliche Gewissensentscheidung des Gläubigen wird gewürdigt.

„Dabei sollte er bedenken, daß eine solche Teilnahme dem inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft, besonders im Hinblick auf das Amtsverständnis, nicht entspricht. Bei der Entscheidung, vor die er sich gestellt sieht, darf er weder das Beheimatetsein in der eigenen Kirche gefährden, noch darf seine Entscheidung der Verleugnung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirche gleichkommen oder anderen eine solche Deutung nahelegen.“ (5.5)

Gegenüber allen Christen bittet man um Verständnis für die Position der katholischen Kirche (5.6), die Bischofskonferenz wird um Engagement für die Verwirklichung der Eucharistiegemeinschaft gebeten (5.7).

Was sind „Gestaltungselemente der Gottesdienstes“ (6.) in der beschriebenen Situation der Liturgie? Der Text weist auf das Bedürfnis nach einem Erleben und einer wirklichen Feier des Glaubens unter den Vorzeichen der säkularisierten Gesellschaft hin, in der zwischen christlichen und säkularen Festen ein immer tieferer Graben verläuft. Dafür muss die Sprache dem Menschen im Gottesdienst adäquat sein, wenn das gottesdienstliche Geschehen diesen wirklich erreichen soll. Eine sorgfältige Heranführung der Gemeinden an die neuen liturgischen Texte ist notwendig, aber auch die

³ Das Direktorium wurde von der Kongregation für den Gottesdienst am 1. November 1973 in Kraft gesetzt. Vgl. den Text: <http://www.liturgie.de/liturgie/index.php?datei=pub/op/dok/dfkindermassen&bereich=publikationen> (17. März 2011).

⁴ Vgl. Heinrich Rennings, Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung in der Bundesrepublik und im deutschen Sprachgebiet, in: ders., Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckner (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg/Br. u. a. 1995, 125–136, hier 131.

Fähigkeit zu angemessenem Sprechen und Verkündigen in der Liturgie ist gefragt (6.1.2). Für die alten und neuen Ausdrucksformen wird eine Zeit der Erprobung verlangt (6.1.6). Unter den Ausdrucksformen behandelt der Beschluss auch die Musik (6.2), welche das Rationale übersteigt und als Ausdrucksform des Lobpreises für die Liturgie unverzichtbar ist. Schließlich äußert sich der Text zum Kirchenbau (6.3), findet jedoch hier nur zu unspektakulären Aussagen.

Das Dokument mündet in „Empfehlungen“, die inhaltlich keine neuen Akzentsetzungen bringen (7.).

2. Der Synodenbeschluss und die innerkirchliche Diskussion und Praxis

Es ist schwer zu sagen, inwieweit der Synodenbeschluss die innerkirchliche Diskussion über die Liturgie beeinflusst hat. Literatur, die sich mit diesem Dokument befasst, ist sehr dünn gesät. So kann man nur fragen, ob die Themen, die im Beschluss genannt werden, eine Rolle gespielt haben. Hier ergibt sich ein sehr ambivalentes Bild, das Ausdruck des Ringens der Kirche um die Lebendigkeit und die Weitergabe des Glaubens ist.

Seit den 1970er Jahren hat es in der katholischen Kirche viele Bemühungen um den Sonntag, die sonntägliche Liturgie und eine neue Sonntagskultur gegeben. Immer wieder wird unter nachdrücklicher kirchlicher Beteiligung die gesellschaftliche Akzeptanz des Sonntags als arbeitsfreier Tag diskutiert.⁵ Die Zahl der Gottesdienstteilnehmer ist seit den 1970er Jahren deutlich zurückgegangen. Eine entsprechende Entwicklung setzt bereits zur Jahrhundertmitte ein.⁶ Wie auch in anderen Bereichen des religiösen Lebens muss man von einer Pluralisierung und Individualisierung der Sonntagspraxis sprechen. Die kirchlichen Vorgaben, und davon spricht bereits der Synodenbeschluss, werden immer weniger als normativ empfunden. Vor diesem Hin-

⁵ Vgl. aus der Fülle der Literatur drei unterschiedlich interessierte Publikationen: Alberich Martin Altermatt – Thaddäus A. Schnitker (Hg.), *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*, Würzburg – Freiburg/Schw. 1986; Thomas Bergholz, Art. Sonntag, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 31, 2000, 449–472; Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags. Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 25. Oktober 2002 bis 21. April 2003, und im Zeitgeschichtlichen Forum Leipzig, 17. Juni bis 12. Oktober 2003, Bonn 2002.

⁶ Vgl. die Daten bei Benedikt Kranemann, *Gottesdienstformen und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland*, in: Wilhelm Damberg – Antonius Liedhegener (Hg.), *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, 62–72.

tergrund erklären sich die vielfältigen kirchlichen Bemühungen um den Erhalt und die Profilierung des Sonntags.⁷

Die Problemanalyse ist heute drängender als noch vor Jahren, eine lebendige Sonntagspraxis ist für viele längst abgebrochen. Der Synodenbeschluss wirkt aus heutiger Sicht hilflos, weil er zu sehr auf das Sonntagsgebot und die Absicherung von Gottesdienstangeboten setzt. Notwendig scheint aber mit Blick die gesellschaftliche Situation das Bemühen um eine – notwendig plurale – Sonntagskultur zu sein, die den religiösen Gehalt dieses Tages in unterschiedlichen Formen integrieren und verschiedene Intensitäten der Sonntagsfeier akzeptieren kann.⁸ Das aber setzt ein theologisches Neu- und Umdenken voraus.

Eine neue Aufgabe stellen in den 1970er Jahren für die alte Bundesrepublik sonntägliche Gemeindegottesdienste „ohne Priester“ dar.⁹ Die Aussagen der Synoden sind für Jahre „die höchstrangige amtliche Äußerung der ganzen deutschen Kirche zu unserem Thema“¹⁰. Wort-Gottes-Feiern, wie man diese Liturgien heute nennt, sind zunehmend zur Realität für Gemeinden in Deutschland geworden. Durch u. a. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Werkbücher,¹¹ die Schulung und Beauftragung von Männern und Frauen, die solche Gottesdienste leiten, etc. hat man seitens der Kirchenleitung auf die erheblichen Probleme in den Gemeinden reagiert,

⁷ Interessante Einschätzungen aus vor allem evangelischer Sicht geben Kristian Fechter – Lutz Friedrichs (Hg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch (Praktische Theologie heute 87)*, Stuttgart 2008.

⁸ Vgl. in diesem Sinne auch Friedrich Lurz, *Die Katholizität des Gottesdienstes und die Vervielfältigung der gottesdienstlichen Kultur. Beobachtungen zum Umbruch der Teilnahme am katholischen Sonntagsgottesdienst*, in: *Normalfall Sonntagsgottesdienst? (s. Anm. 7)* 101–109.

⁹ Vgl. Bernhard Kirchgessner, *Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (Studien zur Pastoralliturgie 11)*, Regensburg 1996; Benedikt Kranemann (Hg.), *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Stuttgart 2006; Marion Dürr, *„Brannte uns nicht das Herz ...?“: Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (Studien zur Pastoralliturgie 28)*, Regensburg 2011.

¹⁰ Stefan Rau, *Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Problematik und Hilfen für die Praxis. Mit Gebetstexten von Dietmar Thönnies (Laien leiten Liturgie)*, Kevelaer 1999, 15.

¹¹ Vgl. *Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage*, hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004; *Versammelt in Seinem Namen. Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch*, hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2008.

angesichts des Priestermangels den Sonntagsgottesdienst aufrechtzuerhalten. Mit Förderung der Bischofskonferenz hat sich eine neue Form von Liturgie, die durch Laien geleitet wird, etabliert.

Positiv ist zu gewichten, dass man 1975 durch die Wortgottesdienste Liturgie „vor Ort“ in der Gemeinde sichern möchte. Negativ fällt auf, dass die Synode den Wortgottesdienst grundsätzlich mit der Kommunionfeier verbunden wissen will. Auf die damit verbundenen Probleme für Eucharistiefeier, für die Gewichtung der Wortverkündigung, der auch ohne Kommunionfeier Christuspräsenz zugesagt ist, für die klare, theologisch wie spirituell wichtige Abgrenzung verschiedener Formen der Liturgie etc. ist hingewiesen worden. In Kirchenleitung und Gemeinde ist lange eine Liturgiepastoral favorisiert worden, deren Negativseiten heute nicht mehr zu verkennen sind, die aber in der Praxis kaum mehr zurückzunehmen ist.¹²

Eine große Rolle spielen ökumenische Gottesdienste im Dokument. Der Text lässt die Spannung zwischen dem, was die Kirchenleitung für geboten hält, und dem Verlangen in den Gemeinden deutlich werden. Allen Problemen in der Ökumene zum Trotz lässt sich in den letzten Jahrzehnten auf der einen Seite beobachten, dass ökumenische Gottesdienste bei bestimmten Anlässen mittlerweile eine Selbstverständlichkeit und faktisch zur Tradition geworden sind; auf der anderen Seite gibt es viele Gemeinden, die nach neuen Möglichkeiten suchen, mit den evangelischen Nachbargemeinden zusammen Gottesdienste zu feiern: zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres, anlässlich von Gemeindefesten, zum Taufgedächtnis, als Trauergottesdienste. Einige mittlerweile verbreitete Feierformen wie die Segnungsfeiern am Valentinstag oder neue Formen des Totengedenkens werden seit Jahren ökumenisch begangen. Auf Katholikentagen und selbstverständlich bei ökumenischen Kirchentagen werden gemeinsame Gottesdienste von Christen verschiedener Konfessionen gefeiert. Sehr schmerzlich und für viele Katholiken nicht nachvollziehbar bleibt aber die Trennung bei Eucharistie und Abendmahl. Viele treffen für sich den „persönlichen Gewissensspruch“ (5.5), aber etwa für Partner in konfessionsverschiedenen Ehen bleibt die fehlende Eucharistiegemeinschaft ein wirkliches Ärgernis, das nicht mehr zu vermitteln ist.

Um die Veränderungen und Spannungen, die sich seit 1975 in der katholischen Kirche nicht nur in Deutschland für den Gottesdienst – und er steht hier als Symptom für die Kirche insgesamt – ergeben haben, zu erfassen, bieten die „Gestaltungselemente des Gottesdienstes“ ein besonders gutes Anschauungsmaterial. Am Beispiel der Sprache wird das deutlich. Als der „Be-

¹² Vgl. Eduard Nagel, Mit oder ohne Kommunion?, in: Kranemann (Hg.), Die Wort-Gottes-Feier (s. Anm. 9) 108–116.

schluss: Gottesdienst“ gefasst wurde, übersetzte man die lateinischen liturgischen Bücher in die jeweiligen Muttersprachen auf der Basis der 1969 veröffentlichten sogenannten Übersetzerinstruktion. Man suchte bei allem Respekt vor den lateinischen Texten und mit Blick auf die Mitfeiernden wie das liturgische Geschehen nach einer Übertragung der Gebetsinhalte. Die so entstandenen Texte waren nie unumstritten: Es gab einen großen Markt mit „grauer Literatur“ und auch Selbstverfasstes unterschiedlicher Qualität, es gab aber auch Kritik an zu weitreichender Loslösung vom Lateinischen. Und: Manche muttersprachliche Texte verbrauchten sich mit der Zeit. Dennoch gilt als *opinio communis*, dass diese in erstaunlich kurzer Zeit erarbeiteten Übersetzungen sich bewährt haben. Die deutschsprachigen Ortskirchen – nach dem Konzil für das Verfahren zur Reform der liturgischen Bücher maßgebliche Instanzen – setzten schließlich 1988 eine Revision des Messbuches in Gang. Es lässt sich eine Linie vom Synodenbeschluss her ziehen: Jetzt war das Ziel, Gebetstexte daraufhin zu überprüfen, „ob diese für die heute Gottesdienst feiernden Menschen noch unmittelbar verständlich sind“¹³. 1975 hatte es geheißen:

„Insbesondere bei den aus dem Lateinischen übertragenen muttersprachlichen Texten ist zu wünschen, daß das Wort mehr als bisher konkret wird und den Menschen trifft.“ (6.1.2)

Die Formulierung trifft die Intention nachkonziliaren Bemühens um Sprache im Gottesdienst noch deutlicher. Auch die nach 1988 erschienenen Texte wurden sehr unterschiedlich diskutiert, bis wenige Jahre später das Revisionsprojekt eingestellt werden musste. Die neue Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ gab jetzt als Maxime die möglichst lateingetrene Übersetzung aus, die römische Kongregation für den Gottesdienst zog die Revisionsverfahren weitgehend an sich. Nicht nur die Übersetzungsrichtlinien änderten sich, auch das gesamte Verfahren wurde zentralistisch geordnet. Zur Programmik im „Beschluss: Gottesdienst“ gibt es inhaltlich keine Verbindung mehr, mit nachkonziliarer Rechtspraxis ist gebrochen worden. Die Relecture des Synodendokuments zeigt, wie einschneidend die vollzogene Wende war. Allerdings haben die nachkonziliaren Reformen offensichtlich die Mentalität der Gläubigen geprägt: Im Dezember 2009 wurde die überarbeitete, vor allem nach den Vorgaben von „Liturgiam authenticam“ neu übersetzte „Kirchliche Begräbnisfeier“ eingeführt. Nach heftigem Protest aus dem Klerus wurde das Buch Anfang 2010 wieder zurückgezogen und bis Ende 2011 das Vorgänger-

¹³ Eduard Nagel (Hg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Freiburg/Br. u. a. 1996, 17.

buch in Kraft gesetzt.¹⁴ Es handelt sich um einen einmaligen Vorgang, der die Aporien im derzeitigen Revisionsprozess liturgischer Bücher sichtbar werden lässt.

Neben der Sprache sind auch Gesang und Musik wesentliche Ausdrucksträger des Gottesdienstes, viele Gemeindemitglieder engagieren sich auf diesem Feld. Die Sensibilität für sie ist gewachsen. Das „Gotteslob“ ist flächendeckend eingeführt worden, wie es die Synode gefordert hat. Dass seine Möglichkeiten umfassend ausgeschöpft worden sind, wird man allerdings nicht behaupten können. Ebenso wenig ist dem Vorschlag entsprochen worden, „von den Möglichkeiten Gebrauch [zu] machen, die die Liturgiereform für die Verwendung zeitgenössischer kirchenmusikalischer Werke gebracht hat“ (6.2). Die Umsetzung der Liturgiereform und der entsprechenden Impulse der Synode lässt noch auf sich warten.¹⁵

Die Aussagen der Synode zum Kirchenbau sind weder theologisch noch mit Blick auf eine gestalterische Umsetzung überzeugend. Immerhin hat die Synode aber das Thema erkannt. In den folgenden Jahren sind etwa durch die „Leitlinien“ der Deutschen Bischofskonferenz,¹⁶ durch einzelne Kirchenbaumeister und Liturgiewissenschaftler richtungsgebende Akzente gesetzt worden.¹⁷ Kirchenbau ist heute ein Thema, das ‚gesellschaftsfähig‘ ist und einen Ansatz bietet, um über Glaubensfragen ins Gespräch zu kommen. Die große Aufmerksamkeit, die der Neubau der Propstei-Kirche mitten in der Diaspora der Großstadt Leipzig findet, spricht für sich. Viele Gemeinden haben dieses Themenfeld für sich entdeckt, kirchliche Akademien sind auf diesem Feld aktiv. Daneben trifft man aber auch Gemeinden, deren Gottesdienst-

¹⁴ Zur Frage der Übersetzung liturgischer Texte, den kirchlichen Dokumenten wie der liturgiewissenschaftlichen Diskussion vgl. Benedikt Kranemann – Stephan Wahle (Hg.), „... die Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg/Br. u. a. 2011 (im Druck).

¹⁵ Zur Diskussion um Musik und Gesang vgl. Albert Gerhards (Hg.), Kirchenmusik im 20. Jahrhundert. Erbe und Auftrag (Ästhetik – Theologie – Liturgik 31), Münster 2005; Stefan Klöckner – Iris Maria Blecker – Hans-Gerd Wirtz (Hg.), Liturgie und Musik, Trier 2005.

¹⁶ Vgl. Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988. 6. ergänzte Auflage 2002, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 9), Bonn 2002.

¹⁷ Vgl. u. a. Klemens Richter, Kirchenräume und Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, 2. Aufl., Freiburg/Br. u. a. 1999; Albert Gerhards – Thomas Sternberg – Walter Zahner (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier 2), Regensburg 2003; Angelika Nollert – Matthias Volkenandt – Rut-Maria Gollan – Eckhard Frick (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011.

räumen man ‚anspruchslöse Dürftigkeit‘ und ‚gefälligen Ästhetizismus‘ bescheinigen muss (6.1.5). Liturgie nach der Liturgiereform verlangt Engagement und Gestaltgebung. Bis heute sind Gemeinden sehr unterschiedlich in der Lage und gewillt, sich darauf einzustellen. Der Zustand der Kirchenräume ist häufig ein Indikator, wie es darum bestellt ist.

3. Ein Dokument mit Bedeutung für die Gegenwart?

Die Situation der katholischen Kirche hat sich seit der Synode deutlich verändert. Viele Menschen in Deutschland gehören keiner Kirche mehr an. Die religiöse Praxis hat sich stark gewandelt, was nicht allein an der immer rapider gesunkenen regelmäßigen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst, sondern beispielsweise auch an dem stark rückläufigen religiösen Wissensstand abzulesen ist. Teilnahmeformen an der Liturgie haben sich verändert, nicht mehr die Gemeinschaft gibt den Maßstab vor, sondern Wille und Bedürfnis des Einzelnen. Kirche wie Glauben und Liturgie haben an Plausibilität verloren. Dass die Kirchenkrise die Glaubenskrise befeuert, ist nicht zu verkennen. Die „klassischen“ Pfarrgemeinden erodieren mit dem wachsenden Priestermangel, es kommt zu neuen Institutionen („Seelsorgeeinheiten“), deren Profil sich erst langsam abzeichnet. Dass gerade diese Veränderungen für die Liturgie bedeutet, zeichnet sich deutlich ab. Zu den Abbrüchen treten Aufbrüche: Die Zahl der Gemeindemitglieder, die sich für den Gottesdienst engagieren, ist sehr hoch. Gleiches lässt sich für viele Gemeinden über den Aufwand sagen, mit dem der Gottesdienst vorbereitet und gefeiert wird. Bemühungen um die spirituelle Kraft der Liturgie sind zu beobachten. Es entstehen neue Gottesdienst- und Feierformen, die Menschen außerhalb der Kirche offenstehen. Manche neuen Gebets- und Segnungsgottesdienste, Formen des Totengedenkens, kirchenjahresbezogene Gottesdienste haben sich mittlerweile etabliert.¹⁸ Liturgie folgt längst nicht mehr allein den amtlichen liturgischen Büchern, sondern pluralisiert sich. Und sie ist nicht mehr konkurrenzlos: Vor allem bei Hochzeit und Bestattung gibt es Konkurrenz, andere Akteure („Ritualdesigner“) treten neben den Kirchen in der Öffentlichkeit auf.

Zu den Ungleichzeitigkeiten gehört, dass sich in liturgischen Fragen ein Zentralismus Bahn bricht, den in vergleichbarer Form weite Abschnitte der Liturgiegeschichte nicht gekannt haben. Die Zuständigkeit für die liturgischen Bücher, die Frage der Übersetzung, der Beteiligung von Laien an der Liturgie,

¹⁸ Vgl. den mittlerweile deutlich zu ergänzenden Sammelband Benedikt Kranemann – Klemens Richter – Franz Peter Tebartz-van Elst (Hg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000.

die Spannung von Freiheit und Ordnung etc. stehen neu zur Disposition. Der „Beschluss: Gottesdienst“ unterstreicht dagegen aus heutiger Perspektive Anliegen der deutschen Ortskirche, die zum Teil weit in die Liturgische Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts zurückweisen. Kurz summiert: Das, was im Gottesdienst gefeiert wird, soll mit dem Leben, Denken und Handeln der Menschen eng verbunden sein. Diejenigen, die für die Liturgie Verantwortung tragen, müssen deshalb lebenskundig sein und Lebenserfahrung mitbringen. Die Liturgie selbst muss lebensnah und „menschenfähig“ sein.¹⁹ Dafür braucht sie Entwicklungsspielräume.

Der Synodenbeschluss geht von der zentralen Rolle der Ortskirche aus und verschreibt sich damit nachkonziliarem Liturgie- und Kirchenrecht. In einer sich ihrer je kulturell geprägten Gestalt bewussten Kirche und Liturgie ist anderes nicht sinnvoll. Die Relecture des Synodentextes mahnt dringend einen Kurswechsel gegen heutige zentralistische Bestrebungen an, für die gerade der Umgang mit der kulturell geprägten Liturgie ein Indikator ist.

Der Rolle der Gläubigen und ihrer Partizipation misst der „Beschluss: Gottesdienst“ einen besonderen Rang bei. In den vergangenen Jahren hat es hier immer wieder heftige Irritationen gegeben. Die katholische Kirche in Deutschland gehört historisch zu jenen Ortskirchen, an deren Gestaltung sich Laien mit großem Selbstbewusstsein beteiligen. Die Besinnung auf Diskussionen der 1970er Jahre verdeutlicht den Wert des allzu Vertrauten neu und fordert zur Weiterentwicklung heraus.²⁰

Zugleich steht die katholische Kirche heute vor deutlich neuen Herausforderungen: Die Liturgie der Kirche ist konsequent als Handlungsgeschehen in all seinen Dimensionen mit Blick auf die Säkularisierung zu bedenken, die Gesellschaft wie Kirche erfasst hat. Neben einem auf Klarheit und Ausdruckskraft setzenden Umgang mit der tradierten Liturgie besteht die Notwendigkeit, neue Feierformen zu entwickeln, die in unterschiedlichen Lebenssituationen den Glauben bezeugen und Lebensdeutung geben können. Gefordert ist mehr Sensibilität für die Feierkultur (nicht: Eventkultur) der Gesellschaft, die konstruktiv als Anfrage an die eigene Liturgie wahrgenommen werden kann. Kirche und Gemeinden müssen sich auch darauf einstellen, dass zukünftig mehr Feiern mit Akteuren aus anderen Konfessionen und Weltanschauungen gemeinsam gestaltet und begangen werden, und das nicht nur nach großen

¹⁹ Vgl. dazu Benedikt Kranemann – Eduard Nagel – Elmar Nübold (Hg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie* (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg/Br. u. a. 1999.

²⁰ Vgl. Benedikt Kranemann – Myriam Wijlens (Hg.), *Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen* (Erfurter theologische Schriften 35), Würzburg 2010.

Katastrophen. Das meint nicht die Verleugnung eigener Glaubensüberzeugungen, sondern verlangt vielmehr die Suche nach Kriterien, wie sich Katholikinnen und Katholiken mit ihrem Glauben in die Feierkultur der pluralistischen Gesellschaft einbringen können. Mit dieser Situation konnte der „Beschluss: Gottesdienst“ 1975 noch nicht rechnen. Der Geist des Beschlusses, Herausforderungen als Chancen wahrzunehmen und sich ihnen zu stellen, ist allerdings heute mehr denn je gefragt.

Prof. Dr. Benedikt Kranemann
Katholisch-Theologische Fakultät /
Theologisches Forschungskolleg
Universität Erfurt
Pf. 900221
D-99105 Erfurt
Fon: +49 (0)361 737-2566
Fax: +49 (0)361 737-2509
eMail: benedikt.kranemann(at)uni-erfurt(dot)de
Web: <http://www.uni-erfurt.de/liturgiewissenschaft/>

Arbeit ist Mühsal.¹ Manchmal ist Arbeit eine Freude. Arbeit ist aber auch etwas, um das man sich sorgt, gerade in Zeiten einer globalen Wirtschaftskrise. Arbeit sichert die Existenz, doch auch das ist keine Selbstverständlichkeit mehr.² In den vergangenen Jahren ist der Niedriglohnsektor beständig angewachsen und dies mit der Konsequenz, dass auch Vollzeitbeschäftigte unter die Armutsgrenzen fallen. Immer mehr Arbeitnehmer/-innen sind auf staatliche Zusatzleistungen angewiesen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass das Thema Arbeit und Menschen in Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten nichts an Brisanz verloren hat. Zudem ist das Thema auch institutionell für die Kirchen von Bedeutung, denn die Kirchen sind mit etwa 1,3 Millionen Arbeitnehmer/-innen zweitgrößter Arbeitgeber in Deutschland und auch jene, die sich ehrenamtlich in den Pfarrgemeinden und Verbänden engagieren, sind vielfach Arbeitnehmer/-innen.³ Diese Zusammenhänge verpflichten nach wie vor zur Auseinandersetzung mit dem Thema Kirche und Arbeitswelt.

1. Am Ort der Arbeit

Um der Beziehung von Kirche und Arbeiterschaft näherzukommen, ist es erhellend, Orte der Arbeit in den Blick zu nehmen. Denn an Orten zeigt sich, welche Perspektiven, Macht- und Ohnmachtserfahrungen präsent und vorherrschend sind. An Orten geben sich Diskurse – offensichtliche und verschwiegene – zu erkennen. In der Chefetage von Unternehmen geht es um die Dotierung an der Börse, die Gewinnmaximierung oder um die Entwicklung von Strategien und neuen Produkten. In der Fabrikhalle geht es um Arbeitsdruck, um Mobbing, um den befristeten Vertrag, die Sorge um den eigenen

¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, Arbeit – die Humanisierungstechnik der Schöpfung. Die religiöse Widerständigkeit eines Produktionsfaktors, in: Hildegard Wustmans (Hg.), Arbeit und Menschenwürde. Standpunkte – Kontexte – Perspektiven, Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses, Bornheim 1996, 153–176, hier 156.

² Vgl. Wolfgang Strengmann-Kuhn, Armut trotz Erwerbstätigkeit. Analysen und sozialpolitische Konsequenzen, Frankfurt/M. 2003.

³ Vgl. http://www.focus.de/finanzen/karriere/arbeitsrecht/tid-16756/arbeitgeber-kirche-von-naechstenliebe-keine-spur_aid_468469.html (28. Juli 2010).

Arbeitsplatz, die Vorfriede auf den Feierabend oder das Wochenende. Die Orte sind verschieden und die Themen ebenso. Und dass sie auf keinen Fall vermischet werden sollen, zeigt schon die Architektur von Fabrikanlagen: Der Manager/die Managerin sieht den Arbeiter/die Arbeiterin eigentlich nicht. Es gibt nicht nur getrennte Arbeitsbereiche in unterschiedlichen Gebäuden, es gibt auch eigene Parkplätze und Eingänge. So kann es dazu kommen, dass Manager/-innen keine Gesichter vor Augen haben, wenn es darum geht, neue Firmenperspektiven zu entwickeln. Und das ist auch gewollt. Denn die Beziehungen zu Menschen können, in einem positiven Sinn, befangen machen.

Kirche kommt an diesen Orten nicht vor. Allenfalls dann, wenn im Zusammenhang von Krisen in Betrieben auch die Betriebsseelsorge auf den Plan gerufen wird. Aber die Regel ist das nicht und war es auch nie. Kirche tat und tut sich schwer mit den Orten der Arbeit, und dies ist auch im Dokument „Kirche und Arbeiterschaft“ der Würzburger Synode erkennbar.⁴ Für einen Ortswechsel steht das Dokument nicht. Vielmehr ist es von dem Gedanken durchzogen, dass die Kirche ihren pastoralen Dienst in den Gemeinden realisiert und dass sich diese

„mehr als bisher um die aktive Gruppe katholischer Arbeiter bemühen [...]. Diese Arbeiter können Wertvolles in die Gemeindearbeit einbringen, nicht allein für die Arbeiterpastoral, sondern für die Gemeindeaufgaben insgesamt. Der Arbeiter empfindet, denkt und urteilt nicht nur in Dingen der Arbeitswelt, sondern allgemein aus der konkreten Erfahrung der Arbeits- und Lebenssituation heraus. Dieser Bezug zur Wirklichkeit, verbunden mit seiner praktischen Begabung, lassen ihn zu Aufgaben sozialer, pädagogischer, caritativer und pastoraler Art einen eigenen Beitrag leisten. Seine Mitwirkung kann viel dazu beitragen, daß die Gemeinde bei dem, was sie unternimmt, nicht an der Wirklichkeit vorbeiplant. Das käme nicht nur den Unternehmungen der Gemeinde zustatten, sondern brächte auch das Miteinander zum Tragen; die Gruppe der Arbeiter wüchse mehr als bisher in die Gemeinde hinein, die Gemeinde wüchse stärker zusammen.“⁵

Es ging also nicht darum, als Kirche den Ort zu wechseln, sondern den bekannten, eingewurzelten Ort so zu gestalten, dass sich Arbeiter/-innen auch eingeladen fühlen und beheimaten können. Im Abstand der Jahre lässt sich sagen, dass dieses Unterfangen eine Utopie war. Gemeinden waren in der Regel nicht in der Lage, sich auf Menschen von außen einzulassen. Inzwischen muss gesagt werden, dass die Sozialform Gemeinde mehr und mehr

⁴ Vgl. Kirche und Arbeiterschaft. Einleitung (Prälat Wilhelm Wöste) und Beschluss, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Teil 1), hg. im Auftr. d. Präs. d. Gemeins. Synode d. Bistümer in d. BRD und d. Dt. Bischofskonf. von L. Bertsch u. a., Freiburg/Br. 1976, 313–364.

⁵ Kirche und Arbeiterschaft (s. Anm. 4) 350f.

unter Druck gerät, weil sie mit den Plausibilitäten des Lebens von Menschen immer weniger zu tun hat. Gemeinde ist nur noch für einige ein „Lebensort“⁶. Sie ist immer häufiger ein „religiöser Dienstleistungsbetrieb“⁷ mit Kindergarten und Angeboten für besondere Situationen und Stationen im Leben wie Taufe, Kommunion, Hochzeit und Beerdigung. Mit dem Leben in der Gemeinde haben jene, die diese Dienstleistungen nachfragen, wenig zu tun.⁸ Und eine immer größer werdende Gruppe hat mit dem gemeindlichen Leben überhaupt nichts zu tun, und es fehlt ihnen auch nichts.⁹ Kurzum, was die Synode für die Arbeiterschaft beklagte, ist heute eine verbreitete Realität. Die kirchliche Sozialform Gemeinde spricht immer weniger Menschen an. Was zu Zeiten der Würzburger Synode erforderlich war, ist es noch heute, es bedarf einer veränderten Perspektive und einer neuen Grammatik des Handelns – die des Ortswechsels. Dieser Gedanke ist nicht neu, aber nach wie vor herausfordernd.¹⁰ Wer sich auf einen anderen Ort einlässt, riskiert einen religiösen und theologischen Perspektivwechsel. Ein beredtes Beispiel für die Konsequenzen, die ein Ortswechsel provozieren kann, sind die Erfahrungen von Arbeiterpriestern. Die ersten Arbeiterpriester in Frankreich gingen schon während des Zweiten Weltkriegs in die Fabriken.

„Von allen pfarrlichen Verpflichtungen freigestellt, wollten sie als Arbeiter unter den Arbeitern das Evangelium leben – ein für viele Katholiken damals skandalöser priesterlicher Ortswechsel. Sahen sich diese ersten Arbeiterpriester noch als ‚Fallschirmspringer‘ Gottes, die hinter den ‚feindlichen‘ Linien landen, um die weitgehend entkirchlichte Arbeiterwelt von innen heraus zu bekehren, so kam es im direkten Kontakt mit dieser zunächst fremden Welt schon bald zu einem radikalen Bewusstseinswandel: ‚Wir sind mit einer klaren Vorstellung von dem losgezogen, was wir der Welt zu bringen hätten, und haben entdeckt, dass wir Zuspät-Gekommene waren, die alles erst lernen mussten.“¹¹

Die Arbeiterpriester haben die Erfahrung gemacht, dass in allen Begegnungen Entdeckungspotential lockt, für sich selbst und die Anderen. Sie haben

⁶ Erich Garhammer, Gemeindeftheologie – zwischen gestern und morgen, Lehrbrief 11, Theologie im Fernkurs, Katholische Akademie Domschule (Hg.), Würzburg 2005, 9.

⁷ Garhammer, Gemeindeftheologie (s. Anm. 6) 9.

⁸ Vgl. Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/-inn/en, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster, 2. erw. Aufl. 2010, 17–87.

⁹ Vgl. Garhammer, Gemeindeftheologie (s. Anm. 6) 10.

¹⁰ Für solche Ortswechsel stehen z. B. Franz von Assisi, Madeleine Delbrel, Oscar Romero. Sie alle haben sich auf neue und unbekannte Orte eingelassen und nach Lösungen für die Probleme am Ort aus dem Evangelium gesucht.

¹¹ Christian Bauer, Gott im Milieu, in: Diakonia 39 (2008) 2, 123–129, hier 124.

unter den Arbeitern das Evangelium neu entdeckt. Sie erkannten, dass Mission keine Einbahnstraße ist. „Nicht sie bekehrten die Arbeiter zur Kirche, sondern diese bekehrten sie zum Evangelium.“¹²

Wer sich, wie die Arbeiterpriester, auf einen anderen Ort einlässt, wird bei anderen Stärken entdecken, wird mit den eigenen Schwächen konfrontiert und erhält die Chance, an der Begegnung und in der Auseinandersetzung zu wachsen. Entdeckungen werden möglich, und der Ort wird zu einem wichtigen Punkt in der Beschreibung der eigenen Identität.¹³

„Identität drückt ein Sich-um-sich-Sorgen aus und diese Sorge geschieht im Verhältnis zu anderen. Es handelt sich um eine Ortsbestimmung, keine Selbstdarstellung. Oder anders ausgedrückt: Die Selbstbeschreibung ereignet sich in einer Ortsbestimmung, nicht einfach aus einem Selbstbewusstsein heraus. Identität geschieht nicht in der Identifizierung eines Subjektes in sich, sondern durch die Konfrontation des Selbst mit Themen, die sich angesichts der anderen stellen.“¹⁴

Und dies gilt nicht nur für Personen, sondern auch für Institutionen. Wer die Kirche ist, zeigt sich an den Orten, an denen Kirche präsent ist. Die Ortsbestimmung ist auch für sie eine Identitätsfrage.¹⁵

2. Die polare Existenz der Kirche: Religions- und Pastoralgemeinschaft

Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander unterscheidet zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft Kirche und zeigt auf, dass in beiden Gemeinschaftsformen unterschiedliche Grammatiken vorhanden sind.¹⁶ Diese verschiedenen Grammatiken führen die Kirche an ungleiche Orte. Die Religionsgemeinschaft und ihre institutionellen Bereiche stehen im Dienst der Tradition und der Ordnung. Die Pastoralgemeinschaft hingegen ist eine Realisierungsform der Kirche, die sich in besonderer Weise den Menschen vor Ort verpflichtet fühlt. Sie entwickelt eine konkrete von den Zeichen der Zeit inspirierte Pastoral. Kirche steht immer in der Differenz dieser beiden Gemeinschaftsformen. Diese Differenz muss nicht zwingend zu einem Nullsummenspiel, zum Ausschluss einer Gemeinschaftsform führen, sondern kann auch von der Balance ihrer unterschiedlichen Pole geprägt werden. Um

¹² Bauer, Gott (s. Anm. 11) 124f.

¹³ Vgl. Hans-Joachim Sander, Identität mit prekärem Plural. Eine Ortsbestimmung für die Christen in nachmoderner Zeit, in: Kirche und Israel 20 (2005) 1, 4–8.

¹⁴ Sander, Identität (s. Anm. 13) 5.

¹⁵ Vgl. Sander, Identität (s. Anm. 13) 6.

¹⁶ Vgl. Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

die Balance ist in Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit und dem Anspruch der Verkündigung des Reiches Gottes in Wort und Tat zu ringen.

Eine Pastoral, die die Zeichen der Zeit zu erkennen sucht, steht vor den Bedrohungen von Menschen ihrer Zeit und zugleich vor ihrer eigenen Berufung. Deutlich wird dies z. B. im Engagement und im Konflikt der französischen Arbeiterpriester mit der römischen Kurie in den Jahren 1953 bis 1959 des vergangenen Jahrhunderts und dem endgültigen Verbot der Arbeiterpriester im Jahr 1959.¹⁷ Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden die französischen Arbeiterpriester nicht nur rehabilitiert, sondern ihre Pastoral des Ortswechsels wurde rezipiert.¹⁸

Das Dokument „Kirche und Arbeiterschaft“ der Würzburger Synode steht für das Erkennen der Arbeiterfrage als ein Zeichen der Zeit, allerdings geschieht die Reaktion darauf in einer religionsgemeinschaftlichen Perspektive und nicht nach pastoralgemeinschaftlichen Gesichtspunkten. Letzteres hätte bedeutet, den Ortswechsel zu vollziehen, sich vom Innen ins Außen zu bewegen, Orte in der Welt der Arbeit auf ihre Macht- und Ohnmachtsperspektiven hin zu analysieren und einen christlichen Beitrag für die Lösung von Problemen an diesen Orten zu leisten. Es wurde vielmehr im Modus des Status quo gedacht und gehandelt. Eher verfolgte man ein Konzept der Annäherung und Einbeziehung, bestenfalls Ergänzung, aber nicht der gegenseitigen Relativierung und Veränderung.

3. Von Utopien und Heterotopien im Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft

Die zunehmende Tendenz des *working poor*, die Tatsache, dass nach wie vor mehr an Spekulationen denn in der Produktion verdient wird, die Situation von Leiharbeitern in Betrieben, von Illegalen am Bau oder in der Gastronomie und der Erwerbsarbeitslosen sind Realitäten, denen nicht ausgewichen werden kann.¹⁹ Wo Menschen nicht genug für ihren Lebensunterhalt verdienen, in sklavenähnlichen Zusammenhängen leben und arbeiten müssen und Andere außerordentliche Bonuszahlungen für ihre Geschäfte bekommen, da ist etwas nicht in Ordnung. Da versagen Gesellschaft und Politik. Insofern entlarven diese Bereiche aus der Welt der Arbeit und des Geldes die Gesellschaft und das menschliche Miteinander. An diesen Orten werden die vor-

¹⁷ Vgl. Gregor Siefer, Art. „Arbeiterpriester“, in: LThK Bd. 1, ³1993, 927–930.

¹⁸ Vgl. Bauer, Gott (s. Anm. 11) 126.

¹⁹ Vgl. Paul Schobel, Arbeitende und Arbeitslose, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 99–109.

handenen Muster in der Ordnung der Dinge freigelegt. Befremdende Diskurse werden präsent.

Für das, was an diesen Orten geschieht, hat Michel Foucault den Begriff der Heterotopien geprägt.²⁰ Heterotopien sind reale Orte. Orte, die mit Realitäten konfrontieren, denen nicht länger ausgewichen werden kann, die aber in der Regel nicht gesehen und erst freigelegt werden müssen.²¹ Dabei stehen Heterotopien im Kontrast zu Utopien. Utopien beziehen sich auf Zukünftiges. „Utopien [sind] wesentlich unwirkliche Räume.“²² Utopien sind Nicht-Orte und dadurch gekennzeichnet, dass man davon ausgeht, dass das Beste erst noch kommt. Utopien stehen für Versprechungen.

„Die Utopie kann als ein Versuch betrachtet werden, die Zukunft wieder bekannt zu machen, [...] sie zu verordentlichen, damit das Schicksal seinen Lauf nimmt, alles in Ordnung ist [...]. Darüber hinaus dienen natürlich Utopie wie Apokalypse der Stärkung der Truppenmoral. Besonders dann, wenn sie es nötig hat, d.h. wenn die Gegenwart überwunden oder gerechtfertigt werden muss [...]: Überwindet die unglückliche Gegenwart, um das Glück in der Zukunft zu finden (Utopie) oder um die noch unglücklichere, nämlich katastrophale Zukunft zu verhindern (Apokalypse).“²³

Indem Utopien gleichsam der Versuch sind, Zukunft als bekannt zu beschreiben, werden Risiko und Wagnis minimiert. Heterotopien setzen sich aber gerade dem aus, weil sie zunächst einmal nicht mehr und nicht weniger haben als den Befund und noch keine Lösung. Sie setzen bei dem an, was vorhanden und real ist. Sie legen ausgeschlossene, befremdende Themen frei. Dafür steht bei Foucault der Friedhof, der den Lebenden den Tod gegenüberstellt,²⁴ das Bordell, das mit einer tabuisierten Sexualität konfrontiert,²⁵ das Gefängnis, das im Kontrast zur Freiheit steht.²⁶

Heterotopien sind reale Anders-Orte innerhalb einer Gesellschaft. Sie richten den Blick auf die herrschende Ordnung der Dinge. Insofern besitzen sie das Potenzial und die besondere Eigenschaft, sich auf andere Diskurse zu beziehen, sie zu neutralisieren, umzukehren oder gar außer Kraft zu setzen. Sie sind in der Lage, Tabus, Schranken und Normen an Orten zur Sprache

²⁰ Vgl. Michel Foucault, *Andere Räume*, in: *Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien*, hg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999, 145–157. Dieser Text ist in einer etwas veränderten Übersetzung auch in Michel Foucault, *Die Heterotopien*, Frankfurt/M. 2005 erschienen.

²¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Heterotopien – Orte der Macht und Orte für Theologie*. Michel Foucault, in: Peter Hardt – Klaus von Stosch (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern 2007, 90–115, hier 110.

²² Foucault, *Räume* (s. Anm. 20) 149.

²³ Arnold Retzer, *Passagen. Systemische Erkundungen*, Stuttgart 2002, 284.

²⁴ Vgl. Foucault, *Räume* (s. Anm. 20) 152.

²⁵ Vgl. Foucault, *Räume* (s. Anm. 20) 156.

²⁶ Vgl. Foucault, *Räume* (s. Anm. 20) 154.

zu bringen. Arbeiterpriester waren und sind ein solcher Anders-Ort in Kirche und Gesellschaft. Sie haben sich mit der Kluft zwischen Kirche und Arbeiterschaft nicht abgefunden. Sie wussten auch, dass sie das Risiko des Ortswechsels wagen mussten, und damit haben sie bislang ausgeschlossene Themen unumgänglich und verstörend hervorgeholt: dass Arbeiter/-innen lange in kirchlichen Kontexten als Subjekte überhaupt nicht vorkamen, die Fragen nach dem Verhältnis von Theologie und Politik, Mystik und Widerstand.

4. Balancieren statt ausschließen – eine pastorale Grammatik für Begegnungen am Ort der Arbeit

Das Leben ist ein Balanceakt, in dem immer wieder um das Gleichgewicht gerungen werden muss.²⁷ An Orten und in Zusammenhängen, wo etwas aus der Balance geraten ist, steht man oft fassungslos, manchmal entsetzt und kopflos da. Das Gleichgewicht ist gestört und es gibt den festen Boden unter den Füßen nicht mehr. In diesen Konstellationen (z. B. bei einer lebensbedrohlichen Krankheit, Arbeitsplatzverlust, Trennung und Scheidung) geraten die Pole (von Gesundheit und Krankheit, Routine und Sorge, Selbstbewusstsein und Unsicherheit) ins Wanken. Dies sind Zustände, bei dem es einer/ einem Angst und Bange werden kann. Diese Situationen sind eine Zumutung für den Glauben, denn es muss sich erst erweisen, dass er sich bewährt und sprachfähig macht. Wer jedoch an diesen Orten den Glauben bezeugt, bekennt das Evangelium und sich zu Gott. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen und die Suche der Menschen nach Gott finden eine Sprache und Zeichen.

Pastoral als Arbeit an immer neuen Balancen zu verstehen, bekennt den Gott, der sich den Menschen zuwendet, ihnen nahe sein will und sie auf ihren Wegen begleitet. Aber wie sind an Orten Balancen zu finden, wo etwas aus dem Lot gekommen ist? Diese Frage ist eine Herausforderung und immer wieder auch eine Zumutung für die Pastoral. Die Lösung besteht darin, sich auf den Ort zu konzentrieren. So können glaubwürdige und taugliche Antworten für und mit den Menschen gefunden werden.

Das Dokument „Kirche und Arbeiterschaft“ war ein Versuch, Ausschließungen zu überwinden, allerdings im Modus des Gewohnten und des Appells. Dies wird besonders im Kapitel „Kirchliches Leben, Kirchlicher Dienst“ deut-

²⁷ Vgl. Hildegard Wustmans, *Seelsorglich tätig sein oder Von der Arbeit an Balancen*, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009) 5, 337–339.

lich, und dies vor allem in den Empfehlungen.²⁸ Konsequentes Ringen um Balancen sieht anders aus, weil es den Ortswechsel und das Risiko nicht scheut und sich immer neu auf Entwicklungen bezieht. Im Folgenden soll exemplarisch an vier Balanceproblemen dieser Gedanke konkretisiert werden:

Das Balanceproblem

- von zu wenig und zu viel an Arbeit,
- zwischen Erwerbsarbeit und Ehrenamt,
- zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit,
- zwischen Arbeitswoche und Sonntagsruhe.

4.1 Das Balanceproblem von zu wenig und zu viel an Arbeit²⁹

Die Erwerbsarbeit prägt und gestaltet die Lebenszeit von Menschen. Diese Tatsache wird gerade in der Erfahrung des Arbeitsplatzverlustes deutlich:

„Wenn Sie ausscheiden aus der Firma, sind jahrelang drin gewesen, haben einen netten Kollegenkreis um sich gehabt, und es heißt dann: Also schön, du bist ausgeschieden, aber wir vergessen dich so leicht nicht, wir besuchen dich noch. Das sind Worte, nach meiner Erfahrung, zum Trost. Es hat nicht einer, nachdem ich arbeitslos war, den Weg zu mir gefunden. [...] Aber in dem Moment, wo das Tor sich schließt, muß man wissen, man ist ausgeschaltet. Und damit muß man auch erst fertig werden. [...] Sind plötzlich abgeschnitten, Sie hören von dem, wo Sie dringestanden haben, gar nichts mehr, obgleich Sie dieses Leben, das Arbeitsleben, intensiver gemacht haben wie Ihr Privatleben [...]“³⁰

In dieser Aussage können wir entdecken, welche Bedeutung Erwerbsarbeit im Leben von Menschen haben kann. Wenn sie verloren geht, dann ist man „wie abgeschnitten“. Balancen geraten ins Wanken.

Daneben gibt es aber auch jene, die zu viel arbeiten. Hierzu zählen Berufsgruppen wie Ärzte, Pflegepersonal, Manager. Wer regelmäßig 60 Stunden pro Woche und mehr arbeitet, arbeitet zu viel. Wer so viel arbeitet, geht im Grunde unverantwortlich mit sich selbst und seinen sozialen Beziehungen um. Was zu diesem Pensum verführt, ist oftmals der persönliche Erfolg, das Gehalt, die Karriere. Diese Aspekte werden u. a. auch dadurch befördert, dass Viel-Arbeiten landläufig auch mit Leistungsfähigkeit gleichgesetzt wird.

²⁸ Vgl. Kirche und Arbeiterschaft (s. Anm. 4) 349–364.

²⁹ Vgl. Ulrike Wagener – Dorothee Markert – Antje Schrupp – Andrea Günter, Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weibewirtschaft und den Anfang der Politik, Rüsselsheim 1999, 42.

³⁰ Christine Morgenroth, Sprachloser Widerstand. Zur Sozialpathologie der Lebenswelt von Arbeitslosen, Frankfurt/M. 1990, 124.

Aber Erfahrungen und Studien belegen sehr deutlich, dass auch ein Zuviel an Arbeit Balancen stört.³¹ Wer zu wenig oder zu viel an Arbeit hat, wird (oftmals) an Leib und Seele krank.

Was tut hier not? Unbestritten eine Neubewertung von Arbeit. Dies könnte auch unter der Perspektive der Arbeitsbeziehungen geschehen. „Die Beziehungen zwischen Menschen in den Blick zu nehmen und zu verändern heißt deshalb, die Ökonomie zu verändern.“³² Insofern sind auch arbeitsmarktpolitische Maßnahmen geboten. Ein spezifisch christlicher Beitrag könnte in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf die Grammatik der Unterbrechung und der damit einhergehenden Relativierungen sein. Besonders deutlich wird dies in dem Grundsatz „Ora et labora – bete und arbeite“. Dieses Prinzip beschreibt die Balance zwischen Gebet und Arbeit als eine Konstante in den Gemeinschaften, wo alle einander dienen und helfen sollen. So wird die Lebensgrundlage gesichert und der Spiritualität Raum gegeben. Neben dem Gebet war und ist die Arbeit auch eine Möglichkeit der geistlichen Formung. Der Hl. Benedikt wollte eine Balance von Gebet und Arbeit, und dafür finden sich entsprechende Belege in der Ordensregel.³³ Im Kapitel 48,8 (Die Ordnung für Handarbeit und Lesung) heißt es: „Sie sind dann wirklich Mönche, wenn sie wie unsere Väter und die Apostel von ihrer Hände Arbeit leben.“ Die Kirche und ihre Ordensgemeinschaften haben die Potenz, der Gesellschaft und Einzelpersonen in den Fragen von zu viel und zu wenig Arbeit Hinweise zu geben. Gerade die Klöster können sich in diese Zusammenhänge als Anders-Orte einbringen. Sie zeigen befremdende Lösungen im Kontext der Bedeutung von Arbeit auf, weil sie Arbeit relativieren.³⁴

³¹ Vgl. <http://www.business-wissen.de/personalmanagement/frust-manager-arbeiten-zuviel-zum-schaden-der-work-life-balance/> (28. Juli 2010).

³² Wagener u. a., Liebe (s. Anm. 29) 14.

³³ Vgl. www.benediktiner.de, Link: Ordensregel (28. Juli 2010).

³⁴ Dass diese Welt auch Manager fasziniert, belegen Berichte über ihre Erfahrungen mit dem Angebot „Kloster auf Zeit“. http://www.manager-im-kloster.de/downloads/SZ_Bericht_Kloster.pdf (28. Juli 2010); <http://www.wiwo.de/karriere/manager-auszeit-ich-bin-dann-mal-weg-270147> (28. Juli 2010). Vgl. auch Wilhelm Schmid-Bode, Maß und Zeit, Frankfurt/M. 2008; Bernhard A. Eckerstorfer, Das Kloster als pastoraler Ort. Die Bedeutung des benediktinischen Lebenszeugnisses, in: Geist und Leben 82 (2009) 5, 321–355. Entgegen dem Autor halte ich (benediktinische) Klöster durchaus im Sinn von Foucault für einen Heterotopos, denn in ihnen zeigt sich nicht nur eine andere Ordnung der Dinge, an diesen Orten werden Aspekte zum Thema, die sonst vielfach ausgeschlossen und tabuisiert werden: eine zölibatäre Lebensform, die stabilitas loci, der Gehorsam, die freiwillige Armut, um nur einige zu nennen.

4.2 Das Balanceproblem zwischen Erwerbsarbeit und Ehrenamt³⁵

Ein weiteres Balanceproblem steckt in dem Verhältnis von Erwerbsarbeit und Ehrenamt.³⁶ Die Konsequenzen dieses Balanceproblems sind in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft, in Parteien, Vereinen und Kirchen zu spüren. Angesichts der Verdichtung von Arbeitszeit, den zunehmenden Flexibilitätsanforderungen und der langen Ladenöffnungszeiten wird es für Arbeitnehmer/-innen immer schwerer, sich ehrenamtlich zu engagieren. Zudem wirken sich auch die Veränderungen im Geschlechterverhältnis auf das Ehrenamt aus.

„Dem traditionellen Normalarbeitsverhältnis entsprach idealtypisch, dass der Mann seine Arbeitskraft im Beruf verausgibt, dafür aber von Haus- und Sorgearbeit durch die Frau weitgehend entlastet wird. Dadurch hat der Mann nach der Arbeit freie Zeit, die er auch für freiwilliges unbezahltes Engagement einsetzen kann. Die Frau wiederum hat als Nichterwerbstätige zeitliche Ressourcen für ehrenamtliches Engagement, insbesondere wenn die Kindererziehung sie nicht (mehr) fordert. Doch die Realität steigender Frauenerwerbstätigkeit und der, wenn auch sehr zögerlichen, Einbeziehung von Männern in den Reproduktionsbereich lässt das zeitliche Geflecht von Aktivitäten im Alltag immer differenzierter [...] werden. Wenn Ehrenamtliche nicht in den tradierten Geschlechterrollen und dementsprechenden Zeitverwendungsmustern leben, wird die Passfähigkeit der beruflichen Arbeitszeiten, der Ehrenamtszeiten und der Zeiten für Kinderbetreuung und sonstige Reproduktionsarbeit zur entscheidenden Bedingung, zur ‚conditio sine qua non‘ des ehrenamtlichen Engagements.“³⁷

Dies bedeutet, dass die Zukunft des Ehrenamtes auch davon abhängen wird, wie sich die Rahmenbedingungen des Engagements entwickeln und welchen Sinn und Bedeutung Menschen ihrer ehrenamtlichen Tätigkeit geben.³⁸

„Ehrenamtliche Tätigkeit eröffnet die Möglichkeit, dass sich Frauen und Männer ganz auf die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit der gewählten Arbeit konzentrieren können und nicht auf öffentliche Finanzierung, also die Zustimmung institutioneller Autoritäten, angewiesen sind.“³⁹

Die Kirchen könnten in diesem Bereich Pilotprojekte initiieren und damit auch Zeichen für die Neubewertung von Erwerbsarbeit und Ehrenamt setzen.⁴⁰

³⁵ Zum Kontext Ehrenamt in der Kirche sei hier verwiesen auf Heft 4 der Zeitschrift *Diakonia: Unbezahlt – unbezahlbar* 40 (2009) und ebenso auf Herbert Haslinger, *Konkretion: Ehrenamt*, in: ders. u. a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie* (s. Anm. 19) 308–322.

³⁶ Vgl. Christina Klenner – Svenja Pfahl, (Keine) Zeit für's Ehrenamt? Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und ehrenamtlicher Tätigkeit, in: *WSI Mitteilungen* 54 (2001) 3, 179–187.

³⁷ Klenner – Pfahl, (Keine) Zeit (s. Anm. 36) 179f.

³⁸ Vgl. Klenner – Pfahl, (Keine) Zeit (s. Anm. 36) 185.

³⁹ Wagener u. a., *Liebe* (s. Anm. 29) 40.

⁴⁰ Vgl. <http://www.kfb.at/content/kfb/themen/ehrenamt/index.html> (28. Juli 2010).

Das Balanceproblem von Erwerbsarbeit und Ehrenamt schließt implizit ein anderes Verhältnis mit ein, das zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit. Dies nicht zuletzt auch deswegen, weil ehrenamtliches Engagement in einigen Fällen auch Familienzeiten massiv beschneidet.

4.3 Das Balanceproblem zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit

Die Spannung zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit war auch bei der Synode ein Thema.⁴¹ Allerdings war Frauenerwerbsarbeit damals eher die Ausnahme und nicht wirklich vorgesehen. Dass Frauen und Mütter zur Sicherstellung eines ausreichenden Haushaltseinkommens mitarbeiteten, sollte abgestellt werden. Inzwischen ist die Erwerbstätigkeit von Frauen und Müttern eine Selbstverständlichkeit, die auch die katholische Welt nicht mehr ins Wanken bringt. Es wird hingegen sichtbar, dass die Kirche um Balancen ringt, damit das Verhältnis von Frau und Kirche, Familien und Kirchen nicht weiter kippt. Deutlich wird dies z. B. in den Diskussionen um die Bereitstellung von Betreuungsplätzen für Kinder unter drei Jahren in katholischen Kindertageseinrichtungen.

„Erwerbsarbeit wird nach Zeit gewogen und auf Zeitgehalt hin entgolten. [...] Ob daraus Leben entsteht, kann nicht durch den Geldwert bestimmt werden.“⁴² Es herrscht auch heute noch die „Vorstellung eines Gegensatzes von häuslicher Arbeit, die auf Fürsorge (Care) beruht und unbezahlt ist, und marktwirtschaftlich organisierter Erwerbsarbeit [...]“⁴³. Allerdings ist die Familienarbeit (die Fürsorge für Kinder, kranke und alte Menschen) und die Pflege privater Beziehungen ein wichtiger Beitrag für das Wohlergehen von Personen, zwischen den Generationen und dem sozialen System überhaupt.⁴⁴ Gerade die Familienarbeit steht dafür, dass Arbeit Zeit in Leben verwandeln kann.⁴⁵ So entscheidet die Familienarbeit wesentlich mit über Lebensverläufe.

Das Balanceproblem in den Bereichen von Erwerbs- und Familienarbeit ist nicht dadurch aufzuheben, dass man nur das eine Modell verfolgt oder favorisiert.

„Trotz aller Schwierigkeiten sollten wir den Anspruch nicht aufgeben, beide Lebens- und Arbeitsbereiche nach unseren Vorstellungen zu gestalten. [...] Frauen sind und

⁴¹ Vgl. *Kirche und Arbeiterschaft* (s. Anm. 4) 341.

⁴² Sander, *Arbeit* (s. Anm. 1) 165.

⁴³ Wagener u. a., *Liebe* (s. Anm. 29) 34.

⁴⁴ Vgl. Wagener u. a., *Liebe* (s. Anm. 29) 36.

⁴⁵ Vgl. Sander, *Arbeit* (s. Anm. 1) 165.

waren auch im Beruf immer wieder gute Beziehungen und der Sinn ihrer Arbeit wichtig [...].⁴⁶

Die Orientierung an gelingenden Beziehungen kann ein wichtiger Aspekt zur Umgestaltung der Wirtschaft auf die Bedürfnisse der Menschen sein.⁴⁷ Familienarbeit, die eine Form der Arbeit an Beziehungen ist, zeigt somit auch auf die Bedeutung des Sonntags. Der Sonntag ist ein wichtiger Beziehungsarbeitstag.

4.4 Das Balanceproblem zwischen Arbeitswoche und Sonntagsruhe⁴⁸

Es gibt einen Tag in der Woche, der aus dem Arbeitsalltag herausgenommen ist und gerade deswegen eine so hohe Bedeutung hat – der Sonntag. Er ist ein wichtiger Beziehungsarbeitstag.

„Er ist nämlich der Tag der Woche, an dem unmittelbar am Leben gearbeitet wird. Von den Zwängen der Erwerbsarbeit im großen und ganzen frei, können wir uns an diesem Tag dem Leben widmen [...]. Der Sonntag dient nicht der Ordnung des Erwerbslebens, aber er ist ein Arbeitstag an den personalen Beziehungen, in denen wir stehen. Er ist auch ein eminent politischer Tag, [...] durch die Zeit, die frei bleibt, um sich den Lebenszusammenhängen zu widmen, die den Tag übergreifen: Familien, Freundschaft, Liebe, auch Sport und Kultur, und nicht zuletzt Religion. Diese Art der Arbeit läßt sich schwer und schlecht in der Zeit begrenzen. Sie drängt über den Tag hinaus. [...] Der Sonntag ist gerade durch seine Ausgrenzung aus der Erwerbsarbeit für diese bedeutsam. Er gibt ihr Orientierung und übersteigt zugleich ihren Rahmen. Er relativiert [...] sie. Der freie Sonntag hat eine lange Geschichte hinter sich. [...] Das Sabbatgebot des Alten Testaments hat dabei Pate gestanden, wurde theologisch jedoch auf den Auferstehungstag Christi umgedeutet. Die Erfahrungen mit einem aus der Arbeitsroutine ausgegrenzten Tag bewährten sich. Auch die säkulare Welt der Industriegesellschaft weiß seinen lebensdienlichen Charakter zu schätzen und hat ihn sogar zum freien Wochenende ausgebaut. [...] Man kann sagen, daß der Sonntag ein Geschenk der Bibel an die ganze Menschheit ist; er zeigt zugleich, daß das Evangelium nicht im Besitz der ChristInnen ist und keine Basis der Privilegierung darstellt. Schließlich gilt der erwerbsfreie Sonntag nicht nur den ChristInnen.“⁴⁹

In den Auseinandersetzungen um den arbeitsfreien Sonntag und verkaufsoffene Sonntage zeigt sich, dass

„der Sonntag weder Rechtstitel ist, den die Kirchen besitzen, noch Kulturgut, das nostalgisch zu pflegen ist. Er ist eine Herausforderung. [...] Um den Sonntag seitens der

⁴⁶ Wagener u. a., Liebe (s. Anm. 29) 39.

⁴⁷ Vgl. Wagener u. a., Liebe (s. Anm. 29) 39.

⁴⁸ Vgl. Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 165.

⁴⁹ Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 165f.

Kirchen gesellschaftlich wirklich ins Spiel zu bringen, gilt es, die Arbeit herauszustellen, die mit ihm verbunden ist.“⁵⁰

Dies lässt sich in dem ablesen, was am Sonntag geschieht. Am Sonntag können Individuen und Gesellschaft (in weiten Teilen) ausruhen. Man kann Hobbys pflegen und Dinge tun, für die die Arbeitswoche keine Zeit lässt: Als Familie sind z. B. gemeinsame Mahlzeiten, Besuche und Feste möglich, und es kann sich auch die Zeit für den Gottesdienst finden.

„Die Bestrebungen, den Sonntag in die Erwerbsarbeit einzugliedern, sind sozusagen hochgradig gefährlich. Sie behandeln den Sonntag wie einen Luxus, den wir uns in der harten Wirtschaftswelt eines postindustriellen Zeitalters nicht mehr leisten können. Diejenigen, die solchen Bestrebungen ins Wort reden, betrachten den Sonntag als einen Zopf vergangener Zeit, der um des Maschinenfortschritts willen abgeschnitten werden muss. Sie sehen in ihm ein Ärgernis im Betriebsablauf und einen Störfaktor [...]. Sie glauben nicht an den Wert der Arbeit, die am Sonntag geleistet wird.“⁵¹

Aber was glauben die Christ/-innen in diesem Zusammenhang wirklich? „Welche Arbeit leisten sie am Tag, der dem Gedächtnis der Auferstehung vom Tod zum Leben gewidmet ist?“⁵² Welche Zeichen platzieren sie damit in der Gesellschaft? Welche verschwiegenen Diskurse eröffnen sie durch ihre Sonntagskultur?

Der Sonntag ist eine Heterotopie in einer von Erwerbsarbeit geprägten Welt. Der Sonntag steht für die Widerständigkeit des Christentums, seine Humanität und Schöpfungsverantwortung. „Der Sonntag ist der Tag, der daran erinnert, daß das Heil Gottes allen Menschen wie aller Natur geschenkt ist.“⁵³

5. Fazit

Es reicht nicht, das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft als etwas anzusehen, wo die eine Seite (die Kirche) sich öffnet und die andere Seite (die Arbeiterschaft) in ihre Reihen aufnimmt. Eine solche Perspektive setzt nicht auf Wagnis und Risiko. Sie agiert im Modus des Bekannten. Wenn Kirche jedoch den Mut für das Wagnis aufbringt, dann wird sie an andere Orte gehen und bekannte Orte tatsächlich freigeben, damit hier etwas Neues werden kann. Eine mutige Kirche wird auf die Talente setzen, die an den jeweiligen Orten vorhanden und zu entdecken sind, und eine Pastoral der Balancen angesichts von Situationen entwickeln, an denen etwas aus dem Lot geraten ist.

⁵⁰ Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 166.

⁵¹ Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 167.

⁵² Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 168.

⁵³ Sander, Arbeit (s. Anm. 1) 169.

Dazu braucht es Entschlossenheit, Achtsamkeit für konkrete Orte und die Überzeugung, dass es Beweglichkeit braucht, um die Waage halten zu können. Darin kommt sie dem nach, was ihr als Kirche an Tätigkeit von Gott und den Menschen zugemutet wird.⁵⁴

Prof. Dr. Hildegard Wustmans
 Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre
 Bethlehemstr. 20
 A-4020 Linz
 Fon: +43 (0)732 784293-4186
 Fax: +43 (0)732 784293-4155
 eMail: h.wustmans(at)ktu-linz.ac(dot)at

⁵⁴ Vgl. Wustmans, Seelsorglich tätig sein (s. Anm. 27).

Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich

Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren

„Das Leben jedes einzelnen Menschen und die Zukunft der Gesellschaft werden entscheidend durch das Bildungswesen beeinflusst. Weil die Kirche mitverantwortlich ist für das Leben der Menschen und die Zukunft der Gesellschaft, muß sie an der Entwicklung des Bildungswesens mitwirken. Damit löst sie auch eine Verpflichtung ein, die sie mit der Taufe junger Menschen übernimmt. Wo immer es ihr möglich war, hat sich die Kirche dieser Aufgabe unterzogen. So verfügt sie auf diesem Gebiet über reiche Erfahrungen, eigene Einrichtungen und Kräfte. Die Kirche kann und will damit der Zukunft dienen.“ [1.1]¹

1. Wie es war ...? Zur Ausgangslage und zum Dokument

Mit diesem grundlegenden bildungspolitischen Anspruch wird der Beschluss zu den „Schwerpunkten kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“ eröfnet, der am 8. November 1975 verabschiedet wurde. Zusammen mit dem Dokument zum Religionsunterricht und dem Arbeitspapier zur Katechese (Das katechetische Wirken der Kirche)² widmet die Würzburger Synode dem Thema Bildung somit zwei von insgesamt 16 Beschlüssen sowie ein Arbeitspapier und macht damit deutlich, von welcher hohen Bedeutung ihr das Thema Bildung ist. Betrachtet man die beiden Beschlüsse und das Arbeitspapier zur Katechese und zudem die oben zitierte Eröffnung, so wird deutlich: Die Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils wird hier vollzogen, und es wird im wahrsten Sinne eine Inkulturation des Zweiten Vatikanums in bundesdeutsche Verhältnisse versucht. Die katholische Kirche versteht sich nicht mehr als überzeitliche Größe, die sich jenseits jeglicher Kontextualität befindet und auf historische und gesellschaftliche Faktoren keine Rücksicht zu nehmen

¹ Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Hefreihe Synodenbeschlüsse Nr. 9, hg. vom Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Dr. Josef Homeyer o. O. o. J., 5 [auch in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. von Ludwig Bertsch u. a., Freiburg/Br. u. a. ⁴1978, 518–548].

² Arbeitspapier: Das katechetische Wirken der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II, hg. von Ludwig Bertsch u. a., Freiburg/Br. u. a. 1977, 37–97.

braucht. Im Gegenteil, die hier angesprochenen Dokumente beruhen alle in hohem Maße auf einer Kontextualisierung und verdeutlichen, dass die historische und gesellschaftliche (Umbruch-)Situation in den Beschlüssen berücksichtigt wird. In rein formaler Hinsicht zeigt sich dies schon daran, dass allein drei Dokumente zum Thema Bildung formuliert werden. Dies entspricht der damaligen gesellschaftlichen Situation Ende der 60er und in den 70er Jahren, in der u. a. auch eine lebhaftige Debatte um Bildung und Bildungsreformen geführt wurde. Angesichts der Aktualität des Bildungsdiskurses konnte und wollte die Synode zu diesem Thema ihren Beitrag leisten. In inhaltlicher Perspektive wird dies zum einen daran anschaulich, dass mit dem konvergenz-theoretischen Modell im Beschluss über den Religionsunterricht eine gänzlich neue Begründungsstruktur für den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule formuliert wurde, in der dieser neben einer theologischen Begründung vor allem pädagogisch begründet wird.³ Zum anderen zeigt es sich in der deutlichen Unterscheidung zwischen Bildung und Katechese, wie sie von der Synode vorgenommen wurde:⁴ Sie weist der Bildung den öffentlichen gesellschaftlichen Raum zu und verortet das katechetische Wirken eher innerkirchlich. Und nicht zuletzt wird die Bedeutung daran klar, dass die Kirche, wie auch die oben zitierte Eröffnung des Dokumentes deutlich macht, ein umfassendes Verständnis von Bildung, von Anlässen und Orten der Bildung sowie von Lebensaltern für Bildung zugrunde legt. Dass Bildung nicht auf schulische Bildung eingeschränkt werden kann, drückt die Synode deutlich darin aus, dass sie der grundlegenden Dimension von Bildung und den ganz unterschiedlichen Orten und Lebensaltern von Bildung einen eigenen Beschluss widmet, und zwar neben dem Beschluss zum Religionsunterricht einen Beschluss und kein Arbeitspapier.

Mit einem furiosen Auftakt macht der Beschluss den Anspruch und die Selbstverpflichtung der Kirche im Bildungsbereich deutlich:

„Das Leben jedes einzelnen Menschen und die Zukunft der Gesellschaft werden entscheidend durch das Bildungswesen beeinflusst. Weil die Kirche mitverantwortlich ist für das Leben der Menschen und die Zukunft der Gesellschaft, muß sie an der Entwicklung des Bildungswesens mitwirken.“ [1.1]⁵

³ Vgl. Beschluß: Der Religionsunterricht in der Schule, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 1) 123–152.

⁴ Eine Unterscheidung, die in kaum einem anderen Land so deutlich vorgenommen wird; so wird z. B. in der Schweiz auch heute von Katecheten gesprochen, wenn von Religionslehrer/-innen im Primarbereich die Rede ist.

⁵ Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 5.

Dabei bedeutet Mitwirkung am Bildungswesen – wie aus dem Zitat ersichtlich wird – für die Kirche nicht (nur) die Vermittlung von Religion im Religionsunterricht oder in der Katechese. Vielmehr geht ihr Anspruch nachdrücklich über die Vermittlungsprozesse von Religion hinaus und zeigt sich in einem gesamtgesellschaftlichen bildungspolitischen Auftrag, der letztlich dem Anspruch der Kirche auf Öffentlichkeit, der Tatsache des Christentums als zutiefst öffentliche Religion oder, anders formuliert, der Tatsache, dass Kirchen zivilgesellschaftliche Akteure sind, geschuldet ist. Dabei ist dieser Anspruch nicht aus dem Nichts begründet, sondern wird biblisch und in der Tradition rückgebunden:

„Antrieb und Maßstab für ihr spezifisches Denken und Handeln im Bildungsbereich findet die Kirche in dem, was der Glaube über den Auftrag des Menschen in der Welt sagt. Hat sie sich an diesem Maßstab geprüft, so darf und muß sie im gleichen Geiste auch kritisch-anregend die bildungspolitischen Entwicklungen in Staat und Gesellschaft begleiten.“ [1.2]

„Grund für ihr Wirken im Bildungsbereich erblicken Christen in der Liebe, mit der Gott uns Menschen liebt, in der er in Jesus unser Bruder geworden ist, damit wir in liebender Antwort an ihn und alle Mitmenschen das Kommen seines Reiches vorbereiten.“ [1.2.1]

„Die obersten Ziele von Erziehung und Bildung des Menschen liegen für katholische Christen in der Entfaltung der menschlichen Anlagen, in der Befähigung des Menschen zum Dienst an seinen Mitmenschen, an der Welt und am Reich Gottes.“ [1.2.2]⁶

Den kontextuellen Hintergrund dieses hier formulierten Selbstverständnisses bildet die seit Mitte der 60er Jahre geführte Diskussion um die Bildungsreform, zu der der Text auch explizit Stellung nimmt und eine eigene Positionierung zu ihr wichtigen Bereichen im Bildungsfeld vornimmt.⁷ Begrüßt werden im Zusammenhang mit der Bildungsreform jegliche Bemühungen um größere Chancengerechtigkeit und Durchlässigkeit im Bildungssystem sowie Bemühungen, eine Gleichrangigkeit zwischen allgemeiner und beruflicher Bildung herzustellen.⁸ Begrüßt werden auch die Möglichkeiten zur Weiterbildung in jeder Lebensphase. Mit Verantwortung, Mündigkeit und Emanzipation als den sich wechselseitig bedingenden und grundlegenden Zielen von Erziehung und Bildung stimmen die Kirchen und der gesellschaftliche Bildungsdiskurs ebenfalls überein, auch wenn die Kirche diese Ziele in der christlichen Freiheitstradition rückgebunden wissen will, um einer Willkürfreiheit keinen Raum

⁶ Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 5.

⁷ Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 8f.

⁸ Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 8.

zu geben.⁹ Bildung ist im hier formulierten Verständnis der Synode zudem immer auch ein ideologiekritisches Moment eingeschrieben, insofern sie zur Kritik gegenüber gesellschaftlichen Fehlentwicklungen befähigt. Zwar müsse sich das Bildungswesen an den Anforderungen und Erwartungen der Industriegesellschaft orientieren, dabei dürfe aber das Recht auf freie Entfaltung der Begabungen und Interessen der zu Bildenden nicht zugunsten des gesellschaftlichen Nutzens zu kurz kommen.¹⁰ Kritisiert werden Entwicklungen, die nach Meinung der Synode den grundlegenden Zielen von Bildung widersprechen, so Bildung als Anhäufung von Wissensbeständen, das, was Paolo Freire als Bankierserziehung kritisiert hatte, ferner jegliche Indoktrination und Verzweckung von Bildung, ein übermäßiger Leistungsdruck und eine einseitige Beurteilung des Menschen aufgrund seiner schulischen Abschlüsse unter Vernachlässigung seiner sonstigen Begabungen.¹¹

An verschiedenen Schwerpunkten (Kleinkindpädagogik, Sorge für Behinderte, berufliche Bildung, freie katholische Schulen, Schulpastoral, Hochschulseelsorge, Erwachsenenbildung und Weiterbildung) werden der im grundlegenden Teil formulierte bildungspolitische Anspruch und das dahinterstehende Bildungsverständnis im weiteren Beschluss exemplifiziert und mit konkreten Empfehlungen versehen. Das Dokument stellt so keine in sich durchformte und schlüssige Darlegung christlich-katholischen Bildungsverständnisses und seiner bildungspolitischen Kontextualisierung in der Gesellschaft der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts dar, vielmehr geht es – so auch die Selbstaussage der Synodalen – darum, anhand von ausgewählten Einzelproblemen Schwerpunkte, die der besonderen Aufmerksamkeit und Verantwortung bedürfen, zu formulieren. So erklärt sich letztlich auch die Zusammenstellung der Themen und Felder: von der Kleinkindpädagogik bis zur Hochschulseelsorge, von Behinderung zur beruflichen Bildung. Das zugrunde gelegte Bildungsverständnis ist zum einen ganzheitlich und zum anderen diakonisch angelegt, indem – insbesondere neben der schon erwähnten Chancengerechtigkeit und Sorge um Behinderte und ihr Bildungsrecht – eine Gleichstellung von allgemeiner und beruflicher Bildung und eine ganzheitliche Bildung, die der intellektuellen Bildung kein „Prä“ gegenüber anderen Charismen verleiht, betont werden.

Im Unterschied zum Beschluss über den Religionsunterricht, der ganz auf das schulische Engagement der Kirche und die Begründung desselben konzentriert ist, betont die Synode mit diesem Beschluss die Bedeutung der außerschulischen Felder von Bildung, für die sie selbst Verantwortung über-

⁹ Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 8.

¹⁰ Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 8.

¹¹ Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 9.

nehmen will, angefangen bei der Kleinkindpädagogik über die berufliche Bildung bis hin zur allgemeinen Erwachsenenbildung. Deutlich atmet das Dokument den Aufbruchgeist, der die Jahre nach dem Zweiten Vatikanum so nachhaltig prägte. So wird an mehreren Stellen ein struktureller und inhaltlicher Ausbau gefordert, z. B. die Einrichtung eigener Forschungsschwerpunkte für Theorie und Praxis religiöser Erziehung des Kleinkindes an Hochschulen, mehr Engagement im Feld der Behindertenarbeit und der beruflichen Bildung. Neben einer ideellen Unterstützung geht es konkret um personelle und materielle Strukturen und Ressourcen, die zur Erreichung der formulierten Ziele notwendig sind. Einer Engführung der religionspädagogischen Disziplin auf Schule und einer nochmaligen Einschränkung auf den (Religions-)Unterricht, wie wir sie seit Jahren in der Religionspädagogik beobachten, ist damit eine deutliche Absage erteilt. Vielmehr verdeutlicht das Dokument implizit die Verwobenheit der verschiedenen Dimensionen der Praktischen Theologie und verweist beispielsweise mit dem Feld der Schul- und Hochschulpastoral auf den engen Zusammenhang von Pastoral und Bildung. Diese Blickweitung gehört zweifellos zu den wichtigen Verdiensten des Dokuments.

Anfang/Mitte der 70er Jahre betrachtet sich die Kirche – so machen es Argumentationsduktus und Sprachstil des Dokuments deutlich – mit großer Selbstverständlichkeit als wichtige gesellschaftliche Akteurin, die von ihrem Selbstverständliches her Wesentliches zu dieser Gesellschaft beizutragen hat. Dies zeigt sich u. a. darin, wie die freie Trägerschaft im Bildungswesen, d. h. die Möglichkeit, mit staatlicher Förderung freie kirchliche Schulen und Hochschulen zu unterhalten, eingefordert wird. Begründet wird dies mit dem Verweis darauf, dass der plurale Rechtsstaat die Inhalte und Ziele von Bildung nicht umfassend begründen und festlegen könne und ein staatliches Bildungsmonopol der Verfassung widerspräche.¹² Daraus formuliert die Synode in ihrer Empfehlung in äußerst selbstbewusstem Ton:

„Die Synode erneuert den Anspruch der Kirche, katholische Schulen und Hochschulen in freier Trägerschaft zu gründen, zu unterhalten und zu führen. Zugleich spricht sie die Überzeugung aus, daß die staatliche Förderung eines Bildungswesens in freier Trägerschaft notwendig und rechtlich geboten ist. Insofern Schulen und Hochschulen in freier Trägerschaft das öffentliche Erziehungs- und Bildungssystem ersetzen oder ergänzen, nehmen sie öffentliche Aufgaben wahr. Der Staat muß durch entsprechende gesetzliche Regelungen seine Verantwortung dafür wahrnehmen, daß ein Schulwesen in freier Trägerschaft möglich bleibt.“ [5.1]¹³

¹² Vgl. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 18. Nicht von ungefähr scheinen hier Parallelen zum sog. Böckenförde-Theorem anzuklingen.

¹³ Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (s. Anm. 1) 18 [im Original kursiv gesetzt].

Die Kirche hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg ganz und gar auf den Boden der Demokratie gestellt und betont vor allem im Arbeitspapier „Kirche – Staat – Gesellschaft“¹⁴ immer wieder den Sinn und Vorteil der Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger Kooperation. Auch im Beschluss zur Bildungsverantwortung wird an mehreren Stellen auf den demokratischen Rechtsstaat verwiesen. Den gesellschaftlichen Veränderungen der zweiten Hälfte der 60er und dann der 70er Jahre wird insofern Rechnung getragen, dass der Kirche bewusst ist, dass sie nicht mehr die einzige Akteurin im gesellschaftlichen Feld ist und ihr nicht mehr das Monopol auf gesellschaftsübergreifende Sinnzusammenhänge zukommt. Gleichwohl betrachtet sich die Kirche als wichtige gesellschaftliche Akteurin. Nur so sind die Aussagen des Dokumentes, der selbstverständlich formulierte Anspruch und die damit einhergehende Selbstverpflichtung zu verstehen. Eine deutliche Veränderung gegenüber der vorkonziliaren Zeit liegt vor allem darin, dass die gesellschaftlichen Umbrüche deutlich gemacht haben, dass die eigenen Positionen zu begründen sind und rein innerkirchlich-theologische Begründungsstrukturen im modernen Gesellschaftsdiskurs nicht hinreichend sind. Dass die Kirche jedoch einmal in die Situation kommen könnte, in der schon ihre Beteiligung am gesellschaftlichen Diskurs in Frage gestellt wird, ist noch wenig denkbar.

2. ... und was daraus geworden ist – gegenwärtige Herausforderungen und Reaktionsmuster

Seit der Veröffentlichung des Dokuments sind 35 Jahre vergangen. Seitdem haben sich die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, deren Auswirkungen auf die Kirchen schon in manch kirchlichem Dokument, so z. B. manchem Synodendokument – allen voran das Dokument zum Religionsunterricht –, analysiert wurden, beschleunigt und in ihrer Beschleunigung verschärft. Immer mehr trifft die Analyse Ulrich Becks aus den 80er Jahren zu, der zufolge die Moderne auf ihre eigenen risikogesellschaftlichen Folgen trifft.¹⁵ Davon ist auch die Bildung in den letzten zehn Jahren mehr denn je betroffen. Ähnlich wie in den 70er Jahren zum Entstehungszeitpunkt der Synodendokumente hat das Thema Bildung Hochkonjunktur und ist Gegenstand weitreichender bildungspolitischer Maßnahmen auf allen Stufen der Aus- und Weiterbildung

¹⁴ Arbeitspapier: Kirche – Staat – Gesellschaft. Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft, in: Gemeinsame Synode der Bistümer. Offizielle Gesamtausgabe II (s. Anm. 2) 187–214.

¹⁵ Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

wie auch in allen Schulformen und Feldern von Bildung. Im schulischen Feld hat sich – ausgelöst durch die internationalen Vergleichsstudien (PISA, TIMMS, IGLU) – der Bildungsdiskurs von der Diskussion um die Befähigung zum Umgang mit Schlüsselproblemen in den 90er Jahren¹⁶ auf das Paradigma der sogenannten Kompetenz- und Outputorientierung verlagert. Bildung zielt nun auf bestimmte Kompetenzen, die Schüler/-innen am Ende des Schuljahres, am Ende ihrer Schullaufbahn erworben haben müssen. Umgesetzt werden die Reformen in bildungspolitischen Maßnahmen, wie z. B. der Einführung der achtjährigen Gymnasialzeit (G 8), der Einführung von Bildungsstandards mit Kompetenzorientierung anstelle von Lehrplänen, der Einführung der offenen Ganztagschule und der Verleihung größerer Autonomie an die Schulen. Ähnliches vollzieht sich auf der Ebene der universitären Bildung im Rahmen des sogenannten Bolognaprozesses. Auch hier hat mit der Umstrukturierung der Studiengänge auf Bachelor- und Masterstudiengänge ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der kürzere Ausbildungszeiten, ein auf den Beruf hin praxisorientierteres Studium und insgesamt höhere Effektivität gewährleisten soll, allerdings um den Preis eines äußerst verschulden Studiums und hoher Prüfungsbelastungen. Im sogenannten quartären Bereich der Erwachsenenbildung und der (beruflichen) Weiterbildung wirken sich die Paradigmenwechsel der formalen Bildung dahingehend aus, dass die allgemeine Erwachsenenbildung und -weiterbildung zugunsten der beruflichen Weiterbildung in den Hintergrund öffentlicher und bildungspolitischer Aufmerksamkeit getreten ist, mit entsprechenden finanziellen Konsequenzen. Auf allen Ebenen von Bildung wird also derzeit um ein angemessenes Verständnis von Bildung und die entsprechende bildungspolitische Umsetzung gerungen. Ziel aller Bildung – so der gegenwärtige gesellschaftliche Mainstream des Diskurses – scheint sowohl in schulischer wie in beruflicher und universitärer Bildung die möglichst zügige, effektive Befähigung für das spätere Berufsleben zu sein. Skeptische Stimmen kritisieren nicht nur eine Vernachlässigung der ganzheitlichen Bildung und der Persönlichkeitsbildung, sondern auch die damit einhergehende Funktionalisierung und Ökonomisierung, wie sie in allen Bereichen, vor allem jedoch im Hochschulbereich festzustellen ist. Die Kirche versucht im Strom der Veränderungen den eigenen Weg zwischen Anpassung und Kritik zu finden. Die Diskussion um Bildungsstandards hat die Bischofskonferenz sehr früh aufgenommen und auch sehr bald eigene Richtlinien für Bildungsstandards formuliert.¹⁷ In der Diskussion

¹⁶ Vgl. exemplarisch Wolfgang Klafki, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik, Weinheim 2007.

¹⁷ Vgl. Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in den Jahrgangsstufen 5–10/Sekundarstufe I (Mittlerer Schulabschluss), hg. vom Sekre-

um Bildungsbenachteiligung und Zugänglichkeit von Bildung äußert sich die Bischofskonferenz deutlich kritisch.¹⁸ Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Veränderungen im Bildungsbereich liest sich das Synodendokument mit seinem Anspruch auf ein umfassendes, ganzheitliches und diakonisches Bildungsverständnis, das Bildung als Bildung zu Kritikfähigkeit an gesellschaftlichen Fehlentwicklungen versteht und gesellschaftlichen Nutzen nicht den individuellen Begabungen und Interessen vorordnet, höchst aktuell.

Viele der sich beschleunigenden Modernisierungsprozesse zeigten sich schon Ende der 60er und in den 70er Jahren, auch Prozesse der kulturellen und religiösen Pluralisierung zeichneten sich bereits ab. Gemeinsam mit den Verschiebungen im religiösen Feld, die sich für die Kirchen insbesondere in verstärkenden Entkirchlichungsprozessen niederschlagen, bilden diese Prozesse jedoch zunehmend eine deutliche Herausforderung für die Kirchen – sowohl innerkirchlich als auch in ihrer gesellschaftlichen Präsenz und öffentlichen Anerkennung. Die große Selbstverständlichkeit eines entscheidenden gesellschaftlichen Akteurs, die noch aus dem Synodendokument spricht, ist in dieser Form vierzig Jahre später nicht mehr gegeben. Auch wenn die Kirchen nach wie vor eine grundgesetzlich abgesicherte und damit staatlich privilegierte Stellung in Deutschland einnehmen und nach wie vor gefragte Gesprächspartner sind, nehmen die Legitimationsfragen auch im Kontext der religiösen Pluralisierung zu und werden sich aller Voraussicht nach in den kommenden Jahren und Jahrzehnten eher verschärfen als abschwächen. Dies verlangt den Kirchen eine intensive Auseinandersetzung mit den anderen religiösen Traditionen ab und rückt Begründungszusammenhänge des Verhältnisses und der Verortung von Kirche und Gesellschaft in einen neuen Zusammenhang. Gerade im Bildungsbereich, einem aufgrund der Tatsache, dass die gesamte Bevölkerung in irgendeiner Lebensphase mit ihm in Kontakt kommt, besonders sensiblen Feld, werden die Begründungszusammen-

tariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 78), Bonn 2004; Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule/ Primarstufe, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 85), Bonn 2006; vgl. zur Gesamtdiskussion auch Clauß Peter Sajak, Bildungsstandards für den Religionsunterricht – und nun? Perspektiven für ein neues Instrument im Religionsunterricht, Berlin 2007.

¹⁸ Vgl. Grußwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, beim Jahresempfang des Deutschen Caritasverbandes im Rahmen des 2. Caritaskongresses in Berlin, 15.04.2010, <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=1566&cHash=51f2bdf39b2670bdf42569113ac097f6> (abgerufen am 06.01.2011); ferner: Pressemitteilung, Spitzengespräch der Kultusministerkonferenz mit der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 01. Juni 2006 in Plön, <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=880&cHash=f0e59a7a1d1b3d99f81d9574263f1e67> (abgerufen am 06.01.2011).

hänge für die Präsenz der Kirchen im Bildungsfeld aktueller und dringlicher. Hatte schon die Würzburger Synode erkannt, dass eine rein innerkirchlich-theologische Begründung nicht hinreichend ist, so gilt dies heute umso mehr. Die aktuellen Auseinandersetzungen um Religion in der Gesellschaft bergen dabei den Vorteil in sich, dass sie das Thema wieder diskutabel gemacht haben und die Gesellschaft – wenn auch mitnichten immer positiv – aber mindestens sensibler für das Thema Religion, ihre möglichen Beiträge als auch ihre Gefahren für eine Gesellschaft geworden ist.¹⁹ Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass auch im erziehungswissenschaftlichen Feld Religion als Dimension der Bildung zumindest von manchen Erziehungswissenschaftlern (wieder-)entdeckt wird.²⁰ Angesichts zu erwartender stärkerer Legitimationsanfragen steht es für die Praktische Theologie – vor allem die Religionspädagogik – an, diesen Zusammenhang von Bildung und Religion insbesondere bildungstheoretisch grundlegend deutlicher auszuweisen. Deutlich lassen sich hier konfessionelle Unterschiede beobachten: Während die Auseinandersetzung im protestantischen Feld mit Vertretern wie, allen voran, Karl-Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer weit vorangeschritten ist, wird sie im katholischen Feld deutlich weniger intensiv geführt. Amtskirchlicherseits wurde seit der Synode zum Thema Bildung vor allem mit Dokumenten zum Religionsunterricht reagiert. Von den beiden wichtigsten Dokumenten, dem Dokument von 1996 „Die bildende Kraft“²¹ und dem von 2005 „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen“²², ist das erste stärker binnenkirchlich orientiert, während das zweite die Herausforderungen der gegenwärtigen Gesellschaft wie religiöse Pluralität und die Notwendigkeit, eine religiöse Urteilsfähigkeit auszubilden, nachdrücklich betont.²³

War die Zeit der Synode innerkirchlich wie auch gesellschaftlich von großer Aufbruchs- und Veränderungsstimmung geprägt, so stellt sich die Situation heute gänzlich anders dar. Entkirchlichungstendenzen und Pluralisierung der Weltanschauungen sowie die weiteren Modernisierungsprozesse führten dazu, dass die Kirchen viel von ihrer Selbstverständlichkeit als wichtige gesell-

¹⁹ Vgl. die ausführlich in den USA geführte Debatte zum Kommunitarismus – Liberalismus, dazu Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993.

²⁰ Vgl. den Sammelband von Hans-Georg Ziebertz – Günter R. Schmidt (Hg.), Religion in der Allgemeinen Pädagogik. Von der Religion als Grundlegung bis zu ihrer Bestreitung, Gütersloh 2006.

²¹ Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 56), Bonn 1996.

²² Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005.

²³ Vgl. Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (s. Anm. 22) 27–30.

schaftliche Akteure verloren haben; selbst ihren Anspruch und ihre Rolle als solche müssen sie manchmal rechtfertigen, und so wird auch der Anspruch immer wieder in Frage gestellt.²⁴ Manche Positionierungen und Skandale, wie z. B. jüngst der Missbrauchsskandal, tragen zudem zum Verlust ihrer Glaubwürdigkeit und damit auch ihrer Autorität bei. Diese Entwicklungen, hinzu-kommend der Priestermangel und die abnehmende Finanzkraft als binnen-kirchliche Wirkungen der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, führen zu Überlegungen und Versuchen, das kirchliche Handeln auf das sogenannte Kerngeschäft zu beschränken. Diese bewussten Beschränkungen führten und führen zu einer deutlichen Reduktion des Engagements gerade im Bereich des quartären Sektors, der Weiterbildung und beruflichen Bildung. An eine strukturelle und finanzielle Unterstützung, wie sie z. B. für den Bereich der Behindertenarbeit oder im Feld der Weiterbildung im Synodendokument gefordert wird, ist hier gegenwärtig kaum zu denken. Mit den Entscheidungen, diese Felder – wie der Sprachgebrauch es sagt – zu posteriorisieren, erfolgt jedoch auch ein vielleicht kaum merklicher, aber schleichender Rückzug aus öffentlichen Feldern, und damit ist eine Negativspirale hinsichtlich der Wahrnehmung, Akzeptanz und Befürwortung der Kirchen als gesellschaftlichen Akteuren eröffnet. Zudem werden damit gerade im quartären Bereich die Möglichkeiten für einen gezielten Beitrag zu entscheidenden gesellschaftlichen Debattenlagen, wie z. B. den Umgang mit Fremdheit oder die interreligiöse Verständigung durch das Lernen und die Weiterbildung von Erwachsenen, verringert.

Das deutlichste Engagement außerhalb des sogenannten Kerngeschäfts – sieht man von der wohlfahrtsstaatlichen Zweitstruktur (Caritas und Diakonie) der Kirche einmal ab – zeigt die Kirche nach wie vor im Feld der formalen Bildung von Schule und Universität, sowohl in den staatlich getragenen Bildungseinrichtungen als auch denen in eigener Trägerschaft. Ein Engagement für das Recht auf Gründung, Führung und Unterhaltung eigener Bildungseinrichtungen forderte bereits die Synode deutlich ein, und auch die Forderung nach Mitfinanzierung bei den eigenen Trägerschaften steht bisher nicht in Frage. Zumindest gibt es keine freie kirchliche Schule, die in den letzten Jahren aufgrund von Finanzierungsschwierigkeiten seitens der Kirchen geschlossen worden wäre, wie dies mit mancher Erwachsenenbildungseinrichtung trotz staatlicher Anerkennung und damit finanzieller Unterstützung geschehen ist.

²⁴ So z. B. von Vertretern des neuen Atheismus, vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007; vgl. auch die Aktivitäten der Giordano Bruno Stiftung oder der Humanistischen Union.

Die Veränderungen, die wir zurzeit im schulischen Feld erleben, eröffnen dem kirchlichen Handeln auch die Gelegenheit, bestimmte Bereiche ihres Engagements zu profilieren oder auszubauen. So wird bereits seit einiger Zeit in verschiedenen Diözesen an Konzepten der Schulpastoral in Ganztags-schulen, wie sie im Rahmen der Bildungsreform zunehmend umgesetzt werden, gearbeitet.²⁵ Die Einführung von Ganztags-schulen birgt für die Kirchen eine Herausforderung wie auch eine Chance. Die Herausforderung liegt darin, dass die Jugendlichen weniger an der klassischen Jugendarbeit, wie sie traditionell nachmittags in den Gemeinden stattfindet, teilnehmen werden; die Chance besteht darin, zusammen mit neuen Formen der Jugendarbeit im schulischen Feld, angemessenen Formen der Schulseelsorge, einer Schulsozialarbeit und dem Religionsunterricht unter Wahrung der jeweiligen eigenen Spezifika der Handlungsfelder zu einer neuen Verortung von christlicher Religion in der Schule zu kommen. Die Verleihung größerer Autonomie an die Schulen stellt auch höhere Ansprüche an deren Selbstorganisation und Profilierung. Damit erhält die Kirche, insbesondere auch in ihren eigenen Schulen, noch einmal größere Möglichkeiten, im Rahmen von Schulentwicklungsprozessen die Profile der Schulen zu schärfen.

Zum genuinen Selbstverständnis und Anspruch der Kirche gehört – theologisch wie historisch über Jahrhunderte gewachsen – die Mitwirkung am Bildungssystem und die Interessenvertretung in der Bildungspolitik der Gesellschaft, so formuliert es das Synodendokument und fordert diese Mitwirkung am Bildungswesen auch ein. Die Kirche will im gesellschaftlichen Bildungsdiskurs ihre Positionen einbringen und ihre normativen Vorstellungen in die Öffentlichkeit hinein vermitteln. In den freien kirchlichen Schulen hat die Kirche die größten Möglichkeiten, ihre Ideen von Bildung, einer Bildung als ganzheitlicher Bildung und Persönlichkeitsbildung, und von Bildungsgerechtigkeit umzusetzen. Gesellschaftlicher und kirchlicher Bildungsdiskurs und die jeweiligen Vorstellungen von „guter“ Bildung werden dabei nicht immer spannungsfrei sein – wäre dies spannungsfrei, so müsste die Kirche dringend ihr ideologiekritisches Potential hinterfragen –, aber kirchliche Schulen können in einem ganz positiven Sinne auch Orte der Erfahrung von Andersheit sein, z. B. hinsichtlich des sie prägenden Bildungsverständnisses, hinsichtlich des Umgangs miteinander, hinsichtlich der Ideen, den Menschen zu bilden – und nicht nur seine Kenntnisse zu erweitern –, hinsichtlich der Möglichkeiten, je-

²⁵ So arbeiten freie kirchliche Schulen des Bistums Osnabrück in Bremen schon länger an solchen Konzepten, ferner startet die Abteilung Schulen und Hochschulen der Diözese Osnabrück im Sommer 2011 mit einem neuen Projekt zu einem innovativen Ansatz von Schulpastoral in öffentlichen Schulen. Nähere Infos auch auf der Homepage des Bistums: <http://www.bistum-osnabrueck.de>.

dem seine Chance auf Zugang zur Bildung zu geben und in diesem Sinne ein diakonisches Bildungsverständnis umzusetzen.

Seit der Verabschiedung des Beschlusses „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“ sind 35 Jahre vergangen. Der etwas sperrig anmutende Titel erinnert dabei immer wieder daran, dass das Dokument eben nicht ‚Schwerpunkte kirchlicher Bildungsverantwortung‘ heißt, wie man vor-schnell meinen könnte. Macht doch die Sperrigkeit des Titels darauf aufmerksam, dass es bei der Verantwortung im Bildungsbereich um weit mehr geht als nur um die Verantwortung für unmittelbar kirchliche Bildungsbelange, wie sie vielleicht in Einrichtungen eigener Trägerschaft auftauchen, und dass es auch um weit mehr als ‚nur‘ um religiöse Bildung geht, unbenommen ihre Zentralität, sondern dass vielmehr die gesellschaftliche Mitverantwortung und Mitgestaltung der Kirche im Mittelpunkt steht, eben auch und gerade im Feld der Bildung.

Prof. Dr. Judith Koenemann
 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>

An den Herausforderungen des Konzils vorbei

Anmerkungen zum demokratietheoretischen *roll back* des Synodens-papiers über die „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“

Das Arbeitspapier zu den „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“¹ gehört zu den weniger spektakulären Texten der Würzburger Synode. Es nimmt zentrale Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils eher zaghaft-zaudernd als freudig-zustimmend auf und ist insgesamt durch einen defensiv-apologetischen Grundzug gekennzeichnet. Dem Text geht es – vor dem Hintergrund der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der frühen 1970er Jahre – vor allem darum, die etablierte staatskirchenrechtliche Position der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gegen Kritik zu verteidigen. Die theologischen Aufbrüche zur kirchlichen Anerkennung des politischen Selbstverständnisses moderner westlicher Demokratien, denen das Konzil einen großen Teil seiner Kraft gewidmet hatte, werden dagegen kaum aufgegriffen oder gar weitergeführt. Die folgenden Ausführungen wollen zunächst kurz an einige Grundmerkmale der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche im Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik erinnern (1.), um dann im Blick auf die staats- und demokratietheoretischen Aufbrüche des Konzils (2.) zu verdeutlichen, inwiefern der Synodentext diese Impulse eher programmatisch verweigert als produktiv vorangetrieben hat (3.). Auch vierzig Jahre nach Beginn der Würzburger Synode steht für die katholische Kirche der Bundesrepublik ein überzeugendes Grundsatzdokument zur Klärung ihres Verhältnisses zu den Prinzipien säkularer Staatlichkeit und moderner zivilgesellschaftlicher Demokratie noch immer aus (4.).

1. Wahrung und Festigung der sittlichen Grundlagen des Staates? Zur staatskirchenrechtlichen Rede vom Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen

Aus heutiger Sicht mutet es befremdlich an, dass sich die Würzburger Synode nicht dazu durchringen konnte, ein vorwärtsweisendes Dokument zum Verhältnis der katholischen Kirche zum freiheitlich-demokratischen Staat der

¹ Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft, in: Gemeinsame Synode. Offizielle Gesamtausgabe. Ergänzungsband, Freiburg/Br. 1977, 187–214.

Bundesrepublik vorzulegen. Dabei waren die Katholiken, die im späten 19. Jahrhundert noch als vaterlandslose Ultramontanisten und Staatsbürger zweiter Klasse galten, nach dem Zweiten Weltkrieg in einem zuvor nie gekannten Ausmaß im deutschen Staatswesen ‚angekommen‘. Zwar hatten sich die deutschen Bischöfe über die Verabschiedung des von den Idealvorstellungen eines katholischen Glaubensstaates so weit entfernten Bonner Grundgesetzes noch „aufs schwerste gekränkt“ und „aufs bitterste enttäuscht“² gezeigt; dennoch sollten gerade die Katholiken in der Ära Adenauer zu einer der wichtigsten Träger- und Unterstützerguppen des neuen Staatswesens avancieren, auch wenn die Grundüberzeugungen der modernen Demokratie, die Prinzipien der Volkssouveränität und der freien, von vorgegebenen religiösen Wahrheitsansprüchen abgekoppelten Meinungs- und Willensbildung mit der offiziellen Staats- und Gesellschaftslehre der katholischen Kirche keineswegs im Einklang standen.

Hatte sich die Weimarer Republik von der obrigkeitsstaatlichen Tradition des ‚Bündnisses von Thron und Altar‘ selbstbewusst emanzipiert und sich im Vertrauen auf die Überzeugungskraft der demokratischen Ideale daran gemacht, den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat festzuschreiben, so dominierte nach der Katastrophe des Nationalsozialismus die Angst, dass die neu zu errichtende Bundesrepublik ohne die moralisch-kulturellen Kraftquellen des Christentums nicht auskommen könne. Deshalb schien eine starke institutionelle Einbindung der Kirchen ein Gebot staatlicher Klugheit zu sein. In diesem Sinne bezeichnet schon die 1947 verabschiedete Landesverfassung von Rheinland-Pfalz die Kirchen als „anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ (Art. 41). Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass das neue Gemeinwesen, wie der Bonner Staatsrechtslehrer Klaus Schlaich im Jahr 1975 formulierte, „den öffentlichen Dienst der Kirchen

² Die deutschen Bischöfe, Erklärung nach Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23.05.1949), in: Günter Baade – Anton Rauscher (Hg.), Dokumente deutscher Bischöfe, Bd. 1: Hirten schreiben und Ansprachen zu Gesellschaft und Staat 1945–1949, Würzburg 1985, 311–316, hier 313. Nach dem Willen der Bischöfe hätte das Grundgesetz eine öffentliche und feierliche Anerkennung der „schon in der Natur gegebenen, ewig gültigen, durch Christus neu gefestigten und vollendeten Gottesordnung“ (ebd. 311) sein sollen. Besonders kritisiert wurde, dass das Grundgesetz „das Recht der Eltern, den religiösen Charakter der öffentlichen Pflichtschule, die ihre Kinder besuchen müssen, zu bestimmen, [...] trotz der klaren Begründung aus dem Naturrecht“ (ebd. 313), nicht festgeschrieben habe: „Das Grundgesetz bleibt so mit einem schweren Makel behaftet. Es wird vom christlichen Volksteil immer als unerträglich empfunden werden, daß im Wortlaut des Grundgesetzes das Elternrecht in seiner Anwendung auf die Schulerziehung nicht ausdrücklich anerkannt worden ist“ (ebd. 314).

wünscht, dessen begehrt und daß es die Kirchen daraufhin will in Anspruch nehmen können“³. Offensichtlich war man also zutiefst davon überzeugt, dass die moralisch-kulturellen Bestandsbedingungen der jungen Bundesrepublik ohne den Rückgriff auf die von den Kirchen verwalteten Sittlichkeitsbestände der christlichen Religion nicht zu sichern seien, auch wenn diese sich nicht gerade durch besondere Demokratiefreundlichkeit auszeichneten.

In das Bonner Grundgesetz hat diese Wahrungs- und Festigungsformel allerdings keinen Eingang gefunden. Ein entsprechender Antrag ist im Hauptausschuss des Parlamentarischen Rates im November 1948 denkbar knapp gescheitert. Stattdessen wurden die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung mit ihrem Vorrang des Trennungs- und Distanzgedankens unverändert übernommen. Die Wahrungs- und Festigungsformel sollte jedoch Eingang in mehrere Landesverfassungen und in zahlreiche Kirchenverträge finden, und zwar bis in die Gegenwart hinein. So wurde dieser Topos 1992 auch in die neue Landesverfassung von Sachsen aufgenommen, ohne allerdings zu berücksichtigen, dass hier – anders als im Westdeutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit – von volksskirchlichen Verhältnissen keine Rede mehr sein kann, so dass die Vorstellung, die Kirchen trügen landesweit nach wie vor eine bedeutsame Verantwortung „für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ (Art. 109 SächsLV), nun merkwürdig obsolet und unangemessen wirkt.

Die unerwartet langlebige Wahrungs- und Festigungsformel orientiert sich noch deutlich an den älteren, vordemokratischen Traditionen einer ‚harmonischen Zusammenarbeit‘ von geistlicher und weltlicher Macht. Hier lag die Verantwortung für gute und gerechte Politik, die Pflege von Sitte, Anstand und Moral und die Sorge um das Gemeinwohl noch nicht bei den Staatsbürgern selbst, sondern noch ganz selbstverständlich bei den politischen und kirchlichen Autoritäten, die die (fast ausnahmslos) christliche Bevölkerung gemeinsam als gottgegebene Obrigkeiten zu führen und zu regieren hatten. Diese Skepsis gegenüber einer Legitimation des Staates allein aus den säkularen Potenzialen eines demokratisch-staatsbürgerlichen Ethos‘ von Freien und Gleichen, die in öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen

³ Klaus Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2, Berlin 1975, 231–272, hier 268. In der 1995 erschienenen Neuauflage dieses Handbuchs formuliert Schlaich dann schon deutlich vorsichtiger, dass das politische Gemeinwesen mit der Anerkennung des ‚Öffentlichkeitsanspruchs des Evangeliums‘ zu erkennen gebe, „daß es sich die öffentliche Verkündigung der Kirchen, die daraus resultierende Anrede an Gesellschaft und Staat und den sozialen Dienst der Kirchen gefallen läßt, diese ernst nimmt und sie begehrt und fördert“ (ebd. 132).

über ihre gemeinsamen Angelegenheiten vernünftig beratschlagen und in der Lage sind, die Verantwortung für das Gemeinwohl der Gesellschaft politisch und moralisch in die eigenen Hände zu nehmen, gilt auch für die staatskirchenrechtliche Formel vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‘, mit dem in der Nachkriegszeit regelmäßig die neue Nähe zwischen Staat und Kirche umschrieben wurde.⁴ Sie findet sich erstmals in der Präambel des 1955 „in Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigenständigkeit“ (Loccummer Formel) geschlossenen Niedersächsischen Kirchenvertrages und wurde in den Folgejahren von allen jüngeren evangelischen Kirchenverträgen übernommen und auch für die staatskirchenrechtliche Verhältnisbestimmung zur katholischen Kirche verbindlich. Für die Nachkriegszeit kann man deshalb mit Paul Mikat, dem katholischen Kirchenrechtler und ehemaligen Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, von „einer weithin allgemeinen Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen im deutschen Staatsrecht“⁵ sprechen; ein Phänomen, mit dem sich der demokratische Staat der Bundesrepublik – wie in den Zeiten vormoderner, staatsabsolutistischer Herrschaft – erneut „die in den Kirchen schlummernden Kräfte für die Neu-

⁴ Auch dieser Topos hat es bis in die Landesverfassungen der neuen Bundesländer gebracht. Er findet sich etwa in der Brandenburgischen Verfassung vom August 1992, in der es – allerdings ohne nähere Erläuterung – heißt, dass das Land „den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (Art. 36) anerkenne; vgl. zum heutigen kirchenrechtlichen Status dieser Formel insgesamt Götz Klostermann, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht. Eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 2000. Die Rede vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirche‘ erinnert nicht zufällig an die von dem reformierten Schweizer Theologen Alfred de Quervain im Jahr 1938 geprägte Formel vom ‚Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums‘, die im Kampf der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistischen Herrschaftsansprüche entstand und die Bischöfe und Kirchengemeinden „vor den Versuchungen dieser Tage“ warnen wollte: „Wir sind versucht, das Licht des Evangeliums abzublenden aus Furcht davor, Aergernis zu erregen. [...] Ihr schweigt, wo ihr reden solltet, verstummt, sobald man euch schweigen heißt; so geht keine Kraft mehr aus von der Verkündigung der Kirche.“ (Alfred de Quervain, Der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums [Theologische Studien 4], Zürich ²1946, 5.) Nach dem Krieg sollte aus dieser staatskritisch akzentuierten theologischen Selbstbeschreibung der Kirche dann jedoch jene staatsaffirmierende Rede vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‘ für die kulturelle Wertpflege und die politischen Legitimationsbedürfnisse des Gemeinwesens werden, die bis heute, wenn auch oft in abgeschwächter Form, sowohl von den Kirchen wie auch vom Staat beibehalten wird.

⁵ Paul Mikat, Art. Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Staatslexikon. Bd. 4, Freiburg/Br. ⁷1988, 142–145, hier 143.

ordnung des Staatswesens nutzbar“⁶ machen will, da er sich offensichtlich noch immer nicht in der Lage sieht, auf die „herrschaftslegitimierende Kraft der kirchlichen Mächte“⁷ wirklich zu verzichten. Die neue Kirchenfreundlichkeit des demokratischen Staates und die auch von den Kirchen gewollte und vertraglich vereinbarte Nähe zum neuen Staat bewegen sich in der frühen Bundesrepublik also wieder deutlich im Horizont jener eher obrigkeitlich als demokratisch angelegten Verhältnisbestimmung von kirchlicher und weltlicher Autorität, die die Weimarer Reichsverfassung ebenso wie das Bonner Grundgesetz eigentlich zu überwinden trachtete.

2. Auf dem Weg zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft? Die staats- und demokratietheoretischen Aufbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das über Jahrhunderte eingelebte paternalistische Modell der ‚geordneten Zusammenarbeit‘ von Kirche und Staat ist durch die programmatischen Grundsatzbeschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine fundamentale Legitimitätskrise gestürzt worden. Insbesondere *Dignitatis humanae*, die nur knapp 16-seitige Erklärung über die Religionsfreiheit als „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“, hatte den Staat aus seiner religiösen Mitverantwortung für das ‚seelische Heil‘ seiner Bürger vollständig entlassen und mit der überkommenen katholischen Staatslehre radikal gebrochen. Und auch *Gaudium et Spes*, die große Pastoralconstitution über „die Kirche in der Welt von heute“, hat sich auf das formale Institutionengefüge und das spezifische Ethos der modernen Demokratie ernsthaft eingelassen, auch wenn es diesem Text deutlich weniger als dem Dokument zur Religionsfreiheit gelungen ist, auch begrifflich-systematisch mit der überkommenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat zu brechen.

Mit der vorbehaltlosen Bejahung der Religionsfreiheit als einem individuellen Schutz- und Abwehrrecht des Einzelnen hat die katholische Kirche die prinzipielle Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen anerkannt und die Aufgaben des Staates in weltanschaulicher Hinsicht ganz im Sinne der liberalen Rechtstradition auf den „Schutz und die Förderung der unverletz-

⁶ Wolfgang Conrad, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945, Göttingen 1964, 52.

⁷ Hermann Heller, Staatslehre, Leiden 1934, 210.

lichen Menschenrechte“ (DH 6,2) begrenzt.⁸ Durch diese Anerkennungsleistung ist die katholische Kirche

„grundsätzlich zu einer sozial verträglichen Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat vollzogen.“⁹

Damit haben die katholischen Kirchen „in den einzelnen Ländern aufgehört, staatliche Zwangsinstitutionen sein zu wollen, und sind zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft geworden“¹⁰.

Das Konzil unterscheidet damit erstmals in der kirchlichen Lehrtradition systematisch zwischen der Staatsgewalt (*potestas civilis, potestas publica*) und der staatsfernen Gesellschaft (*societas, societas humana*) einerseits und – damit korrespondierend – zwischen dem Gemeinwohl (*bonum commune*) und der öffentlichen Ordnung (*ordo publicus*) andererseits. Staatliche Eingriffe in den Bereich der weltanschaulichen Freiheit der Bürger und ihrer verschiedenen Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften hält *Dignitatis humanae* nur noch in dem Maße für legitim, wie es darum geht, die Gesellschaft „gegen Mißbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können“ (DH 7,3). Das staatliche Eingriffsrecht sollte deshalb auch nicht mehr auf die Verwirklichung eines vorgegebenen Gemeinwohls, sondern nur noch auf die Aufrechterhaltung der ‚öffentlichen Ordnung‘ zielen, so dass der Staat nun nicht länger als „Hüter einer objektiven Tugend- und Wahrheitsordnung“, sondern nur noch als „Garant einer Friedens- und Freiheitsordnung“¹¹ in Erscheinung tritt. Anders als in der aristotelisch-thomistischen Tradition ist der Staat nun nicht mehr die umfassende politische Gemeinschaft (*communitas politica, civitas*), die als solche eine im göttlichen Schöpfungsplan angelegte natürliche Gemeinschaftsform der Menschen darstellt und von den berufenen Autoritäten auf ihr ‚irdisches Wohl‘ und ihr ‚seelisches Heil‘ hin zu ordnen und zu lenken sei. Vielmehr eignet sich das Konzil

⁸ Vgl. dazu Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997, 214–236; zu den historischen Entstehungskontexten und der systematisch-theologischen Relevanz des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit jetzt auch die Beiträge in: Karl Gabriel – Christian Spieß – Katja Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010.

⁹ Jörg Bopp, Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967) 193–217, hier 216.

¹⁰ José Casanova, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: Transit. Europäische Revue 8 (Herbst 1994) 21–41, hier 28.

¹¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (1965) 199–212, hier 209.

hier die zentralen demokratietheoretischen Differenzierungen der europäischen Moderne an, mit denen es neue Maßstäbe für die Demokratiekompatibilität der kirchlichen Staats- und Gesellschaftslehre setzt. Denn nur auf der Grundlage dieser Differenzierungen von technisch-administrativem Staatsapparat und ihm gegenüberstehender freier Staatsbürgergesellschaft, von material-umfassendem Gemeinwohl und formal-neutraler Rechtsordnung wird das zentrale Ethos der modernen Demokratie verständlich. Denn hier obliegt es niemand anderem als den freien und gleichen Staatsbürgern selbst, sich ‚ihren‘ Staatsapparat demokratisch anzueignen und ihn in Prozessen diskursiver Meinungs- und Willensbildung auf diejenigen Ziele und Zwecke zu programmieren, auf die sie sich zuvor in gemeinsamen Beratungs- und Beschlussfassungspraxen verständigt haben. Nur so nämlich kommen die Bürger wirklich in die Lage, dem Projekt der modernen Demokratie entsprechend obrigkeitliche Fremddregierung durch republikanische Selbstregierung ersetzen zu können und keinen anderen Gesetzen mehr gehorchen zu müssen als denen, die sie sich als politisch und moralisch mündige Bürger in ihrer gemeinsamen Gemeinwohl-Verantwortung selbst gegeben haben.

Damit hat die Erklärung über die Religionsfreiheit einen definitiven Umbruch zu einer neuen zivilgesellschaftlichen Politikperspektive vollzogen, auch wenn dies von der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre der Nachkonzilszeit kaum offensiv rezipiert und systematisch ausgearbeitet worden ist. Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, in der sich die begrifflichen Differenzierungen von *Dignitatis humanae* nicht finden und die deshalb noch keinen wirklichen Durchbruch zum Selbstverständnis moderner Demokratie erreichen konnte, sollte sich in praktisch-politischer Hinsicht auf eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, von Katholizismus und Moderne verpflichten und einer nicht länger obrigkeitlich, sondern zivilgesellschaftlich angelegten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat den Weg bahnen. Die Kirche entwirft sich hier nämlich nicht mehr als gesellschaftsjenseitige Größe, sondern als „gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment“ (GS 44,1), die „gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40,1). Damit sind die jahrhundertealten Traditionen einer Vor- und Überordnung der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft grundsätzlich aufgekündigt worden; und so verwundert es nicht, dass das Konzil vom Staat nicht länger besondere Förder- und Unterstützungsleistungen, sondern lediglich die Gewährleistung der bürgerlichen Freiheitsrechte erwartet. Denn diese reichen den Konzilsvätern aus, um der Kirche die für ihren Verkündigungsauftrag unverzichtbare Möglichkeit offenzuhalten,

„in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegen-

heiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS 76,5).

Damit hat die Kirche des Konzils in ihrem Verhältnis zum demokratischen Staat der europäischen Moderne tatsächlich einen radikalen Positionswechsel vollzogen, mit dem sie „das Blatt des Mittelalters endgültig umgedreht hat“¹².

3. Sowohl in Staat und Gesellschaft als auch diesen gegenüber?

Zur Rede vom ‚politischen Auftrag‘ der Kirche im Arbeitspapier der Synode

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie die Würzburger Synode die staats- und demokratietheoretischen Aufbrüche des Konzils aufgegriffen hat und wie sie das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat der Bundesrepublik zu Beginn der 1970er Jahre zu bestimmen versucht. Der relevante Bezugstext ist hier das gut 25 Druckseiten umfassende Dokument „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“, das von der Sachkommission V: „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche“ im Januar 1973 mit einer Gegenstimme verabschiedet und kurz darauf als erstes „Arbeitspapier“ der Synode veröffentlicht wurde.¹³

¹² Yves Congar, Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralverfassung ‚Gaudium et Spes‘, in: LThK Bd. 14, ²1968, 397–422, hier 401.

¹³ Im Folgenden zit. nach: Gemeinsame Synode (s. Anm. 1) 187–214. Zu den Entstehungshintergründen und Konfliktkontexten, in denen dieses Papier entstand, vgl. die knappen Hinweise bei Karl Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: ebd. 7–27, bes. 20–23. Hier ist vor allem auf den stärker gesellschaftskritisch akzentuierten und nicht zur Veröffentlichung angenommenen Text zum „Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft“ zu verweisen, der von Wilhelm Dreier und Marita Estor erarbeitet worden ist; vgl. dazu Wilhelm Dreier, Einführung in das Arbeitspapier, in: Dieter Emeis – Burkhard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 425–435. In diesem Band wird eine Fassung dieses knapp 50-seitigen Textes zugänglich gemacht, der sich in Anlehnung an das programmatische Synodendokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“ das Ziel gesetzt hatte, „das große Wort von der ‚Sprengkraft gelebter Hoffnung‘ im Engagement zur Veränderung inhumaner Strukturen der Leistungsgesellschaft Realität werden zu lassen“ (so Dreier, ebd. 435). Gründe für die Ablehnung dieses so genannten ‚Leistungspapiers‘ durch das Präsidium der Synode lagen u. a. darin, dass dieser Text zum Zeitpunkt seiner geplanten Verabschiedung noch ‚unfertig‘ war und ihm, so Lehmann (Allgemeine Einleitung 23), eine „Vermischung der Kapitalismuskritik der päpstlichen Sozialzyklen mit gesellschaftskritischen Theorien der neuen Linken („Systemkritik“) zum Vorwurf gemacht wurde. Über die Autorschaft des schließlich veröffentlichten Arbeitspapiers „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesell-

Im ersten und ausführlichsten Teil dieses Textes geht es um Begründung, Inhalt und Umfang des „politischen Auftrags der Kirche und der einzelnen Christen“ (A. 189–198). Daran schließt sich ein nur knapp dreiseitiger Abschnitt über das „Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland“ (B. 198–200) an, dem eine ebenfalls eher kurze Passage über „Mittel und Wege zur Erfüllung des politischen Auftrages der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland“ (C. 201–206) folgt. Sehr ausführlich beschäftigt sich das Dokument dann mit der „Finanzierung der kirchlichen Aufgaben“ (D. 206–213), bevor am Ende noch einige knappe „Bemerkungen zu den Konzilsaussagen über Kirche und Staat“ (E. 213–214) folgen.

Das thematische Leitmotiv dieses Textes bildet also die Formel vom ‚politischen Auftrag‘ der Kirche und der Katholiken. Weil die Kirche – verstanden als „das Volk Gottes, die Gemeinschaft aller Gläubigen“ – schon „durch ihr bloßes Dasein ein Politikum“ (189) darstelle und allein schon „die Existenz der Kirche ein politischer Faktor“ sei, bestehe immer schon eine „Wechselbeziehung zwischen Staat und Kirche“. Dies habe seinen „letzten Grund“ darin, „daß es dieselben Menschen sind, deren Wohl das Ziel staatlichen und kirchlichen Wirkens ist“. Zwar dienten beide einem „jeweils verschiedenen Ziel“, dieses erreichten sie aber

„am besten, wenn ihr Verhältnis zueinander von der gegenseitigen Anerkennung ihrer Eigenständigkeit und von fördernder Zusammenarbeit bestimmt ist, einer Zusammenarbeit, deren oberste Richtschnur das Wohl des Menschen, seine Würde und seine Freiheit ausmachen“ (190).

Das Papier bewegt sich also noch deutlich in den überkommenen Wahrnehmungsmustern der ‚einträchtigen Zusammenarbeit‘ von Staat und Kirche. Dementsprechend macht es sich mit großer Selbstverständlichkeit auch die Topoi vom ‚Öffentlichkeitsauftrag‘ und vom ‚Hüter- und Wächteramt‘ der Kirche zu eigen, auf denen „die vertraglichen und verfassungsmäßigen Rechtsgrundlagen für das Verhältnis von Kirche und Staat“ beruhen, ohne in diesem Zusammenhang auf die theologische Formel vom ‚Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums‘ auch nur zu sprechen zu kommen. Aus dem ‚Öffentlichkeitsauftrag‘ folge „eine besondere Mitverantwortung der Kirche für die sittlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat und in der Völkergemeinschaft“. Deswegen müsse die Kirche

„vor allem solche sittliche [sic] Vorstellungen wirksam vertreten, die der pluralistische Staat selber nicht entwickeln kann, die aber zum Zusammenleben der Menschen und zur Ordnung der Gesellschaft unerlässlich sind“ (192).

schaft“ finden sich in der Literatur keine Hinweise. Dem Vernehmen nach geht es aber wesentlich auf Vorarbeiten des Essener Diözesanjustitiars Heiner Marré zurück.

Dass sich die Kirche dem ‚pluralistischen Staat‘ damit als Lieferantin ‚sittlicher Grundlagen‘ gewissermaßen andient und in die Rolle einer quasistaatlichen Agentur zur Produktion staatssichernder Kultur und Moral bringt, wird hier als theologisches Problem für die Freiheit und Eigenständigkeit der Kirche offensichtlich nicht wahrgenommen, jedenfalls nicht entsprechend thematisiert.

In der Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Gesellschaft arbeitet das Papier weiterhin mit dem überkommenen Dreierschema, demzufolge die Kirche eine eigenständige dritte Größe jenseits der politischen Autoritäten des Staates und jenseits der Gesellschaft mit ihren verschiedenen Gruppierungen und ‚freien Kräften‘ darstelle. Zwar wird durchaus eingeräumt, dass die katholische Kirche „in mancher Beziehung, vom Staat her gesehen, selbst eine solche Gruppierung, wenn auch besonderer Art, darstellt“ (191); auch bekennt sich das Synodenpapier ohne Vorbehalte dazu, dass die Kirchen der Bundesrepublik im Rahmen der grundgesetzlichen Bestimmungen „freie Kirchen in einem demokratischen Gemeinwesen und in einer pluralen Gesellschaft“ (198) seien; die konziliaren Bemühungen allerdings, die Kirche nicht länger als gesellschaftsjenseitige Institution im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft, sondern explizit als ‚pilgerndes Gottesvolk‘, als integrales Element moderner Gesellschaften zu profilieren, das „den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam geht“ (vgl. GS 40,2), haben in diesem Text kaum systematische Spuren hinterlassen.

Die Kirche sei, so heißt es im synodalen Arbeitspapier, zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit dem Staat und den ‚freien Kräften‘ der Gesellschaft bereit und verpflichtet. In diesem Rahmen habe sie, so scheint das Dokument zu insinuieren, aber nicht so sehr eigene Positionen und Überzeugungen in die gesellschaftlichen Debatten einzubringen als vielmehr eine vermittelnde Rolle wahrzunehmen, um zu verhindern, dass in den politisch-gesellschaftlichen Konflikten „Gruppenbildung und Meinungsvielfalt [...] zu einer Härte der öffentlichen Auseinandersetzung führen, die das Gemeinwohl, ja den inneren Zusammenhalt eines Staates in Frage stellt“. „Solcher zerstörerischen Polarisierung im politischen Meinungskampf muß die Kirche mit aller Kraft entgegenzutreten“; und „wo es angezeigt ist, muß sie selbst Plattformen bieten, die auf der Grundlage der Sachlichkeit zu einem Ausgleich sozialer und politischer Gegensätze beitragen“ (195).

Für den einzelnen Christen bedeute dies, dass er gewissermaßen „Bürger zweier Welten“ sei, der „sowohl in Staat und Gesellschaft als auch diesen gegenüber“ (191) stehe. Wie er unter diesen Bedingungen seinem politischen Auftrag gerecht werden könne, sei von den jeweiligen politischen Bedingungen abhängig. In der „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ der Bundesrepublik stehe die Kirche aber nicht in Gefahr, „verfolgt oder unterdrückt zu werden, wenn sie ihr ‚Hüter- und Wächteramt‘ in unbequemer Weise aus-

übt“, auch wenn hier durchaus „Mut zur Unpopularität“ (194) verlangt sein könne. Das Papier bemüht sich deshalb darum, die Katholiken aus allzu engen parteipolitischen Bindungen zu entlassen, denn hier habe die Kirche in den letzten Jahren „den Weg zu einer Äquidistanz erleichtert“ (201f.), da sie „ihre politischen Aufgaben heute im Detail zurückhaltender umschreibt“ (201). Zu den verschiedenen Parteien – andere Handlungsakteure des Politischen, etwa Nichtregierungsorganisationen und sonstige Träger einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, die es *avant la lettre* auch in den 1970er Jahren schon gab, nimmt der Text nicht in den Blick – dürfe die Kirche grundsätzlich „ein gleich nahes Verhältnis“ pflegen, wenn denn „in Programm und Praxis der Parteien [...] die religiöse und die gesellschaftliche Legitimation der Kirche von allen Parteien gleichermaßen anerkannt wäre“ (201). Nach dem Untergang der früheren Konfessionsparteien könne und dürfe die Kirche heute jedenfalls „die Zusammenarbeit mit allen Kräften suchen, die unsere demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung tragen und weiterentwickeln wollen“. Und dabei sei es im Namen des Gemeinwohls auch möglich, „die Verfolgung legitimer kirchlicher Interessen zurückzustellen“, denn schließlich gehe es „der Kirche und dem Christen in der Politik um gesamtgesellschaftliche Diakonie und nicht um eine enge Interessenvertretung“ (202).¹⁴

Im Blick auf die Aufgaben des Staates betont das Papier, dass dieser ein Sozial- und Wohlfahrtsstaat sei und sein müsse, dem die „Aufgabe der allgemeinen Daseinsvorsorge“ obliege, und zwar gleichermaßen in materieller wie in geistiger Hinsicht; „bis hin zur Ermöglichung und Förderung der Verwirklichung des ‚religiösen Interesses‘ der Bürger, das in den Kirchen und Religionsgemeinschaften seine gesellschaftliche Gestalt angenommen hat“ (198). Diese Vorstellung von einer ‚geistigen Daseinsvorsorge‘ als Aufgabe des Staates dürfte sich mit dem Selbstverständnis des bundesrepublikanischen Rechts- und Verfassungsstaates allerdings kaum in Einklang bringen lassen; denn das Grundgesetz kennt weder ein ‚religiöses Interesse‘ seiner Bürger, um das sich der Staat im Rahmen seiner Daseinsvorsorge zu kümmern habe, noch begreift es die Kirchen und Religionsgemeinschaften als ‚gesellschaftliche Gestalt‘ eines solchen religiösen Interesses. Auch hier also schwingt im Arbeitspapier der Synode noch ein erheblicher Rest jener Vorstellungen katholischer Glaubensstaatlichkeit mit, von denen sich das Konzil so nachdrücklich verabschieden wollte und von denen sich auch die politi-

¹⁴ Der an dieser Stelle – etwas erratisch – auftauchende Programmbegriff der ‚gesamtgesellschaftlichen Diakonie‘ findet im Text keine weitere Erwähnung. Er spielt jedoch für das theologische Selbstverständnis des nicht veröffentlichten Textentwurfs zur Kirche in der Leistungsgesellschaft, das so genannte ‚Leistungspapier‘, eine zentrale Rolle; vgl. dazu oben Anm. 13.

sche Praxis der bundesrepublikanischen Katholiken *de facto* längst verabschiedet hatte.

Die für moderne Gesellschaften charakteristische Grundtendenz einer „ständig zunehmenden staatlichen Verantwortung für alle menschlichen Lebensbereiche“ (204) begrüßt das Synodenpapier also ausdrücklich. Warnende Worte vor einer sozialpolitischen ‚Staatsomnipotenz‘, wie sie noch für den deutschen Katholizismus des Kaiserreichs kennzeichnend waren, finden sich hier nicht. Vielmehr wird die in der Weimarer Republik entstandene und in der frühen Bundesrepublik systematisch ausgebaute duale Struktur des deutschen Wohlfahrtsstaates, der die konfessionellen Wohlfahrtsverbände als Träger der freien Wohlfahrtspflege zu *quasi governmental institutions (quagos)* macht und ihnen einen privilegierten Zugang zu staatlicher Förderung und Unterstützung verschafft, mit Verweis auf das Subsidiaritätsprinzip ausdrücklich verteidigt. Die staatliche Kompetenz- und Verantwortungsausweitung in der ‚Daseinsvorsorge‘ mache den Staat nämlich nicht zum alleinigen Produzenten solcher Dienste und Leistungen. Vielmehr sei er – im Sinne des korporatistisch organisierten deutschen Wohlfahrtsstaats-Arrangements – dazu angehalten,

„vorrangig die Aktivitäten der gesellschaftlichen Kräfte, zu denen die Kirche ebenso gehört wie die vielfältigen anderen Gruppierungen und Verbände, anzuerkennen und zu fördern; denn totales staatliches Engagement führt zwangsläufig zum totalen Staat [...]. [Deshalb solle der Staat] trotz seiner umfassenden Kompetenz nur dort eingreifen, wo die gesellschaftlichen, die den Staat begründenden und ihn tragenden Kräfte selbst die Aufgabe nicht in einer befriedigenden Weise bewältigen [...]. [Insofern habe der Staat] auch im sozialen und kulturellen Bereich [...] der Kirche die Gelegenheit zu eigener, selbständiger Arbeit zu belassen und sie darin zu unterstützen, es sei denn, es bestünde Einverständnis darüber, daß er diese Aufgaben wirksamer ausführen könnte, ohne den Freiheitsanspruch des einzelnen und der gesellschaftlichen Kräfte einzuschränken“ (205f.).

Mit anderen Worten, so wird man den Text an dieser Stelle wohl verstehen müssen: Solange die Kirche meint, im sozialen und kulturellen Bereich wichtige Aufgaben in „eigener, selbständiger Arbeit“ angemessen erledigen zu können, solange solle der Staat sich zwar zu einer großzügig-fördernden Unterstützung dieser Leistungen bereit erklären; aus der konkreten Ausgestaltung dieser Leistungen möge er sich aber im Namen der ‚Freiheitsansprüche der Kirche‘ heraushalten. In dieser Lesart des Subsidiaritätsprinzips liegt das Recht zur Einverständnis- bzw. Dissenserklärung über die Frage, wer „diese Aufgaben wirksamer ausführen“ könne, offensichtlich ganz selbstverständlich nicht beim Staat, sondern bei der Kirche. Und diese Vorrang-Kompetenz betrifft offensichtlich nicht nur das Feld der sozialen Dienste im Gesundheitswesen, der Jugendpflege u. ä.; sie soll dem Anspruch des Synodenpapiers

zufolge auch im „kulturellen Bereich“ zur Geltung kommen. Zwar äußert sich der Text dazu nicht näher; man könnte hier jedoch an die in der frühen Bundesrepublik wieder heftig aufgeflamten Fragen der Konfessionsschule und der kirchlichen Schulaufsicht denken. Insofern ist nicht auszuschließen, dass hier der seinerzeit politisch gescheiterte Anspruch der Kirche, in mehrheitlich katholischen Regionen habe der Staat – dem Vorrang des Elternrechts in Erziehungsfragen entsprechend – nur katholische Bekenntnisschulen als Regelschule einzurichten, noch deutlich nachklingt. Jedenfalls kann der Text vor dem Hintergrund dieser korporatistisch-subsidiären Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat umstandslos erklären: „[E]ine solche Förderung kirchlichen Wirkens durch den Staat liegt in der Konsequenz des modernen Demokratie-, Gesellschafts- und Freiheitsverständnisses“ (206).

Von daher nimmt das Synodenpapier schließlich auch eine ausführliche inhaltliche Verteidigung des deutschen Kirchensteuersystems vor. In diesen Passagen dürften auch heute noch die eigentlichen Stärken dieses Textes liegen, was dessen apologetisch-defensiven Gesamtcharakter noch einmal unterstreicht. So wird zu Recht betont, dass sich das bundesrepublikanische Staatskirchenrecht als „ein Ergebnis historisch-praktischer Vernunft“ herausgebildet habe und eine „grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche mit öffentlich-rechtlicher Anerkennung und sachorientierter Zusammenarbeit“ (199) verbinde. Die historische Entwicklung des 20. Jahrhunderts habe in verschiedenen Staaten gezeigt, dass es in den jeweiligen rechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Kirche und Staat zu einer „Erosion der Extreme“ gekommen sei, denn nicht nur „in Ländern des sog. Staatskirchentums – wie etwa in Skandinavien und Spanien – beginnt man die enge institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche abzubauen“ (200); auch in klassischen „Trennungsländern“ (200) wie etwa Frankreich habe sich gezeigt, dass sich die Orientierung an „der extremen Trennungsideologie als einer ‚Zauberformel der Theorie‘ [...] in der Praxis nicht durchhalten“ (199) lasse. Hier ist das Papier durch die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte tatsächlich bestätigt worden.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Text am Ende noch eigens eine distanzierende Kommentierung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* abgibt. Im Hinblick auf die in den letzten Jahren „nicht selten gestellte Frage [...], ob das Zweite Vatikanische Konzil der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland nahelegen könnte, auf ‚Privilegien‘ zu verzichten“ (213),¹⁵ erklärt das Synodenpapier nämlich explizit, dass die spezifische Förderung

¹⁵ Dort heißt es bekanntlich, die Kirche werde „auf die Inanspruchnahme legitim erworbener Rechte immer dann verzichten, wenn feststeht, daß sonst die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist“ (213; vgl. GS 76,5).

der Kirche durch den Staat der Bundesrepublik die ‚Lauterkeit des Zeugnisses der Kirche‘ in keiner Weise in Frage stelle. Im Gegenteil werde die Kirche durch diese Förderung „freier [...] für den ihr aufgetragenen Dienst am Menschen in der pluralen Gesellschaft des demokratischen Gemeinwesens“, wobei ihr allerdings bewusst bleiben müsse, „daß ihr auch ein Optimum staatlicher Anerkennung und Förderung nur dann zum Vorteil gereichen kann, wenn sie darüber nicht ihrer eigentlichen Aufgabe untreu wird“ (214). Worin diese ‚eigentliche Aufgabe‘ besteht, wird dem Leser dieser Stelle ganz am Ende dieses synodalen Arbeitspapiers jedoch nicht mehr mitgeteilt.

4. Ausblick: Noch immer ein ungeklärtes Verhältnis?

Es geht dem Würzburger Synodenpapier über die Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft also zuvörderst um die Verteidigung der bestehenden staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Bundesrepublik, während eine produktive Aufnahme und Weiterentwicklung der staats- und demokratietheoretischen Herausforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ziemlich unverhohlen verweigert wird. Und dieses Dokument ist bis heute keineswegs überholt. In den letzten Jahrzehnten sind im deutschen Katholizismus zwar zahlreiche Positionspapiere zu politisch-gesellschaftlichen Grundfragen erschienen; ein programmatischer Grundsatztext zum politischen Auftrag der katholischen Kirche der Bundesrepublik und zu ihrer Verhältnisbestimmung zum säkularen Staat und zur demokratischen Zivilgesellschaft der Gegenwart, der es an Rang mit dem Dokument der Würzburger Synode aufnehmen könnte, ist jedoch nicht erschienen, auch wenn ein solcher Text aufgrund der unübersehbaren Schwächen des 1973er-Dokuments seit langem überfällig ist.

Wie es die katholische Kirche heute – vierzig Jahre nach dem Beginn der Würzburger Synode – mit dem demokratisch-säkularen Selbstverständnis moderner Zivilgesellschaften halten kann und halten will, scheint theoretisch wie praktisch noch immer nicht hinreichend geklärt zu sein. Zwar legt sie heute großen Wert darauf, mit ihren politisch-moralischen Optionen und Überzeugungen als selbstverständlicher, integraler Teil der bundesrepublikanischen Zivilgesellschaft wahrgenommen zu werden; zugleich neigt sie in ihrem Selbstverständnis und in vielen ihrer Stellungnahmen aber noch immer dazu, sich im Namen eines übergeordneten, diskurs- und kritikenthobenen ‚Hüter- und Wächteramtes‘ zugleich auch ‚oberhalb‘ der Zivilgesellschaft ansiedeln zu wollen. Man gewinnt jedenfalls nicht selten den Eindruck, die katholische Kirche der Bundesrepublik würde die Frage nach ihrem Verhältnis zur demokratischen Zivilgesellschaft am liebsten mit einem forschen ‚Sowohl-in-ihr-wie-ihr-gegenüber‘ beantworten, auch wenn ihr durchaus bewusst ist, dass

sich eine derart widersprüchlich zwischen egalitärer Partizipation und hierarchischer Überordnung changierende Doppel-Position staats- und demokratietheoretisch nicht aufrechterhalten lässt.

Darüber hinaus definiert sie sich noch immer allzu gern über die von ihr verwalteten und angeblich unverzichtbaren Wert- und Sinnressourcen für die ‚sittlichen Grundlagen‘ des modernen demokratischen Staates, ohne sich zu fragen, ob die hier stets als selbstverständlich unterstellten engen Korrelationen zwischen den kirchlich-religiösen Moraltraditionen und den gewünschten demokratischen Staatsbürgertugenden empirisch überhaupt plausibel sind.¹⁶ Im Hinblick auf den ‚politischen Auftrag‘ der Kirche und der Katholiken käme es jedenfalls eher darauf an, sich ohne derart fragile Nützlichkeitsüberlegungen vor allem auf die ureigene biblische Aufgabe zu verpflichten: das Evangelium zu verkünden und den Armen eine gute Nachricht zu bringen (vgl. Lk 4,18).

PD Dr. Hermann-Josef Große Kracht M.A.
 Institut für Theologie und Sozialethik
 TU Darmstadt
 Hochschulstr. 3
 D-64289 Darmstadt
 Fon: +49 (0)6151 16-2700
 Fax: +49 (0)6151 16-4257
 eMail: grossekracht(at)theol.tu-darmstadt(dot)de
 Web: <http://www.theologie.tu-darmstadt.de>

¹⁶ So kommt eine im Oktober 2010 veröffentlichte Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung zur Verbreitung rechtsextremistischer Einstellungen in der Bevölkerung der Bundesrepublik zu dem überraschenden Ergebnis, dass sich – allem christlichen Selbstverständnis, allem sonntäglichen Predigten- und aller kirchlich-pastoralen Bildungsarbeit zum Trotz – unter den Mitgliedern der christlichen Kirchen offensichtlich höhere Zustimmungsraten zu fremdenfeindlichen Positionen antreffen lassen als bei konfessionslosen Staatsbürgern. Demnach ist die Ausländerfeindlichkeit bei Mitgliedern der katholischen (24,8 %) und der evangelischen Kirche (25,8 %) höher als bei Nichtkirchenmitgliedern (22,9 %). Auch antisemitische Einstellungen finden sich demnach bei 11,3 % der befragten Katholiken, jedoch nur bei 6,4 % der Konfessionslosen (vgl. Oliver Decker u. a., Die Mitte in der Krise. Rechtsextremistische Einstellungen in Deutschland 2010; auch unter: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504.pdf>; abgerufen am 21.4.2011); ein beängstigendes Indiz dafür, dass die Kirchen sich an ihrem so liebgewonnenen Anspruch, die geborenen Lieferanten der „sittlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat und in der Völkergemeinschaft“ (Gemeinsame Synode [s. Anm. 1] 192) zu sein, böse verheben haben könnten.

Das Arbeitspapier
„Kirche und gesellschaftliche Kommunikation“

1. Zu Hintergrund und Entstehung des Arbeitspapiers

„Kirche und gesellschaftliche Kommunikation“ ist ohne Zweifel ein bedeutsames Thema, nicht erst in der heutigen Situation und auch nicht erst in der Situation der Gemeinsamen Synode in der ersten Hälfte der 70er Jahre. Es ist auch ein sehr weitläufiges Thema, insofern mit „gesellschaftlicher Kommunikation“ Kommunikation in unterschiedlichen Situationen, unterschiedlichen Gruppengrößen und unterschiedlichen Medien gemeint sein kann. In dem gleichnamigen Arbeitspapier, das im Juni 1975 von der Sachkommission VI (Erziehung – Bildung – Information) verabschiedet wurde, wird die Thematik allerdings eingegrenzt und unter diesem Stichwort (wenn auch nicht ausschließlich) vor allem die massenmediale Kommunikation verstanden:

„Jene Medien, die jedermann gleichermaßen zugänglich sind und die regelmäßig und öffentlich Informationen, Meinungen und Unterhaltung anbieten, nennen wir publizistische oder Massenmedien“ (Zif. 1.1).

Selbst mit dieser Einschränkung liegt immer noch ein für die Kirche und ihren Verkündigungsauftrag der Botschaft des Evangeliums höchst relevantes Thema vor. Angesichts dieser Bedeutung kann man sich fragen, warum dieses Thema nicht in einem eigenen Beschluss der Synode behandelt worden ist, sondern nur in der kleineren Form eines *Arbeitspapiers*; dieses wird nicht von der Vollversammlung, sondern von der jeweils zuständigen Sachkommission der Synode (hier: Sachkommission VI: Erziehung – Bildung – Information) beschlossen. Die Hintergründe, die zum Verzicht auf ein eigenes Beschlusspapier der Synodenvollversammlung führten, werden in der Einleitung zum Arbeitspapier und ausführlicher in dem Kommentar von Michael Schmolke erläutert,¹ in der Vorbemerkung des Arbeitspapiers selbst wird kri-

¹ Vgl. Rudolf Hammerschmidt, Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen (Offizielle Gesamtausgabe II), hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von Ludwig Bertsch SJ – Philipp Boonen – Rudolf Hammerschmidt u. a., Freiburg/Br. u. a. 1977, 215–217; Michael Schmolke, Kirche und gesellschaftliche Kommunikation, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 303–315.

tisch auf diesen Verzicht hingewiesen.² In der *Entstehungsgeschichte* des Papiers ist also zu beachten, dass

- 1) die Sachkommission VI mit den Themen „Erziehung – Bildung – Information“ einer unglücklichen, weil disparaten Aufgabenkopplung ausgesetzt war,
- 2) seit Mai 1971 bereits eine (im Konzilsdekret *Inter mirifica* [IM] 23 geforderte) gute Pastoralinstruktion über die sozialen Kommunikationsmittel (*Communio et progressio* [CP]) vorlag,
- 3) es einen beträchtlichen Konflikt um die katholische Wochenzeitschrift „Publik“ gegeben hatte, die im September 1968 gegründet und schon im November 1971 wieder eingestellt wurde, so dass das Thema „Publizistik“ ein stark vermintes und emotional besetztes Themenfeld wurde, und
- 4) bereits im Mai 1972 von der publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz ein „publizistisches Sofortprogramm“ vorgestellt worden war.

Diese Umstände machen sowohl die „Degradierung“ des Themas Publizistik zu einem Arbeitspapier als auch den an vielen Stellen durchscheinenden *Kompromiss-Charakter* des Papiers verständlich; auch lässt sich der Eindruck eines Konglomerats aus verschiedenen und mit unterschiedlicher Tiefenschärfe behandelten Themen auf diesem Hintergrund teilweise erklären. Es werden jedoch auch zwei Aspekte deutlich, die über den historisch kontingenten Zeitbezug hinaus Gültigkeit haben: Zum einen ist der Bereich der Publizistik und der Medien schnellen Veränderungen und häufigen Umbrüchen unterworfen, weshalb allgemeine und vor allem längerfristig geltende Aussagen schwierig sind; diese zu Beginn der 70er Jahre gültige Feststellung trifft heute in eher noch verschärfter Form zu. Zum anderen wird – wiederum bei aller Kontingenz der Sachverhalte – die insgesamt geringe Bedeutung der Publizistik und der Öffentlichkeitsarbeit in der Kirche deutlich, vor allem wenn man sie mit dem Stellenwert vergleicht, den diese Aufgaben in anderen gesellschaftlichen Bereichen innehaben. Hier scheinen sich die Konstellationen im Bereich der kirchlichen Publizistik seit den 70er Jahren zumindest nicht wesentlich geändert zu haben.

² Mit der Streichung einer „eigene[n] Publizistikvorlage von der Themenliste [...] hat sich die Synode aus der Gesamtverantwortung für die publizistische Problematik entlassen“ (Zif. 0).

2. Ziele des Arbeitspapiers

Das Arbeitspapier verortet einleitend (Kapitel 1) seine Thematik im Kontext einer (*massen-)* *medienabhängigen Gesellschaft*, innerhalb derer jedoch eine immer stärkere Kirchenferne selbst vieler Kirchenmitglieder und somit sinkende Kommunikationskontakte zu und innerhalb der Kirche zu konstatieren sind; gleichzeitig ist die Menge und qualitative Vielfalt der *Mediennutzung* insgesamt stetig im Steigen begriffen (Zif. 1.2). Diese für die Kirche prekäre Situation ist in keiner Weise bis heute entschärft, sondern gilt in verstärkter Weise.

Grundsätzlich bestimmt das Papier das *Verhältnis zwischen Kirche und Medien* von ihrem Verkündigungsauftrag her in dialektischer Weise; diese Sichtweise kann auch heute noch Gültigkeit beanspruchen: Weder ist eine kulturkritische Abwertung der Massenmedien und ihrer Einflüsse noch eine unkritische Anpassung an die Medienkultur zu verantworten; vielmehr sind Mittel und Wege zu suchen zur auftrags-, d. h. evangeliumsgemäßen, aber auch adressatengerechten Kommunikation der Botschaft an die Empfänger, vor allem derjenigen, die nicht mehr von sich aus den unmittelbaren Kommunikationskontakt zur Kirche suchen (Zif. 1.3). Damit stellt man sich in Kontinuität zu der im Zweiten Vatikanum grundsätzlich vollzogenen positiven Bewertung der Massenmedien und der Abkehr von dem früher vorherrschenden Misstrauen ihnen gegenüber (vgl. IM und CP) sowie zu dem Anspruch der kirchlichen Indienstnahme von Medien (vgl. IM 3; Zif. 1.4).

Das Papier analysiert im zweiten Kapitel nun *acht „aktuelle Problemfelder“*, zu denen im dritten und letzten Kapitel jeweils *„Leitsätze und Empfehlungen“* ausgesprochen werden. Die grundsätzliche Aufgabenverortung christlicher Publizistik wird in einem ersten Punkt unter den Stichworten *„Forum, Konflikt und Konsens“* vorgenommen. In Aufnahme der Idee des Forums, das die Massenmedien in der Gesellschaft bilden (veranschaulicht durch das Bild des runden Tisches, vgl. CP 19), wird auch hier ein dialektisches Verhältnis zwischen Konflikt und Konsens, zwischen Diskussion und Ausgleich angezielt: Meinungs austausch und -streit sind daher kein Selbstzweck, sondern sollen zu Einigung und Kompromiss führen; zur Verantwortung der in den Massenmedien Tätigen gehört es danach auch,

„dafür zu sorgen, daß der Konsens über die gemeinsamen Werte und über die Normen, nach denen das Leben der Gesellschaft zu ordnen ist, aufgebaut, gefestigt und aktualisiert wird“ (Zif. 2.1).

Christen dürfen sich also nicht damit begnügen, ihren Standpunkt möglichst erfolgreich im Konzert der Meinungen zu vertreten, sondern sie sollen darüber hinaus die gesamtgesellschaftlichen Handlungsgrundlagen verdeutli-

chen. – Mit dieser Option wird ein weit reichender Anspruch formuliert – ein Anspruch, der in gewisser Weise konvergiert mit den in der Theorie des Staatskirchenrechts formulierten Verfassungserwartungen³ an die beiden großen Kirchen, einen gesamtgesellschaftlichen Grundkonsens für das Zusammenleben zu bewerkstelligen oder doch zumindest zu fördern, und ein Anspruch, der als Grund für deren staatsrechtliche Privilegierung angeführt wird. Angesichts des aktuell steigenden Anpassungsdrucks an die religionspolitische Ordnung einer „hinkenden Trennung von Kirche und Staat“⁴ wird man die im Arbeitspapier vertretene Option heute wohl weniger selbstverständlich formulieren können, als es noch in den 70er Jahren der Fall war.

Bei den folgenden sieben Punkten kann unterschieden werden zwischen Themen, bei denen die Anregungen des Arbeitspapiers – zumindest grundsätzlich – umgesetzt wurden (ohne dass damit behauptet würde, dass kein aktueller Handlungsbedarf bestünde), und solchen, die heute eigentlich immer noch als mehr oder weniger prinzipielle Desiderate auf der Tagesordnung stehen.

Zur ersten Kategorie kann man den Punkt (2) zählen: „Die Möglichkeiten kirchlich publizistischer Wirksamkeit in der Bundesrepublik Deutschland“, in dem die *Struktur kirchlichen Engagements in den verschiedenen Mediensektoren* analysiert wird. Es wird unterschieden zwischen Presse und Film (privatwirtschaftlich organisiert), Rundfunk und Fernsehen (öffentlich-rechtlich organisiert) und drittens kirchlichen Einrichtungen im publizistischen Bereich, die der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnet sind. Eingerichtet wurde, wie es das Papier vorschlägt, eine Hauptstelle für Publizistik (personalidentisch mit dem Referat Medien im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz); ein Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz wurde bestellt; gefordert wird zudem die „Herstellung transparenter Zuordnungsverhältnisse (nicht Unterordnung)“.

Der Hinweis auf den verfassungsrechtlich gesicherten Anspruch der Kirchen auf die eigene Regelung ihrer Angelegenheiten im Rundfunk- und Fernsehbereich ist zwar an sich korrekt; angesichts der im Vergleich zu anderen Organisationen jedoch immer noch geringen Medienpräsenz der (katholischen wie evangelischen) Kirche in Funk und Fernsehen muss man aber immer noch von einem großen Potenzial sprechen, das kirchlicherseits nicht

³ Vgl. Josef Isensee, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: ders. – Paul Kirchhof (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. V: Allgemeine Grundrechtslehren, Heidelberg 1992, § 115, 353–484, hier 436–439 (Rn. 163–169) und 481f. (Rn. 261).

⁴ Vgl. z. B. den Bericht zu einer Tagung des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik“: Tobias Kläden, Tagung „Religionspolitik als neue Herausforderung“, in: euangel 2 (2011) 1, 60f. URN: urn:nbn:de:0283-euangel1/2011_0 (besucht am 28.4.2011).

genutzt wird. Hinsichtlich der *katholischen Presse* wird man die Krisenbeschreibung unter Punkt (6) für heute fortschreiben müssen.⁵

Als halbwegs umgesetzt können weiterhin die Punkte (3) „Die Notwendigkeit der Professionalisierung katholischer Medienarbeit“ für Haupt-, Neben- und Ehrenamtliche sowie (5) gelten, in dem die Förderung eines *kirchlichen Medien-Services* empfohlen wird, z. B. in den (Diözesan-)Medienstellen, welche Bücher, Filme und neue audiovisuelle Medien zur Verfügung stellen sollen. Ein Desiderat bleibt allerdings die *Professionalisierung* der Medienarbeit im Bereich der theologischen Ausbildung (anders als etwa in der Ausbildung sozialer Berufe).

Ebenfalls heute noch als Desiderate erscheinen die Punkte (4) „Medienpädagogik“, (7) „Förderung der publizistischen Arbeit als Aufgabe der Kirche“ und (8) „Gemeinde und Kommunikation“. Unter dem Stichwort der *Medienpädagogik* wird im Papier nicht die didaktische Unterstützung pädagogischer Maßnahmen durch technische Kommunikationsmittel verstanden (obwohl eine Medienkompetenz in Sinne der Beherrschung der Technik damals wie heute Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der Lehrperson und für die weitere kritische Befassung mit den Medien darstellt). Vielmehr ist die Befähigung zu verantwortlicher Auseinandersetzung mit den (Massen-)Medien gemeint – eine Aufgabe, die angesichts des quantitativen wie qualitativen Zuwachses an medialen Angeboten in allen kirchlichen Bildungsbereichen (einschließlich der theologischen Ausbildung) nach wie vor weiterer Umsetzung bedarf; der Beschleunigungsprozess, der sich allein schon an der quantitativen Explosion der medialen Informationsquellen ablesen lässt, verlangt hier neue Antworten. Dies berührt auch die grundsätzliche Frage nach dem eher schmalen Stellenwert der Publizistik im Pastoralkonzept der Kirche, der in einer beschleunigt medienabhängigen Gesellschaft in Zukunft verstärkt begründungsbedürftig werden wird.

Der zuletzt genannte Punkt, die *Förderung einer kommunikationsorientierten Gemeindepastoral*, hebt sich von der auf Publizistik und Massenmedien bezogenen Thematik des Papiers ab und weist auf die Kommunikationsschwäche vor allem der großstädtischen Gemeinden hin; hier macht sich die Prägung durch die Sprachen der Massenmedien bemerkbar, welche die in der Kirche gepflegte Sprache für viele Menschen heute oft schwer verständlich macht. Die Empfehlung, die Kommunikationsfähigkeit der Gemeinden wieder

⁵ Symptomatisch ist etwa die Einstellung der Wochenzeitschrift „Rheinischer Merkur“ als eigenständiges Blatt im November 2010 zu nennen; ebenso ist der im Papier genannte Trend des Auflagenschwundes der Bistumszeitungen – parallel zur Verringerung der Kirchgänger – für die heutige Situation fortzuführen: Von 1990 bis 2010 ist hier ein Rückgang in der Auflagenhöhe von 1,5 Millionen auf 750.000 zu verzeichnen (vgl. die Angaben im Newsletter von Radio Vatikan vom 31.12.2010).

zu stärken, hat heute nichts von ihrer Dringlichkeit verloren; dieses Anliegen drückt sich z. B. in den Bemühungen um eine milieusensible Pastoral aus.

Dass sich die gesellschaftlichen Bedingungen in den letzten 40 Jahren stark verändert haben, ist kein Geheimnis, ebenso wenig, dass die Trends etwa hin zu steigender (auch religiöser) Pluralisierung und Individualisierung und zu gesellschaftlicher Differenzierung für die Kirche und ihre publizistische Tätigkeit keine besonders günstigen Rahmenbedingungen bieten.⁶ Im Folgenden soll das Internet als derjenige mediale Bereich, in dem die wahrscheinlich deutlichsten und folgenreichsten Veränderungen im Vergleich zu den 70er Jahren stattgefunden haben, näher unter die Lupe genommen werden.

3. Veränderungen durch das Internet als neue Herausforderungen für die kirchliche Kommunikation

3.1 Die „digitale Revolution“

Der gesellschaftliche Wandel wird auch von einem technischen Wandel vorangetrieben, der in seinen Auswirkungen bisher nicht ausreichend begriffen ist, dem Internet. Das Internet wird häufig als ein „weiteres“ Massenmedium verstanden, was seinen Grund darin haben dürfte, dass seine erste, die öffentliche Wahrnehmungsschwelle überschreitende Version, das *World Wide Web* (WWW), tatsächlich massenmedial konstruiert war: statische Webseiten mit Informationen, die der Inhaber der Site mitteilen wollte. Wie bei den klassischen Massenmedien war auch im WWW eine Rückmeldung der Nutzer nur über einen anderen, vergleichsweise schwachen Kanal, hier die E-Mail, möglich.

Jedoch kündigte sich mit den elektronischen Gästebüchern schon früh an, dass das Internet nicht als einseitiges Kommunikationsmedium stehenbleiben wollte. Durch die Gästebücher gab es einen Rückkanal, der die veröffentlichten Inhalte des Senders direkt beeinflusste. Der „Empfänger“ wurde dadurch selbst zu einem „Sender“, der sich nicht nur an den ursprünglichen „Absender“, sondern auch an die anderen „Empfänger“ wandte. Genau darin besteht

⁶ Vgl. etwa den von der Medien-Dienstleistung GmbH, München, herausgegebenen zweibändigen MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“, der eher ernüchternde Befunde liefert zur Möglichkeit, über mediale Brücken „die Klüfte zwischen offizieller Kirche und Kirchenmitgliedern, zu den kirchenfernen Milieus, zwischen den Generationen und zwischen den Geschlechtern“ allein schon unter den Katholiken zu überwinden: Michael N. Ebertz, Wie kommunizieren die Katholiken? Der neueste Trendmonitor zeigt wachsende Gräben, in: Herder Korrespondenz 64 (2010) 344–348, hier 347.

das eigentlich Revolutionäre des Internets, und das ursprüngliche WWW war ein – technisch notwendiger – Umweg. Um diese „Revolution“ genauer zu erläutern, ist auch hier ein Umweg nötig, nämlich in die Geschichte der technischen Entwicklung des Internets, die starke Parallelen zu seiner kommunikativen Entwicklung aufweist.

„Internet“⁷ bezeichnet eine Vernetzung von lokalen Computernetzwerken, durch die jeder mit einem lokalen Netzwerk (z. B. Intranet oder Internet Service Provider) verbundene Computer mit anderen lokalen Netzwerken kommunizieren kann. Diese Kommunikation läuft über die Server der lokalen Netzwerke, die die Schnittstellen zwischen den Netzwerken darstellen.

Daraus folgt zweierlei. Zum einen ist das Internet dezentral organisiert: Während die einzelnen Computer („Clients“) von einem konkreten lokalen Server abhängen, über den sie zentral miteinander im lokalen Netzwerk verbunden sind, gibt es keinen zentralen Internetserver, über den alle Kommunikation liefere. Das Internet ist also „netzwerkartig“ strukturiert, der Ausfall eines einzelnen Servers führt nicht zum Ausfall des gesamten Internets. Diese Struktur hat auch Auswirkungen auf die kommunikativen Prozesse, auf die zurückzukommen sein wird. Zum anderen war das Internet schon immer viel mehr als die WWW-Welt der Homepages. Die Homepages stellen nur *einen* Aspekt vernetzter Computerkommunikation dar. Daraus ergibt sich folgerichtig die Frage nach den anderen Aspekten.

Was menschliche Kommunikation angeht, stellt die E-Mail die älteste „Schicht“ des Internets dar. Vorher gab es zwar schon Datenaustausch zwischen den Maschinen, computerbasierte menschliche Kommunikation wurde zunächst jedoch für unnötig erachtet – sie entstand durch Zufall oder echtes Bedürfnis quasi von selbst. Erste ernst zu nehmende Vorgänger der heutigen E-Mail wurden um 1970 geschaffen.

Die zweite Ebene stellt jedoch nicht etwa das WWW dar, sondern das *Usenet*. Bereits diese Bezeichnung („Nutz-Netz“) sagt viel über die Zielrichtung aus, nämlich die Gestaltung der Netzinhalte durch die Nutzer. Beim Usenet handelt es sich gewissermaßen um „Schwarze Bretter“, an die „E-Mails“ „geheftet“ und von beliebigen anderen Nutzern dieser Bretter gelesen und vor

⁷ Vgl. zum Folgenden knapp und leicht verständlich Wolfgang Weber, Evangelisierung und Internet. Theologische Sicht auf ein neues Medium (Europäische Hochschulschriften XXIII, 661) Frankfurt/M. u. a. 1999, 194–213; ausführlicher Joan Kristin Bleicher, Poetik des Internets. Geschichte, Angebote und Ästhetik, Berlin 2009, 38–77. Zu den einzelnen Bereichen vgl. Paul Ferdinand Siegert, Die Geschichte der E-Mail. Erfolg und Krise eines Massenmediums, Bielefeld 2008; Christopher Lueg – Danyel Fisher (Hg.), From Usenet to CoWebs. Interacting with Social Information Spaces, London u. a. 2003; Tim Berners-Lee – Mark Fischetti, Weaving the Web. The Past, Present and Future of the World Wide Web by its Inventor, London 1999.

allem auch beantwortet werden können. Durch die Möglichkeit, Nachrichten in den Newsreadern (Programme zum Empfangen, Lesen, Schreiben und Versenden von Newsbeiträgen) nach Bezug auf andere Nachrichten zu sortieren, werden hierarchische Diskussionsfäden („Threads“) möglich, die eine intensive Diskussion an und in den verschiedenen Aspekten und Details einer Frage gleichzeitig ermöglichen. Das Usenet entstand um 1980 und stellt das erste Medium für soziale Kommunikation mit vielen „Sendern“ und „Empfängern“ in zugleich (zumindest potentiell) doppelter Rolle dar.

Erst der dritte Schritt in der Internetentwicklung war um 1990 die Entstehung des WWW. Kommunikativ bedeutete das WWW zunächst einen gewissen Rückschritt, da es massenmedialen Kommunikationsstrukturen folgte, in denen direkte Kommunikation der Nutzer untereinander kaum möglich war. Technisch jedoch stellte es eine Revolution dar, da es nun durch graphische und schriftgestalterische Elemente möglich wurde, die reine, in ihrer äußeren Form schreibmaschinenähnliche Textbasierung des Internets zu überwinden. Dennoch verlor die Kommunikationsform des Usenets nichts von ihrem Reiz, seinen Höhepunkt erreichte das Usenet erst um das Jahr 2000.⁸ Mit langsamen Analogverbindungen war den frühen Versuchen, diese Kommunikationsform in Gestalt der Internetforen ins WWW zu übertragen, nur mäßiger Erfolg beschieden. Es dauerte noch einmal ein knappes Jahrzehnt, bis mit schnellen Breitbandanschlüssen und vielen technischen Erweiterungen der ursprünglichen Hypertext Markup Language (HTML) ab etwa 2000 graphisch bedienbare soziale Kommunikationsangebote im Internet wirklich benutzbar wurden. Das „Web 2.0“ war geboren.

Mit den technischen Möglichkeiten des „Web 2.0“ wächst nun seit etwa einem Jahrzehnt technisch zusammen, was zunächst protokollarisch⁹ getrennt war. Denn die drei beschriebenen Ebenen des Internets lassen sich nicht nur technisch, sondern auch kommunikationstheoretisch unterscheiden. Per E-Mail kommunizieren vor allem einzelne Personen miteinander, es handelt sich also um 1:1-Kommunikation. Im Usenet kommunizieren (potentiell) beliebig viele „Sender“ mit (potentiell) beliebig vielen „Empfängern“, es handelt sich also um n:m-Kommunikation. Das WWW hingegen war ursprünglich Massenkommunikation im 1:n-Schema. Im „Web 2.0“ vereinen sich hingegen auf der technischen Basis des WWW alle drei Kommunikationsarten. Da es sich weniger um eine kommunikationstheoretische als eine technische Neuerung handelt, wird der Begriff „Web 2.0“ mittlerweile mehr für die technische

⁸ Vgl. URL: <http://usenet.dex.de/de.ALL.html> (besucht am 7.4.2011).

⁹ „Protokollarisch“ meint hier die technische Unterscheidung der Internetprotokolle, über die der Datenaustausch zwischen den Computern geregelt ist: SMTP für Mail, NNTP für das Usenet, HTTP fürs WWW u. v. a. m.

Seite verwendet, kommunikationstheoretisch ist offener von „Sozialen Medien“ (*Social Media*) die Rede.¹⁰

Mit dem Plural *Soziale Medien* wird treffender als mit „Web 2.0“ zum Ausdruck gebracht, dass es sich beim Internet eigentlich um ein Meta-Medium handelt, das eine Vielzahl von Medien bündelt. Der Erfolg von sozialen Netzwerken, insbesondere von Facebook, dürfte sich zu einem nicht unbeträchtlichen Teil daher erklären lassen, dass über ein und dieselbe Plattform alle drei Kommunikationsformen angeboten werden: Massenkommunikation (häufig von Wirtschaftsunternehmen) über Websites/Fanpages, soziale Kommunikation in den Gruppen und Einzelkommunikation mittels individueller Nachrichten.

3.2 Folgen der „digitalen Revolution“ für die gesellschaftliche Kommunikation

Die eigentliche Herausforderung des Internets stellen die Medialisierung echter *sozialer* Kommunikation im Sinne von n:m-Kommunikation und ihre Folgen auch für gesellschaftliche Prozesse dar.¹¹ Während es Massen- und Individualkommunikation mittels medialer Hilfsmittel zur Zeit der Abfassung des Medienpapiers der Würzburger Synode schon seit Jahrhunderten gab (Buchdruck im Massen- und Briefe im Individualsegment), wengleich die technischen Neuerungen der vorangegangenen Jahrzehnte ihre Präsenz durch Radio und Fernsehen einerseits sowie Telegraph und Telefon andererseits veralltäglicht hatten, war medialiserte soziale Kommunikation zu diesem Zeitpunkt noch kaum vorstellbar.

Wie im „Real Life“ (RL; richtigen Leben) folgt die soziale Kommunikation in den Sozialen Medien einer Netzwerkstruktur. Vermutlich wäre ohne die zu-

¹⁰ Die Grenze ist freilich nicht klar zu ziehen. Vgl. Tim O'Reilly, *What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*. 30. September 2005. URL: <http://oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html> (besucht am 7.4.2011); Paul Graham, *Web 2.0*. November 2005. URL: http://www.paulgraham.com/web_20.html (besucht am 7.4.2011); Tim O'Reilly – John Batelle, *Web Squared. Web 2.0 Five Years On*. Oktober 2009. URL: <http://www.web2summit.com/web2009/public/schedule/detail/10194> (besucht am 7.4.2011); Tom Alby, *Web 2.0. Konzepte, Anwendungen, Technologien*, München 2007.

¹¹ Vgl. zum Folgenden Wolfgang Schweiger – Klaus Beck (Hg.), *Handbuch Online-Kommunikation*, Wiesbaden 2010; Bleicher, Poetik (s. Anm. 7) 78–108; Uwe Osterrieder, *Kommunikation im Internet. Kommunikationsstrukturen im Internet unter Betrachtung des World Wide Web als Massenmedium (Medienpädagogik und Mediendidaktik 10)*, Hamburg 2006; Philomena Schönhagen, *Soziale Kommunikation im Internet. Zur Theorie und Systematik computervermittelter Kommunikation vor dem Hintergrund der Kommunikationsgeschichte*, Bern u. a. 2004; Weber, *Evangelisierung* (s. Anm. 7) 230–285.

nächst technisch begründete Entscheidung, das Internet netzwerkartig redundant aufzubauen, eine Medialisierung sozialer Kommunikation gar nicht sinnvoll möglich gewesen, schon gar nicht in dieser Geschwindigkeit. Es gibt nun keinen zentralen Steuerungsprozess mehr, durch den die massenmedialen „Sender“ als Wächter (*Gatekeeper*) über die Inhalte öffentlicher Kommunikation bestimmen könnten, denn es fehlt bereits die dafür nötige Zentralisierung, das Nadelöhr, durch das alle Kommunikation laufen muss. Folglich ist Internetkommunikation nicht mehr steuer- oder gar kontrollierbar. Verhindert ein Anbieter die Diskussion über ihm unangenehme Themen in seinen Internetangeboten, werden die Nutzer auf andere Seiten ausweichen. Die Kommunikation findet daher – wie im RL – auf jeden Fall statt, der Anbieter kann nur noch entscheiden, ob *mit* ihm oder nur *über* ihn geredet wird.

Daraus folgt weiter, dass es sich im Wesentlichen nicht mehr um quantitativ zu beurteilende Massenkommunikation handelt, sondern – ebenfalls wie im RL – die (je individuell bestimmte) *Qualität* der Kommunikation im Vordergrund steht. Journalismus und Öffentlichkeitsarbeit werden dadurch zwar nicht überflüssig, sind aber mehr denn je eher Auslöser als Träger von Diskussionen. Sie bringen Themen zur Sprache und können Meinungsbildungsprozesse bündelnd wiedergeben, aber sie können diese nicht mehr wie noch vor zwei bis drei Jahrzehnten prägen und steuern. Dies ist im Kern, was häufig als der „Kontrollverlust“ durch das Internet beschrieben wird.

Durch die stärkere Bewertung der Qualität der Kommunikation tritt die Person des Kommunizierenden stärker in den Vordergrund. Charisma und Authentizität werden wichtiger als Professionalität und Expertentum. Jeder hat eine Meinung, ob fundiert oder nicht, und kann sie, wenn er will, jederzeit der Öffentlichkeit kundtun, ohne dass er dafür eine besondere Qualifikation vorweisen müsste. Überzeugend ist der Experte daher nicht (mehr) aufgrund eines durch Zeugnisse und Prüfungen nachgewiesenen Wissensvorsprungs, sondern weil er sein Wissen authentisch in einem stimmigen Gesamtkonzept präsentieren kann.¹² Freilich zeigt dies, dass der genannte Kontrollverlust nicht automatisch einen Freiheitsgewinn darstellt. Dadurch, dass wichtiger wird, *wer* etwas sagt, anstatt *was* jemand sagt, wird die soziale Kommunikation zugleich auch manipulationsanfälliger: Wer sich den Ruf als vertrauenswürdig erworben hat, kann objektiv gesehen völligen Unsinn verbreiten und wird dennoch ernst genommen – und andersherum. So gibt es im Internet Anhänger für jede, auch noch so weit hergeholte Verschwörungstheorie. In dieser Hinsicht reproduzieren die sozialen Medien des Internets wiederum ein RL-Phänomen sozialer Kommunikation, die „Gerüchteküche“.

¹² Vgl. Mercedes Bunz, Das Denken und die Digitalisierung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Januar 2011, Z1–Z2, hier Z1.

Infolgedessen wird eine durch Alterität interessant machende Pointierung der eigenen Position nötig, um aus dem Meer des „Gebrabbelns“ herauszustechen. Das Internet ist ein Kommunikationsmittel, durch das ein anderes Publikum erreicht werden *kann*. Das Publikum wartet jedoch nicht einfach auf neue Positionen und Informationsquellen, sondern ist zu jedem beliebigen Zeitpunkt bereits gut ausgelastet mit einströmenden Informationen. Neue Informationsquellen und Kommunikationspartner aufzugreifen, bedeutet zugleich, ältere aufzugeben. Daher kann nur der seine Perspektive wirksam anbieten und einbringen, der sich unterscheidet und diese Unterscheidung zu seinem Markenzeichen macht. Wichtiger als Kompromissbereitschaft wird daher die Konfliktfähigkeit, die eigene Position gegen Angriffe zu verteidigen, ohne die Position des Gegenübers zu verdammen. Internetkommunikation wird nicht zuletzt durch den Verlust der Gatekeeper und Wissensexperten als grundsätzlich egalitär verstanden. Auch auf seinem Spezialgebiet kann der Experte nicht autoritativ „Tatsachen“ verkünden, sondern muss sich der mühsamen Aufgabe stellen, immer wieder gegen dieselben Vorurteile sachlich zu argumentieren und im jeweiligen Plausibilitätshorizont des Gegenübers zu überzeugen. Das heißt, er muss einerseits überzeugt sein von der eigenen Position und dem Gegenüber Argumente abverlangen, die ihm selbst plausibel sind, und zugleich zu verstehen versuchen, wie der andere „tickt“, um den eigentlichen Dissens auszumachen, der häufig auf einer viel grundlegenderen Ebene als der Sachebene liegt. Dass das Ziel solcher – immer wieder auch bei Null anfangender – Kommunikation nur schwerlich der ausgleichende Kompromiss und die Verdeutlichung – selbst bereits umstrittener – gesellschaftlicher Grundlagen sein kann, liegt auf der Hand. Zu einem Ausgleich kann es zwar – entsprechende Aufrichtigkeit vorausgesetzt – immer noch kommen, wenn die jeweils „gegnerischen“ Argumente ernst genommen werden. Freilich muss auch immer damit gerechnet werden, dass viele nicht bereit sein werden, ihre Meinung durch Tatsachen erschüttern zu lassen.

Schließlich muss bedacht werden, dass es sich um soziale Kommunikationsprozesse handelt, denen gemeinschaftsbildende und -ausschließende Prozesse zugrundeliegen. Die Internetnutzer sind eine inhomogene Gruppe wie auch die Gesellschaft eine inhomogene Gruppe darstellt. Anders als im RL sind die Gruppenbildungsprozesse jedoch nicht auf geographische Nähe angewiesen, sondern folgen Themenfeldern. Nutzer folgen ihren Interessen, treffen auf andere Nutzer mit ähnlichen Interessen, und aus dieser Interessenübereinstimmung entsteht durch themenorientierte Kommunikationsprozesse eine (partielle) themenspezifische Gemeinschaft. Daraus wächst in der Regel ein Interesse, die anderen, zuvor meist unbekanntes Mitglieder der Gemeinschaft auch im RL kennenzulernen.

Negativer Aspekt dieser themenspezifischen Gemeinschaftsbildung ist freilich das „Cocooning“: Gerade weil man noch für die abseitigsten Interessen andere Interessierte finden kann und weil in der „Infokalypse“¹³ jederzeit genug Informationen auf jeden Einzelnen einströmen, kann es dazu kommen, dass das Interesse, neue Menschen, neue Denkweisen und neue Perspektiven kennenzulernen, abebbt und man sich in einen angenehmen Kokon wohliger Selbstbezüglichkeit zurückzieht.

Klare Erfolgskriterien auf diesem Hintergrund des Wandels sozialer Kommunikation durch ihre Medialisierung gibt es noch nicht. Meist wird Erfolg immer noch analog zur klassischen Auflage quantitativ in Followern, Reichweite oder „unique visitors“ gemessen. Dem qualitativen Aspekt, der sozialer Kommunikation aus sich selbst heraus innewohnt, werden diese Kriterien nicht gerecht. Sie sind nur auf abgeleitete Weise qualitativ, insofern eine große Zahl an Followern bedeutet, dass viele Menschen mit dieser Informationsquelle verbunden sein wollen. Das heißt aber nicht zwangsläufig, dass die gesendeten Botschaften auch tatsächlich gelesen, wahrgenommen und als relevant eingestuft werden. Dies ließe sich vielleicht über den Rückkanal messen und darüber, wie die Quelle auf die zurückkommenden Botschaften reagiert – wie stark sie also vernetzt ist und interagiert. Doch würde man damit immer noch nur die Quantität sozialer Kommunikation messen. Ob ihr zugleich eine Qualität innewohnt, bliebe weiterhin offen und liegt wohl auch im Auge des Betrachters.¹⁴

Vielleicht holt die soziale Kommunikation auch nur ein Defizit auf, durch das es die medialisierte Massenkommunikation ungerechtfertigt einfach hatte, ihre Botschaften zu verbreiten. Soziale Medien machen die Massenkommunikation eben nicht überflüssig, reihen sie aber als ein herausgehobenes Ereignis in die häufigere und meist auch stabilere n:m-Kommunikation ein. Was vor 40 Jahren noch eine große, einflussreiche Macht war (durch Gatekeeper, Reichweite und schwachen Rückkanal), ist heute nur noch Auslöser von komplexeren, noch wenig erforschten Meinungsbildungsprozessen.

¹³ Der Begriff ist wertungsfrei aus dem 1992 erschienenen Cyberpunk-Roman *Snow Crash* von Neal Stephenson übernommen.

¹⁴ Ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit für die Fehlinterpretation einer großen Zahl war die Guttenberg-Gruppe auf Facebook, die nach dem Rücktritt des Verteidigungsministers zu Demonstrationen aufrief. Sie wies ein hohes und überraschend langes kontinuierliches Wachstum auf, die tatsächlichen Demonstrationen zogen aber nicht nur im Vergleich zur hohen Zahl der Gruppenmitglieder wenig Teilnehmer an. Die bloße Zahl der Gruppenmitglieder sagte nichts über deren Gesinnung aus, da auch die Guttenberg-Gegner der Gruppe beitreten mussten, um mitdiskutieren zu können.

3.3 Herausforderungen für die kirchliche Kommunikation: Acht Thesen

Wir schließen mit acht Thesen zur Bedeutung dieser kommunikativen und gesellschaftlichen Wandlungen, die durch das Internet mit ausgelöst wurden, aber nicht auf die virtuelle Realität beschränkt bleiben, für kirchliche Kommunikation:

- 1) In *qualitativ* zu beurteilender Kommunikation wird die Frage nach dem *Ziel* der Kommunikation umso wichtiger. Daher ist die Frage nach dem kirchlichen Umgang mit der „digitalen Revolution“ vom Ziel kirchlicher Kommunikation ausgehend zu beantworten, das Evangelium unter die Leute zu bringen.
- 2) Kirchliche Verkündigung ist stark narrativ geprägt und daher nur schwer als „Öffentlichkeitsarbeit für das Evangelium“ zu verstehen. Sie ist auf das Ziel ausgerichtet, von je individuellen Voraussetzungen ausgehend das Evangelium tiefer zu erschließen. Daher hat die Kirche großes Potenzial, die Sozialen Medien erfolgreich zu nutzen, zumal deren technische Infrastruktur – im Kern hierarchisch mit Server und Clients und doch netzwerkartig egalitär – ihrer eigenen Struktur ähnelt.
- 3) Der christliche Glaube ist zwar in seiner Komplexität nicht einfach auf den Punkt zu bringen. Die für die Wahrnehmung nötige Pointierung kann jedoch auf bereits bestehende Kurzformeln wie im Credo zurückgreifen. Hier liegt ein Ansatzpunkt, sich interessant zu machen, pointiert einzubringen und so durch Provokation die Hemmschwelle bei den Adressaten zu überwinden, sich auf eine Kommunikationsbeziehung einzulassen.
- 4) Die sich aus der Pointierung ergebenden Diskussionen müssen dem Individuum gerecht werden und dazu führen, verschiedene Dimensionen der Glaubensaussagen auszuloten und ihre je unterschiedliche Aktualisierung im je unterschiedlichen Leben des Einzelnen zu kommunizieren.
- 5) Es ist offensichtlich, dass das nicht durch hauptamtliche Profis allein zu leisten ist. Sie können Anstöße geben und Diskussionen begleiten sowie anderweitig die Voraussetzungen schaffen, dass solche Kommunikation möglich wird und gelingen kann. Doch in der sozialen Netzwerkstruktur des Internets sind sie auf die glaubwürdige, authentische Unterstützung durch viele Gläubige angewiesen, die zusammen die Komplexität und Alterität des Glaubens zum Ausdruck bringen: Wer für den einen offen, glaubwürdig und authentisch wirkt, ist für den anderen ein Buch mit sieben Siegeln.

- 6) Notwendige Voraussetzung für die Aufgabe des Laienapostolats ist die Sprachfähigkeit im Glauben. Sie muss gefördert und vielfach überhaupt erst hergestellt werden. Umso wichtiger ist die wohlwollende Aufnahme, Begleitung und Förderung bereits bestehender Initiativen einzelner Gläubiger.
- 7) Die themen- und personenbezogene Gemeinschaftsbildung im Internet birgt die ekklesiologische Herausforderung, die Gemeinschaft der Gemeinschaften als Katholizität sowohl inhaltlich als auch strukturell zu wahren.
- 8) Medienpädagogik muss neben der Aufklärung über Technik, spezifische Kommunikationsweisen und ihre Gefahren vor allem die Unterscheidung der Geister fördern. Sie muss Jugendliche wie Erwachsene befähigen, verschiedene Meinungen zu vergleichen, Zugang zu notwendigem Wissen zu finden, sich selbst eine Meinung zu bilden und selber zu denken, um nicht auf „Rattenfänger“ hereinzufallen.

Dr. Tobias Kläden
 Referent für Pastoral und Gesellschaft/stellvertretender Leiter

Dipl.-Theol. Sebastian Berndt
 Referent für Glaubensinformation und Online-Beratung

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) e. V.
 Holzheienstr. 14
 D-99084 Erfurt
 Fon: +49 (0)361 541 491-31 bzw. -21
 Fax: +49 (0)361 541 491-90
 eMail: [klaeden\(at\)kamp-erfurt\(dot\)de](mailto:klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de)
 [berndt\(at\)kamp-erfurt\(dot\)de](mailto:berndt(at)kamp-erfurt(dot)de)
 Web: <http://www.kamp-erfurt.de>

Richard Hartmann

Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral – vor 40 Jahren und gegenwärtig

1. Entstehung des Beschlusses

1.1 Auftrag und Entscheidung

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode) war in einem komplexen und letztlich sehr schnellen Kommunikationsprozess nach dem Essener Katholikentag 1968 konzipiert worden. Zu diesem Prozess gehörte neben den Vereinbarungen über die Form der Zusammenarbeit wesentlich die Themenfindung, wie sie sich nach der gemeinsamen Studiengruppe zur Synode in den vier Bereichen „Verkündigung, Sakramentales Leben und Spiritualität, Diakonie und Strukturen“ herausbildete. Schließlich wurden in diesem Prozess 10 Themenbereiche identifiziert und der Kommission II die Themenfelder „Gottesdienste – Sakramente – Spiritualität“ zugeordnet.

In der Arbeit der Kommission II spiegelte sich diese Themenzuordnung letztlich in den beiden Beschlüssen „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ und „Gottesdienst“ wider. Insgesamt trafen sich die Mitglieder der Arbeitsgruppe bis zum Dezember 1974 in 26 meist zweitägigen Sitzungen.¹

Die Arbeiten zum Themenbereich „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ wurden erstmals in die Vollversammlung zur Sitzungsperiode 10. bis 14.5.1972 eingebracht: Taufpastoral (229 Ja-Stimmen, 6 Nein-Stimmen, 7 Enthaltungen) und Buße und Bußpastoral (240 Ja-Stimmen, 14 Nein-Stimmen, 11 Enthaltungen). Der erste Entwurf zur Firmpastoral wurde im Plenum vom 3. bis 7. Januar 1973 behandelt (184 Ja-Stimmen, 34 Nein-Stimmen, 13 Enthaltungen).

Der dann zusammengeführte Entwurf „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ war am 6. April 1974 durch die Zentralkommission der Synode zur Veröffentlichung angenommen und freigegeben worden. Bei der ersten Lesung in der Sitzungsperiode vom 22. bis 26.5.1974 fand er die Zustimmung von 211 Synodalen (26 Gegenstimmen, 16 Enthaltungen). Die endgültige

¹ Neben den Dokumentationen in den amtlichen Mitteilungen „SYNODE“ wurde zur Bearbeitung der Themen Einsicht in die Archivmaterialien zur Synode und besonders zur Arbeit der Kommission II (Archiv des Bistum Fulda 001–02/1 Fasz. 2, 10, 12, 13, 26, 27) genommen.

Annahme fand am 21.11.1975 in der Vollversammlung statt bei 227 Ja-Stimmen, 11 Nein-Stimmen und 9 Enthaltungen.

Mit der „Rekognition“ (Gutheißung) des Beschlusses bezüglich der vier Anordnungen (Einführung eines Erwachsenen Katechumenats [D. 2.1], Verpflichtung zum Taufgespräch bei der Taufe des ersten Kindes [D. 3.1.2], Taufaufschub [D. 3.1.4], Trägerschaft der Firmvorbereitung durch die Pfarrei [D. 3.4.2]) durch Schreiben der Apostolischen Nuntiatur in Deutschland vom 22.3.1975, nr. 47.273/V/4 bestätigte die Römische Kurie, dass der Beschluss im Rahmen der Kompetenzen der Diözesanbischöfe bzw. der Bischofskonferenz geblieben war.

1.2 Personen

Die Arbeit in kommunikativen Prozessen dieser Art ist wesentlich durch die Personen geprägt², die mit ihrem Hintergrund, ihrer Theologie und ihrer Erfahrung die Grundlinien mitbestimmen, auch wenn im weiteren Verlauf durch viele Modi auch Verschiebungen der Akzente vorgenommen werden. Mit P. Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, dem Pastoraltheologen der Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt hatte die Kommission nicht nur einen profilierten Vorsitzenden, sondern ebenfalls einen der engagiertesten Förderer des Experimentes Synode auch nach seinem Abschluss. Sowohl die Profilierung der Arbeit als auch sein Einsatz in einzelnen Konflikten im Kontext der Arbeit³ belegen dies deutlich. Wer jedoch mit heutigem Abstand in einer Idealisierung der Synode erwartet, dass viele Laien, vor allem sogenannte Christen der „Basis“, die von den Themen betroffen sind, als Mitglieder und Berater mitwirken, wird eines Besseren belehrt.⁴ Viele Bischöfe und Priester sowie

² ... und prägen diese!

³ Dabei drehte es sich u. a. um die Arbeit im Plenum der Synode, um Kritik, wenn die Deutsche Bischofskonferenz während der Arbeit der Synode mit eigenen Positionen vorgriff, oder um die Frage der zurückhaltenden Mitarbeit des Liturgischen Instituts in Trier.

⁴ *Vorsitzender:* Bertsch, P. Dr. Ludwig, *Sekretär:* Rennings, DDR. Heinrich (bis Mai 1974), Haug, Heinrich (ab Mai 1974); *Kommissionsmitglieder und Synodalen:* Weihbischof Ludwig Averkamp (Xanten, ab Mai 1973), Regionaldekan Georg Beis (Augsburg), P. Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ (Frankfurt), Pfr. Anton Böckel (Bistum Speyer), Weihbischof Josef Buchkremer (Aachen), Spiritual Bezirksdekan Johannes Leo Drewes (Paderborn), Sr. Benedicta Droste (Bordesholm, bis Okt. 1974), Bischöfl. Sekretär Franziskus Eisenbach (Mainz), Pfarrrer Norbert Essink (Essen-Borbeck), Prof. Dr. Heinz Fleckenstein (Pastoraltheologe, Würzburg), Ida Friederike Görres (Freiburg/Br., † 15.5.1971 während einer Sitzung), Weihbischof Vinzenz Guggenberger (Regensburg), Pfr. Philipp Heim (Kassel), Diözesanreferentin Cilli Hentschel (Mainz), Bischof Antonius Hofmann (Passau), Dechant Engelbert Ippendorf (Düsseldorf, bis Juni 1972), Prof. Dr. Erwin Isertloh (Kirchengeschichtler, Münster), Komponist Peter Janssens (Telgte), Generalvikar Christian Jung (Limburg, bis Februar 1972), Pfr. Anton Kalteyer (Rüsselsheim), Ordinariatsrat

Professoren verschiedener Fachdisziplinen prägen die Beratungen der Synode und ihrer Kommissionen. Für die Kommission II wird – vor dem Hintergrund zeitnaher weiterer Veröffentlichungen und aus seiner Tätigkeit als Berichterstatter vor dem Plenum der Synode – zu vermuten sein, dass Pfarrer Anton Kalteyer eine nicht unwichtige Rolle spielt. Der in Rüsselsheim wirkende Pfarrer – geprägt durch wichtige Kontakte zur französischen Kirche –, der dann auch als Professor der Mainzer Katholischen Fachhochschule wirkte, kann sicher als einer der wichtigeren Promotoren⁵ gelten.

1.3 Schwerpunkte der Arbeit zur Sakramenten Katechese

Schwerpunktsetzung in den vielfältigen pastoralen Herausforderungen der Gegenwart war eine der wichtigsten Aufgaben am Beginn der Synodenarbeit. Die Synodalen mussten immer wieder erkennen, dass sie nicht alles behandeln können, auch nicht alles, was sie für wichtig erachteten. Nicht wenige waren mit umfassenderen Arbeitsplänen angereist und mussten sie in realistische Arbeitspakete zusammenschneiden. In einem eigenen Abstimmungsverfahren hatte sich bald die Sachkommission II „entschlossen, vorrangig den Fragen der Taufe, der Firmung und der Buße“⁶ nachzugehen: Die schon an diskutierte Fragen nach Taufaufschub und Erwachsenentaufe, der erwartete neue Firmritus und die tiefe Verunsicherung um die Rolle des Bußsakramentes waren Mitursache für diese Schwerpunkte. Ursprünglich waren die Kommissionsmitglieder – was sich auch im Arbeitsprozess zeigte – davon ausgegangen, dass drei einzelne Beschlüsse zu den Themen Buße, Taufe und

Georg Kopp (Rottenburg), Hausfrau Hildegard Leonhardt (Nürnberg), Weihbischof Johannes Neuhäusler, (München, † Dezember 1973), Pfarrer Bernhard Obst (Berlin), Bildhauerin Hildegard Schürk-Frisch (Münster), Bischof Bernhard Stein (Trier), Domkapitular Michael Thiermeyer (Ingolstadt), Bischof Friedrich Wetter (Speyer), Landvolkpf. Paul Wollmann (Bonn-Oberkassel), Pfr. Lothar Zenetti, (Frankfurt, ab August 1973, vorher Berater), Pfr. Erich Ziegler (Bistum Würzburg); *Berater:* Prof. Dr. Franz Flintrop (Philosophie und Soziologie, Hildesheim), P. Emmanuel Jungclaussen OSB (Niederaltelich), Prof. Dr. Otto Knoch (Einleitungswissenschaften, Passau), Schriftsteller und Redakteur Kurt Martin Magiera (Essen, Juli 1972 bis September 1975), Dipl. Psych. Magdalena Manstein (Freiburg/Br.), Prof. Dr. Heinrich Rennings (Liturgiewissenschaftler, Paderborn, ab Februar 1974), Priester Josef Seuffert (Mainz/Trier, ab Februar 1971), Leiter des Liturgischen Instituts Johannes Wagner (Trier).

⁵ Von ihm erschien während der Synode: Anton Kalteyer, *Katechese in der Gemeinde: Hinführung der Kinder zur Eucharistie*. Ein Werkbuch. Frankfurt/M. 1974. Später wird v. a. der Erstkommunionkurs „für dich – für euch – für alle“ immer weiterentwickelt und verbreitet.

⁶ Franziskus Eisenbach, *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral: Einleitung*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg/Br. 1976, 227–238, hier 227.

Firmung vorbereitet und gefasst werden könnten. Im Rahmen der Entwicklung der Vorlagen wurde eine erkennbare Verschiebung der Argumentationslinien durch die Entscheidung zur Zusammenführung der Einzeldokumente zu einem einzigen Papier bewirkt. Wer also als heutiger Leser meint, eine vollständige Behandlung im Sinne der Überschrift in Händen zu halten, wird darum enttäuscht.

Die Diskussion um weitere notwendige Teilthemen wurde aber schon damals geführt. Von einem Königsteiner Arbeitskreis „Kind und Eucharistie“ liegt mit Datum vom 24.1.1972 eine Stellungnahme⁷ vor, die vor allem die Hinführung zur Eucharistie zum Thema machen will. Den Autorinnen und Autoren geht es um eine Gesamtsicht auf die Katechese, die Einschärfung der Pflicht der Eltern und die Vereinbarung gemeinsamer Regelungen in Deutschland. Die Einlassung wird als Folge durch die Verunsicherung durch das „directorium catechisticum“⁸ vorgetragen. Diese und andere Anliegen zur Schwerpunktsetzung werden jedoch nicht weiter verfolgt.

Nach den ersten Lesungen der drei Teildokumente im Plenum der Synode im Jahr 1972 erfolgte im Herbst die Entscheidung, die Dokumente zu einem Text zusammenzuführen und mit einer gemeinsamen theologischen Einleitung zu verbinden. Die Kommission II musste sich darüber hinaus mit 25 Stellungnahmen zur Taufe, 35 zur Beichte und – vielleicht, da mit mehr Vorlaufzeit eingebracht – 60 zur Firmung auseinandersetzen.

2. Inhaltliche Akzente und Diskussionspunkte

2.1 Theologische Schwerpunkte

Mit der Überschrift „Die Sakramente in der Kirche“ wird das Dokument – nach seiner Zusammenführung – auf etwas mehr als zwei Seiten eingeleitet und skizziert ein Grundverständnis der Sakramente. Es geht den Synodalen darum, den Zusammenhang der Sakramente mit den Grundfragen nach dem Leben, nach bestimmten und zentralen Stationen herzustellen. Sakramente sollen nicht „einseitig als Gnadenmittel verstanden“ werden, ohne den Lebensbezug und die Christusbeziehung zu entfalten. In Bezug auf die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium wird als Ziel formuliert, dass „die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht verstehen“ (SC 59). Eine liturgische Erneuerung gerät in den Blick. Die Sakramente gründen im Ursakrament Jesu

⁷ 10 Seiten Protokollnotizen!

⁸ Am 18. März 1971 hat Papst Paul VI. das „Allgemeine Katechetische Direktorium“ gebilligt, das die Kleruskongregation vorbereitet hatte (1973 auf Deutsch erschienen).

Christi (vgl. LG 1) und eröffnen die Wege der Heilsbegegnung mit ihm. Somit geht es nicht um „materiellen Empfang“, sondern um ein Beziehungsgeschehen, das der Mensch in Freiheit annimmt. Der Ort dieses Geschehens ist die Kirche und die Gemeinde als Erfahrungsraum der Beziehung zu Christus. Sakramente sind nicht „isolierte, punktuelle Ausnahmesituationen“, sondern „Brennpunkte im Handeln der Kirche, die insgesamt Zeichen göttlichen Wirkens und damit sakramental ist“.

Die so gesetzte Entfaltung ist für die Sachkommission auch eine Herausforderung für den Stil des Beschlusses. Ihr Ziel war,

„auch in den theologischen Aussagen eine allgemeinverständliche Sprache zu finden. Geläufige, aber oft unverstandene Begriffe wie heiligmachende Gnade, Erbsünde, Gotteskindschaft, neues Leben, Todsünde und andere, werden in eine zeitgemäße Sprache übertragen“⁹.

Zugleich wird zugestanden, dass die synodalen Prozeduren manches dann doch wieder relativierten.

Vom Aufbau der einzelnen Teile der Beschlussvorlage her geht es den Synodalen darum, nach einer Situationsbeschreibung die theologische Besinnung zu entfalten, sie in die jeweiligen Sakramente hinein zu konkretisieren und mit der Klärung wichtiger Fragen die Konsequenzen zu ziehen bis hin zur Vorlage klarer Richtlinien.

2.2 Taufe

Der Entwurfsteil zum Themensektor Taufe wurde erstmals am 1. Oktober 1971 in der Kommission diskutiert.¹⁰ Er gliederte sich in einen analytischen Teil und in theseartig formulierte Konsequenzen. Schon dass als erster Bereich die Erwachsenentaufe ausgearbeitet wurde, zeigt die klare Präferenz für die Erwachsenentaufe seitens der Kommissionsmitglieder, die jedoch in der weiteren Debatte der Synode¹¹ nicht übernommen wurde.

⁹ Eisenbach, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral (s. Anm. 6) 229. Was Eisenbach hier formuliert, entdeckt der heutige Word-Nutzer darin wieder, dass das interne Rechtschreibprogramm von MS Word „heiligmachend“ und „Gotteskindschaft“ nicht kennt.

¹⁰ Weitere Termine: 3./4.12.1971 in Kommission, 7./8.1.1972 in Zentralkommission, 14./15.1.1972 wieder in Kommission.

¹¹ Berichterstatter der Kommission im Plenum der Synode war Pfr. Obst aus Berlin. Unter anderem wurde der Entwurf im Plenum zwischen dem 10. und 14.5.1972 bearbeitet. Anfang 1973 überarbeitete eine Kommissionsteilgruppe mit Buchkremer, Eisenbach, Essink, Guggenberger, Hentschel, Kalteyer, Knock, Leonhardt, Wollmann und Zenetti den Text zur 2. Lesung des Textes zu den Sakramenten am 23./24.2.1973.

Es war die Krise der Akzeptanz der Kindertaufe, die die Kommissionsmitglieder ebenso bewegte wie die erstmals deutlich erkannte Notwendigkeit intensiver Vorbereitung für Eltern der Kinder und für erwachsene Taufbewerber.

Folgende Akzente wurden gesetzt:

1. Die Zusammengehörigkeit von Taufe, Eucharistie und Firmung als Initiations sakramente wurde herausgearbeitet.
2. Die theologische Spannung zwischen der Taufe als Gnadengeschenk und der Betonung von Entscheidung und Bekenntnis wird in der Diskussion als Herausforderung gesehen. Theologisch geht es um Wiedergeburt aus der Taufe, Befreiung von der Erbsünde und die Teilhabe am Priestertum Christi.
3. Die Feier der Taufe wird in die Gemeinde verlagert: Taufe wird ausdrücklich ekklesiologisch als Aufnahme verortet.
4. Wenigstens vor der Taufe eines ersten Kindes wird ein Taufgespräch (wie auch im Kindertaufritus vorgesehen) geführt. Gefordert wurde zumindest die Bereitschaft der Eltern zur religiösen Erziehung oder die Benennung einer Bezugsperson, die diese gewährleistet. Auch die Aufgabe des Paten, der in die Vorbereitung einbezogen werden soll, war Thema. – Die Diskussionen im Laufe der Synode offenbarten, dass Einzelne diesen Impuls nur als Empfehlung einführen wollten. In diesem Zusammenhang wurde dann auch herausgearbeitet, dass es Gründe für einen Taufaufschub geben kann, der jedoch nach Möglichkeit im Einvernehmen mit den Eltern und im Benehmen mit dem Dekan nur vorgeschlagen wird.¹² Die Gegenposition brachte die Position vom „Recht auf die Taufe“ in die Diskussion ein.
5. Eine Reflexion auf die Bedeutung der Nottaufe wurde notwendig und das Los der Ungetauften reflektiert mit dem Vertrauen auch auf deren Heilsvollendung. Dennoch obliegen auch nicht Getaufte der Sorge der Gemeinde.

¹² Unter der Parole „Perlen vor die Säue“ wurde im weiteren Verlauf der pastoralen Entwicklung leidenschaftlich über die notwendigen Voraussetzungen zur Gewährung der Taufspendung diskutiert. Mit unterschiedlicher Konsequenz wurden von einigen sehr viele Taufen aufgeschoben oder – in der Gegenposition – nur ganz geringe Bedingungen gesetzt. Im Rahmen der Diskussionen ging es zudem um die Frage, ob ein Rekurs beim Bischof vorgesehen werden müsse, ob und wie auch andere verantwortliche Laien, z. B. aus dem Pfarrgemeinderat, in einen solchen Prozess einbezogen werden sollen.

6. Einige Bischöfe, u. a. Bischof Höffner, legten Wert darauf, dass die Kindertaufe an erster Stelle und als Selbstverständlichkeit betont wird. Darum wurde die Idee der Kommission, zuerst vom Erwachsenen Katechumenat zu reden, zurückgewiesen.
7. Ausdrücklich handelt dann doch der Beschlusstext vom Erwachsenen Katechumenat und den Möglichkeiten des neuen Ritus. Besonders Erfahrungen aus dem Erzbistum Köln wurden eingearbeitet.
8. Es musste wahrgenommen werden, dass etliche Familien bereits damals „unvollständig“ waren. Eine unkritische Rede von „Eltern“ müsse vermieden werden.
9. Katechese soll in einem neuen Verhältnis von schulischer und außerschulischer Glaubensunterweisung verortet werden. Die Rolle von Elternkreisen, verbandlichen und gemeindlichen Gruppen, der Vorschulerziehung in der Kindertagesstätte und der Kindergottesdienste wird dazu reflektiert. Auch die „du + wir-Briefe“ zur Erziehung werden ausdrücklich gewürdigt. Katechese schließt nicht mit der Taufe, sondern geht kontinuierlich weiter, nicht nur in der Buß- und Eucharistieerziehung. Dazu gehören auch Glaubenskurse für Jugendliche und das Engagement im sozial-caritativen Wirken der Kirche.
10. Es bedarf vertiefter Bewusstseinsbildung für das Verständnis der Taufe, auch und besonders im Blick auf die dann folgende Entscheidung zu diesem Weg. Dem dienen Initiativen wie die Wiederbelebung der Osternachtsfeier als jährlichem Tauffest oder die Tauffeier im Rahmen der sonntäglichen Eucharistiefeier der Gemeinde.

Die Meinungen differierten, wie intensiv der Synodenbeschluss eine umfassende Theologie entfalten könne und solle.¹³

2.3 Buße

Die Krise der Beichtpraxis war den Synodalen von vornherein im Bewusstsein. Zentrales und kontroverses Thema war in diesem Rahmen die Bedeutung der Bußgottesdienste und die Frage nach Sinn und Möglichkeit der Generalabsolution. Diese Diskussion wurde im Zusammenhang mit der Einführung des neuen Ordo Poenitentiae 1974 geführt.¹⁴

¹³ Interventionen von Bischof Stein und mit biblischer Zuspitzung von Erzbischof Degenhardt.

¹⁴ Die erste Lesung dieses Textes in der Kommission war am 1.10.1971, die erste Vorlage vor der Vollversammlung der Synode erfolgte am 15.12.1971 (Berichtersteller war Prof. Ludwig Bertsch).

Zwölf Thesen standen am Anfang der Beratungen der Kommission, ausgehend von der Wahrnehmung der Krise: Die befreiende Chance wurde zuerst betont. Der Erfahrung dienen individuelle und gemeinschaftliche Formen. Gerade die Schuld und Sünde gegen die Gemeinschaft der Kirche seien zu reflektieren. Alle Feiern, auch die Vollzüge im Schuldbekenntnis der Eucharistie und die Riten der Bußgottesdienste, seien zeichenhaft und liturgisch – auch auf die Kirchenjahrszeiten bezogen – einzuordnen. Auch Taten der Buße seien zu bedenken. Der Schulung des Gewissens, auch biographisch orientiert, dienen Beichte in überschaubaren Zeiten und Bußgottesdienst. Für die Bußgottesdienste seien zudem der soziale und kirchliche Bezug und das Versagen von Gemeinschaften und der ganzen Gemeinde herauszuarbeiten. Es sollte, so die Anfangsüberlegungen, auch die Todsünde neu beschrieben werden. Schwere Sünde mache den persönlichen Empfang des Bußsakramentes notwendig.

Daraus ergaben sich wichtige Fragen und Themenfelder in der Entwicklung des Beschlusstextes:

1. Wie kann die Gewissensbildung gefördert werden?
2. Schuld und Sünde in ihrer sozialen Dimension sollen bedacht werden. Wie steht es um Kollektivschuld, wie um gemeindlich-kirchliche Sünde? Gegenpositionen warnten davor Kollektivschuld so zu betonen. Die verschiedenen Diskussionen, auch um die Frage einer genauen Bewertung verschiedener Sünden¹⁵, verliefen teilweise höchst zugespitzt.¹⁶ Bischof Wetter verwies besonders auf die Bedeutung der Sünden gegen Gott.
3. Kann der Bußgottesdienst als Sakrament verstanden werden oder soll wenigstens die Möglichkeit der Generalabsolution gefördert werden? – Welche Wege gibt es für eine gemeinsame Feier der Versöhnung mit Beichte Einzelner?¹⁷ Schon in der ersten Abstimmung der Kommission (22.10.1971) forderten nur 7 Mitglieder die Sakramentalität der Bußgottesdienste¹⁸ bei 12 Gegenstimmen. Eine eindeutige Positionierung legte dazu auch eine Reflexion von P. Grillmeyer vor: Zum einen betonte er, dass die Beichte nicht als Last, sondern als Chance verstanden werden müsse. Dann legte er klar, dass in Bezug auf das Tridentinum das Einzel-

¹⁵ Mehrheitlich entschied man sich gegen eine kasuistische Einzelbeschreibung. Man wollte eher in Thesen eine Orientierung vorlegen.

¹⁶ So gab es wohl eine Auseinandersetzung mit Hubert Jedin, der die Thesen als häretisch einordnete.

¹⁷ Siehe hierzu das offizielle Rituale: Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Luzern 1974.

¹⁸ Verbunden mit dem Wunsch, diese Option dem Hl. Vater vorzutragen.

bekenntnis als göttliches Recht zu verstehen sei. Zusammen mit Bischof Wetter erinnerte er daran, dass Sakramente nie in communi gespendet würden, schon gar nicht im hier vorliegenden Verständnis als Rechtsakt. In der weiteren Entwicklung verständigte man sich zu dieser Thematik auf einen längeren Anhang mit einer Herausarbeitung der Wichtigkeit des individuellen Bekenntnisses.

4. Probleme um die Qualität der Beichtväter wurden thematisiert. Diese bedürften einer intensiven psychologischen, aber auch geistlichen¹⁹ Vertiefung.
5. Vorbereitung der Kinder solle abhängig von deren Entwicklung gestaltet werden und im Zusammenhang mit der Erstkommunion. Bei Kindern, die die Erstkommunion empfangen haben, brauche es eigene Wege. Die Vorbereitung sei auch außerhalb der Schule zu verorten, in Zusammenarbeit mit den Eltern. Eine jährliche Weiterführung auch nach der Erstkommunion sei sinnvoll. Für Jugendliche sollen Erfahrungsräume mit dem Sakrament in kleinen Gruppen erschlossen werden. Die Gemeinde trage Verantwortung für die Vorbereitung. Aufgrund der Mobilität der Familien sei darauf zu achten, dass alle Kinder zur Erstbeichte geführt würden.
6. Ideen zur Förderung des Sakramentes wurden zusammengetragen: Verschiedene Formen der Versöhnung dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden; die Tradition des Herbstquatember, also der Herbstbesinnung der in vierteljährlichem Rhythmus gepflegten Vertiefungstage, sei wieder zu beleben; Bildungsarbeit müsse vertieft werden und Material für die Gemeinden werde bereitgestellt. Weitere Empfehlungen wurden für die Fastenzeit in Reflexion auf die Solidarität mit der Dritten Welt, den Freitag als Tag der Buße und die Aktion „brüderlich teilen“ und in der Sorge für Randgruppen gegeben. Auch die Förderung des Sakramentes im Rahmen von Wallfahrten wurde empfohlen.
7. Als Ordnungsmaßnahme wurde gefordert, dass während der Messfeier nicht gleichzeitig gebeichtet werden solle.²⁰

Auch in der Phase der Entwicklung dieses Beschlusses intervenierte die Kommission bei der Bischofskonferenz,²¹ nicht vor Abschluss und unabhängig von dem Prozess schon eine Ausführungsbestimmung zum Directorium Catecheticum bezüglich der Erstbeichte zu veröffentlichen.

¹⁹ Vgl. Bischof Volk: Antrag II/55.

²⁰ Vor allem von den Wallfahrtsorten wurden dagegen pragmatisch begründete Vorbehalte eingebracht.

²¹ 17.2.1972 Intervention an Kardinal Döpfner.

Viele der benannten Themen fanden sich auch in der Diskussion in der Vollversammlung vom 10. bis 14.5.1972. Neben der immer wieder diskutierten Frage nach dem Umfang der theologischen Ausführungen und den aufgelisteten Diskussionsfeldern wünschte man sich eine deutlichere Empfehlung zur Beichte.²² Die Präzisierung des Textes wurde dann, wie bei der Taufvorlage, einer Arbeitsgruppe²³ aufgetragen.

Während und nach den Beratungen gab es weitere Regelungen der römischen Dikasterien: Am 16.6.1972 erschienen die Richtlinien zur Generalabsolution durch die Glaubenskongregation. Im September des gleichen Jahres erklärte die Bischofskonferenz, dass sie in ihrem Bereich keinen Anlass für eine Genehmigung der Generalabsolution sehe. Das am 11.4.1971 durch die Kleruskongregation erlassene Directorium Catechisticum sprach sich gegen die Praxis einer Erstbeichte nach der Erstkommunion aus: Eine Erklärung der Kongregation für Sakramente vom 24.5.1973 forderte das Beenden der Experimente mit einer anderen Reihenfolge der Sakramente, was die Deutsche Bischofskonferenz mit Beschluss vom 23.9.1973 an die Gemeinden weitergab mit einer Übergangszeit bis zum September 1975. Allerdings sollte dann noch ein Überprüfungsbericht für die DBK eingefordert werden.

2.4 Firmung

Die Diskussionen um die Firmung waren recht umfassend und intensiv, schon bei der ersten Vorlage in der Synodenaula.²⁴ Die Frage nach dem richtigen Firmalter beherrschte viele Beratungen, die aber wohl auch als Ersatzthematik der Gnadentheologie verstanden werden können, eine Thematik, die bis heute nicht unwesentlich zu sein scheint: Die Grundfrage bleibt, ob es wichtiger sei, möglichst allen dieses Sakrament und seine Gnade zu spenden, oder ob die individuelle Disposition und Entscheidung zum Glauben vorrangig ist. Die Position der Mehrheit der Kommission, die auch Pfarrer Kalteyer als Berichterstatter und späterer Leiter der Untergruppe vertrat, die Entscheidung stärker zu betonen und darum ein Regelalter von 16 zu fordern, fand bei den Bischöfen und im Plenum der Synode keine Zustimmung. Bei der entscheidenden 2. Lesung der Vorlage am 23./24.2.1973 hatten zwei Drittel der Synodalen die Zustimmung zum höheren Alter verweigert, was die Vorbereitung des abschließenden Beschlusses erschwerte und eine Einheitlichkeit der Argumentation durchbrach. Dass heute in der Mehrheit der deutschen Diözesen sich das Alter bei 16 eingependelt hat, mag den Synodalen

²² Antrag II/47–53 Nordhues.

²³ Mit Hofmann, Bertsch, Brewes, Fleckenstein, Zieglertrum.

²⁴ 71 Eingaben (33 Anträge, 38 Eingaben).

als späte Bestätigung entgegenkommen, ist jedoch m. E. immer noch nicht Ausdruck einer vergewisserten theologischen Positionierung.

Eine zu pessimistische Sicht auf die Lage der Jugendlichen wurde den Promotoren vorgeworfen, obgleich doch bekannt sei, dass nur 25 % der Jugendlichen damals praktizierten, aber immer noch 98 % gefirmt würden. Letztlich muss bis heute konstatiert werden: Eine einheitliche und konsensfähige Firmtheologie gab es damals nicht und gibt es heute nicht. Darum konnte der Beschluss nur Richtlinien für eine wirksame Firmpastoral vorlegen, verbunden mit dem Blick auf den erneuerten Ritus der Firmspendung.

Schauen wir die Problemlage genauer an:

a) Sinn und Wesen

Die Entfaltung des Firmsakraments als eigenständiges, zwar mit der Taufe verbundenes, aber doch zeitlich von ihr getrenntes Sakrament der Initiation²⁵ wird im Diskussionsverlauf der Synode nicht in Frage gestellt. Zwar gibt es schon damals die Stimmen der Liturgiewissenschaftler, die die derzeitige Stellung v. a. erst nach Empfang der Eucharistie als Gipfelpunkt aller Sakramente anfragen, doch wird diese Position nicht weiterverfolgt.

Dennoch bleibt die Grundfrage der Bedeutung des Sakraments, besonders auch im Blick auf die eigene Entscheidung des Firmanden, nicht klar beantwortet. Es spiegelt sich in ihr die Frage des Verhältnisses von Gnade und eigenem Werk oder wenigstens persönlicher Disposition. Ist ein Leben ohne die Gnade der Firmung zu verantworten? Ist es nicht ein Missverständnis, die Firmung als Sakrament der Reife, statt als Sakrament der Reifung und damit der Gnadenhilfe für die zu fällende Entscheidung zu deuten? Ist es zulässig, es zuzuspitzen als Sakrament der Glaubensentscheidung und des Glaubensapostolates, also als Auftrag, den Glauben in Freimut zu bekennen? Auch eine einseitige Interpretation als Sakrament des Geistes wird in Frage gestellt, da doch der Heilige Geist nicht nur in diesem Sakrament wirke und, so betont Bischof Bolte, die Kirche als Ganze aus dem Geist lebe. Firmung sei im Gesamt des katechetischen Weges zu verstehen als „Angeichen mit Christus“. In dieser Spannung und in der Einsicht, dass eine umfassende Theologie des Sakraments nicht vorgelegt werden könne, streben die Synodalen an, einerseits die Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente zu betonen und sonst eher Richtlinien zur Firmpastoral zu erlassen.

²⁵ Auch der Hinweis, dass das Neue Testament kein eigenständiges Firmsakrament kenne, wird eingeführt.

b) Firmalter

Je mehr die eigene Entscheidung und Reife des Firmlings betont wird, desto eher wird ein höheres Alter gefordert. Dies, so wird festgehalten, sei jedoch keine theologische, sondern eine pastorale Ermessensfrage. Schon das Konzil von Florenz habe ein älteres Firmalter empfohlen, selbst mit dem Risiko, dass weniger Menschen gefirmt würden. Andererseits – so eine Position – könne aus entwicklungspsychologischen Einsichten keine eindeutige Festlegung erfolgen.

Die Alterszahlen, die für diese Ermessensentscheidung eingebracht werden, sind 12 und 16 Jahre. Gerade aus Sicht der Jugendpastoral wird ein starker Akzent auf das höhere Alter gelegt. Während u. a. die Bischofskonferenz kritisiert, die erste Vorlage betone zu sehr das Sakrament der Mündigkeit, heben andere hervor, es gelte, die Bedeutung von Geist und Sendung zu stärken, die Jugendlichen zum Bekenntnis zu befähigen.

Die Bischofskonferenz will das Mindestalter auf 12 Jahre²⁶ festsetzen, die Erwachsenenfirmung wird ab 18 Jahren empfohlen. Jedoch soll die Firmung biographisch im Leben des Einzelnen und der Gemeinde verortet werden. Sie setzte sich bei der 2. Lesung des Dokumentes am 23./24.2.1973 in der Vollversammlung der Synode durch.

c) Vorbereitung

Die Ausführungen zur weiteren Vorbereitung bleiben jedoch bei der anderen Sichtweise. Verantwortung für die Vorbereitung – so die durchgehende Tendenz des Beschlusses – trage die Gemeinde, die aus dem Geist lebe. Sie könne an diesem Auftrag wachsen und, in Orientierung am Alter in „ganzheitlichen“ Gruppen, die Jugendlichen zu freier Entscheidung begleiten. Insgesamt sei ein Stufenplan im Rahmen der Gesamtkonzeption der Katechese zu entwickeln, der die Disposition der Firmlinge fördere. Ausdrücklich wird auf dem Weg der Jugendlichen die Rolle des Paten bedacht. Während einige, wegen der Eigenverantwortlichkeit der Jugendlichen anders als bei der Kindertaufe, den Paten abschaffen wollten, strebte die Mehrheit an, ihn als Begleiter und Partner der Jugendlichen zu stärken und ihn in die Vorbereitung einzubeziehen. Bei dieser neuen Rolle wird dann auch deutlich, dass nicht automatisch der Taufpate/die Taufpatin die Aufgaben des Firmpaten übernehmen müssten. Bei all der Betonung der Eigenverantwortlichkeit der – nun

²⁶ Ein Argument gegen eine Erhöhung des Alters sei auch, dass damit keine Erfahrungen vorlägen ...

doch eher jungen – Firmlinge wollten einige Synodale doch das Elternrecht und deren Verantwortung auch für diese Entscheidung gestützt wissen.

Schließlich wird festgehalten, dass die Verantwortung der Gemeinde und ihre Aufmerksamkeit auch für die nicht Gefirmten wahrgenommen werden müsse.

d) Firmspender und Rhythmus der Firmspendung

Insgesamt forderte diese neue, auch altersdifferente Positionierung der Firmung eine wesentliche Veränderung der Firmpraxis. Vielerorts war es üblich, dass bei der vierjährigen bischöflichen Visitation alle Erstkommunionkinder der letzten Jahre gefirmt wurden. Jetzt brauchte es eine altersnahe Firmspendung, die jährliche Firmspendung wurde gefordert, wenngleich dies von den Bischöfen als Festlegung²⁷ zurückgewiesen wurde. Das Bewusstsein war vorhanden, dass jährliche Firmungen in der Gemeinde von den Bischöfen nicht zu leisten waren.²⁸ So wurde der Vorschlag diskutiert, den Ortspfarrern die Firmvollmacht für Pfingsten jährlich zu delegieren. Auch von Pfarrern, die den Jugendlichen nahe seien, war die Rede. Schließlich wurde betont, dass der Ortspfarrrer nicht so sehr als Ersatzspender eingeführt werden solle, vielmehr ein Vertreter des Bischofs, der Bezug zur Bistums- und Weltkirche verkörpere. Das entsprechende Votum wurde an die römischen Dikasterien weitergeleitet und bewilligt.

Auch während der Diskussionen um diesen Beschluss intervenierten die Synodalen nach Erscheinen des neuen Firmritus am 1.10.1971 bei der Liturgiekommission der DBK, dass sie bei der Erarbeitung der Ausführungsbestimmungen beteiligt würden.

3. Entwicklungen der Gemeindekatechese

Die ausführliche Darstellung der Diskussion zur Beschlussfassung verdeutlicht vielen, die sich in der derzeitigen Praxis auskennen, die Wirkungsgeschichte in Rezeption und Wirkungslosigkeit, die bleibende Problematik der noch nicht beantworteten Themen und die wesentliche Verschärfung der Katechese in einer weiter entkirchlichten Situation.

²⁷ Vgl. DBK 6-74-47.

²⁸ Es wurde sogar beklagt, man könne den firmenden Bischöfen nicht ausschließlich Kinderpredigten abverlangen ...

3.1 Sakramenten- und Gemeindekatechese

Die Katechese ist tatsächlich seit der Konzils- und Synodenzeit weitgehend in die Verantwortung der Gemeinden gerückt. Im Bereich der Firmung, aber noch intensiver im Bereich der Erstkommunion- und Bußkatechese, wurde die Vorbereitung der Kinder und Jugendlichen in Gruppen von freiwillig engagierten Christgläubigen geleitet. Für diese Kurse ist eine Unzahl von Kursmaterialien unterschiedlicher Konzeption und Qualität erschienen. Die Grundidee, mit diesen sakramentenkatechetischen Akzenten auch eine breiter angelegte Gemeindekatechese für die Gruppenleiterinnen und -leiter sowie die Eltern zu befördern, blieb meist ein Ideal und wurde keine tragende Praxis. Ohne empirisch gesicherte Daten vorlegen zu können, bleibt eher der Eindruck, dass an etlichen Orten die Kursmaterialien den Katechetinnen und Katecheten mit nur unzureichender Begleitung quasi als „Rezeptbuch“ überlassen wurden, was bei der auch zurückgehenden kirchlich-religiösen Sozialisation dieser Katechetinnen und Katecheten mit einem inhaltlichen und nicht selten auch methodischen Qualitätsverlust einherging. Zum Teil folgte auch daraus die immer unlösbarer erscheinende Aufgabe, Frauen und Männer für diesen Dienst zu finden.

Andernorts wurde v. a. auch durch hoch engagierte Gemeindeferentinnen und -referenten sowie weitere kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter intensivste Arbeit in die Weiterentwicklung und Begleitung dieser Kurse investiert. Das Ziel, durch diese Anstrengungen dem Bußsakrament zu einer neuen Renaissance zu verhelfen, ist sicher nicht erreicht worden. Die schon erwähnte weiter zurückgehende Kirchenbindung sorgte zudem dafür, dass auch durch die Intensivierung der Katechese keine Verstärkung von religiöser Praxis, Glaubenswissen und Kirchenbindung erreicht wurde. Letztlich sorgte diese Erfahrung bei vielen für eine erkennbare Ernüchterung. Albert Biesinger kommt das Verdienst zu, in der Weiterentwicklung der *catechesis familiar* Lateinamerikas noch einen neuen Vorstoß zur Stärkung des familiären Glaubenswegs vor dem Hintergrund der Erstkommunionvorbereitung gegeben zu haben.²⁹ Etliche Erfahrungsberichte bezeugen, dass es tatsächlich möglich ist, auch eher von der Kirche distanzierte Familien zu einem solchen intensiveren Weg zu motivieren. Vielleicht hängt das auch damit zusammen, dass –

²⁹ Vgl. Albert Biesinger u. a., *Gott mit neuen Augen sehen: Wege zur Erstkommunion*. München 1999. Diese Materialien sind am deutlichsten im Sinne der Familienkatechese durchgearbeitet und später weiter reflektiert worden. Vgl. auch: Albert Biesinger, *El surgimiento de la catequesis familiar de iniciación eucarística y su desarrollo*. Alemania, in: Ahumada, García Enrique – Silva Soler, *Congreso internacional de catequesis familiar de iniciación eucarística*, Santiago de Chile 2005, 57–64.

im Sinne der Sinus®-Milieu-Studien – Menschen der „Bürgerlichen Mitte“, zu der viele junge Familien gehören, bereit sind, „alles für ihre Kinder zu tun“.

Die angedachte Taufkatechese anlässlich der Kindertaufe blieb auch nach dem Beschluss der Synode bis zur Gegenwart ein bleibendes Postulat. Das Taufgespräch ist wohl inzwischen weitgehend eingeführt. Eine gemeinsame und länger fortführende Taufvorbereitung und -begleitung ist jedoch weiterhin eher die Ausnahme.

Im Bereich der Firmkatechese wird weiterhin immer neu versucht, angemessene Wege zu finden. Die in der Synode geführten Diskussionen bestimmen weiterhin das Feld. Mehrheitlich, so nachzulesen in diözesanen Richtlinien der jüngeren Zeit, hat sich das Firmalter wirklich bei ca. 16 Jahren eingependelt. Wohl entscheiden sich weniger als 70 % eines Jahrgangs³⁰ noch zu dieser Vorbereitung und zu dem Empfang des Sakramentes. Die Erfahrung sehr unterschiedlicher Voraussetzungen bezüglich Wissen, kirchlicher Praxis, Interesse und Bildungsbereitschaft provoziert die Frage zu weithin ausdifferenzierten Programmen, die in größeren pastoralen Räumen mancherorts zu verschiedenen Kursmöglichkeiten auf verschiedenem Anspruchsniveau und nach verschiedenen Milieuästhetiken führten. Die Frage bleibt, wie viel Vorbereitung bezüglich Wissen, Reflexions- und Entscheidungsfähigkeit Bedingung sein muss oder ob die Ermöglichung einer positiven Kirchen- und Gotteserfahrung als Erinnerungspunkt für spätere Wiederanknüpfung ausreichen könnte.

Dass es eine ungebrochene, systematische Katechese und Verwurzelung im kirchlichen Leben gebe, ist und bleibt unter den derzeitigen Verhältnissen eine Ausnahme.

3.2 Entwicklung des Bußsakramentes

Die Problematik der Neukultivierung des Bußsakramentes stellt sich jetzt, 40 Jahre nach der Synode, noch weithin ungelöst dar: Zwar gab es eine ganze Welle der intensivierten Bußgottesdienste, anfangs nicht nur in den geprägten Zeiten mit sehr hoher Nachfrage. Aber die Vorstellung vieler, dass es dann auch Generalabsolution brauche oder dass der Bußgottesdienst „genug“ sei, bleibt hartnäckig. Die Motivation etlicher zu dieser neuen Feier nahm jedoch mit der allgemein zurückgehenden Gottesdienstfrequenz ab, was dann in einigen Fällen zur Kombination von Bußgottesdienst und Sonn-

³⁰ Die Statistiken zu diesem Thema sind sehr ungenau aufgrund der unterschiedlichen Zahlen des Firmalters. Auch seitens der Bischofskonferenz wird dies nicht eindeutig erhoben. In Statistikangaben von 2007 gehen die Bischöfe noch von etwas mehr als 70 % aus.

tagseucharistiefeyer und einer Relativierung der Entscheidung zum Versöhnungsgottesdienst führte.

Was sich verstärkte, vor allem in Kreisen derer, die einen intensiveren Weg mit der Kirche gehen, waren die Exerzitienbewegung (Exerzitien im Alltag), daraus wachsend das Interesse an geistlicher Begleitung und damit auch, nicht selten abhängig von der Ausstrahlung einzelner Beichtväter, das Beichtgespräch als geistliches Beratungsgespräch mit Absolution.

Die Bewegung der Weltjugendtage und auch einige andere Wallfahrtsbewegungen führten ebenso bei bestimmten Gruppen zu unkomplizierter Bereitschaft zur Einzelbeichte. Über die Nachhaltigkeit solcher Erfahrungen liegen jedoch noch keine hinreichenden Zahlen vor.

Die Synode hatte ein wichtiges Thema aufgegriffen, die erfolgreichen Wege wurden aber noch nicht gefunden. Nicht wenige äußern die Beobachtung, dass das Bußsakrament der Einzelbeichte weitgehend kirchlich verloren sei, dass die Bearbeitung von Schuld aus dem kirchlichen Kontext ausgewandert sei.

3.3 Erwachsenenkatechumenat

Erwachsenentaufe und darum Erwachsenenkatechese ist tatsächlich zu einem wichtigen neuen Thema geworden, das noch stärker nach der Deutschen Wiedervereinigung und den Impulsen zu einer missionarischen Kirche ins Bewusstsein kam. Erfahrungsaustausch, Einsetzung von Diözesanbeauftragten, Entwicklung von Begleitungsmodellen, öffentliche Feier der Stufen auf dem Weg zur Taufe kamen wieder ins Bewusstsein. Für etliche Menschen wurden neue Wege zu Glauben und Kirche gebahnt, auch wenn die absoluten Zahlen³¹ doch nicht sehr hoch sind.

3.4 Amtliche Texte

Zwei weitere Dokumente der Deutschen Bischöfe bauten an den Überlegungen der Synode weiter. „Sakramentenpastoral im Wandel“³² modifizierte das gemeindegottesdienstliche Modell und forderte stärkere Differenzierungen im

³¹ Insgesamt geht es bei erwachsenen Neueintreten zwar um eine gewisse Steigerung (1990 bis 2007 + 22 %), aber insgesamt jedoch p. a. noch 2007 unter 5000 Menschen in Deutschland.

³² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Sakramentenpastoral im Wandel: Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung; Juli 1993 (Die deutschen Bischöfe, Pastoralcommission 12), Bonn 1993.

Blick auf die Einzelnen. Die biographische Situation der Einzelnen sei besonders wertzuschätzen.

In „Katechese in veränderter Zeit“³³ wird ausdrücklich die Aufgabe und Persönlichkeit der Katechetinnen und Katecheten bedacht, die authentisch, identisch und verständlich Zeugnis des Glaubens geben und darin Vorbild für die von ihnen Begleiteten sein sollen.

3.5 Krise der „Glaubensweitergabe“

Die Thematisierung der Krise der Glaubensweitergabe, wie sie v. a. seitens etlicher Bischöfe betont wird, hilft nicht zu einem neuen Aufbruch. Die Ratlosigkeit, warum die inhaltlichen und katechetischen Bemühungen nur begrenzten Erfolg zeigen, kann nur dadurch verwandelt werden, dass die Rolle der Kirche in der Gesellschaft der Gegenwart genauer betrachtet wird. Nur wenige Stichworte können an dieser Stelle benannt werden:

- Fortschreitende Entkirchlichung im Rahmen der Institutionenkrise und der Glaubwürdigkeitskrise,
- Zurückdrängung der Religion in die Privatsphäre,
- Individualisierung von Lebensentwürfen im Kontext der Postmoderne,
- ästhetisierende Verengung des kirchlichen Lebens auf enge Milieugrenzen, damit verbunden zunehmende Kommunikationshindernisse zu Fragen des Religiösen,
- Verschwinden der Kirchen aus der Öffentlichkeit vor dem Hintergrund der zurückgehenden personellen und finanziellen Ressourcen.

Diese wenigen Stichworte verdeutlichen bereits, wie komplex die Lage der Kirche heute ist, wie sehr das, was die Synode erahnte, wesentlich schärfer die Gegenwart bestimmt und dass damit vor einer Neuordnung der Katechese eine Neuvergewisserung des Selbstverständnisses der Kirche, die nicht mehr Volkskirche ist, geleistet werden muss.

3.6 Kritik – zu kurz gesprungen

Merkwürdig erscheint, wenn dann in jüngster Zeit Volker Malburg in seiner Dissertation einen allgemeinen Verriss der katechetischen Bemühungen vorlegt und unter anderem die Ursächlichkeit der Würzburger Synode konstatiert, um eine neue Sakramenten Katechese mit „inhaltlichen Mindestanforde-

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katechese in veränderter Zeit. 22. Juni 2004 (Die deutschen Bischöfe 75), Bonn 2004.

rungen³⁴ zu fordern. Die Katechetinnen und Katecheten seien durch ihr personales Zeugnis überfordert.³⁵ Er reflektiert darin weder die gegenwärtige Situation der „Kirche der Gesellschaft“ (Luhmann) und der Menschen in dieser Zeit noch die Bildungszusammenhänge, in denen der katechetische Weg von der anthropologisch grundgelegten Religiosität zur empfangenen und erfahrenen Gläubigkeit beschritten wird. Die Kritik unterlässt jede Anstrengung, sich mit der Inhaltlichkeit vieler Kursmodelle auseinanderzusetzen, hält vorwissenschaftlich an einer Didaktik des Auswendiglernens³⁶ fest und deduziert ihre Thesen nicht mal von genuin theologischen, sondern zuerst von kanonistischen Dokumenten.³⁷ So kann ein Fortschritt für den Weg des „guten Lebens für alle“³⁸ und in diesem Sinne ein missionarischer Weg nicht gefunden werden.

3.7 Herausforderungen heute

Kirche dient dem Leben aller Menschen. Von dieser Sendung her, muss sie sich neu in ihren Bezügen und in ihrer Relevanz verorten. Die Luhmannsche Codierung von Religion zwischen Transzendenz und Immanenz kann darin für die Kirche ein wichtiger Schlüssel des Handelns werden. Sie muss dazu – neu? – mit Paulus auf den Areopag gehen und Glaubenskommunikation³⁹ an vielen Orten beginnen. Dieser Beginn verabschiedet sich zugleich von der

³⁴ Vgl. Volker Malburg, *Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentekatechese* (Studien zur Spiritualität und Seelsorge 1), München 2010. Er erinnert an die traditionelle Orientierung an Credo, Vaterunser und Dekalog, die als Grunddokumente nie zurückgewiesen wurden. Seine Zitate polarisieren in merkwürdiger Weise zwischen inhaltlichen, Vollständigkeit fordernden und erfahrungsbezogenen, lebensdeutenden Prämissen. Die „anthropologische Zielsetzung“ der Synodentexte (S. 63, 66 passim) ist für ihn eines der Grundprobleme.

³⁵ Vgl. Malburg, *Glauben lernen?!* (s. Anm. 34) 107: „Das Idealbild eines Katecheten, der dem Glaubensschüler ein authentisches, identisches und verständliches Zeugnis des Glaubens gibt, kann gerade bei ehrenamtlichen Katechetinnen und Katecheten zu einer Überforderung führen.“ Gegen: *Katechese in veränderter Zeit* (s. Anm. 33) Nr. 25–26. Auch die dokumentierte „Befragung“ Beteiligter in einem Dekanat ist methodisch und in ihrer Interpretation höchst fragwürdig.

³⁶ Vgl. Malburg, *Glauben lernen?!* (s. Anm. 34) 41 u. ö.

³⁷ Vgl. Malburg, *Glauben lernen?!* (s. Anm. 34), v. a. 203–215.

³⁸ So der Titel des missionswissenschaftlichen Symposiums am 18./19.11.2010 in Innsbruck zu Ehren des 90. Geburtstag von Hermann Stenger und der Emeritierung von Franz Weber.

³⁹ Vgl. dazu meinen Beitrag in der Festschrift für Heribert Wahl: *Glaubenskommunikation als pastoralthologische Aufgabe*, in: Gundo Lames – Stefan Nober – Christoph Morgen (Hg.), *Psychologisch, pastoral, diakonisch. Praktische Theologie für die Menschen*, Trier 2010, 153–167.

Vorstellung einer flächendeckenden, alle erreichenden, systematischen Katechisierung mit dem verdeckten Ziel der Verkirchlichung, vielmehr investiert sie in der Ausdifferenzierung an verschiedenen Orten und in verschiedenen Formen in eine hohe Wachsamkeit für den Menschen unserer Zeit.

Msgr. Prof. Dr. theol. habil. Richard Hartmann
Theologische Fakultät
Eduard-Schick-Platz 2
D-36039 Fulda
Fon: +49 (0)661 3802720
Fax: +49 (0)661 87-224
eMail: Hartmann(at)thf-fulda(dot)de
Web: <http://www.thf-fulda.de>

Vergessenes Recht – die „Würzburger Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“¹

1. Einleitung

Im aktuell kontrovers diskutierten Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“², das inzwischen weit über 300 Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren unterschrieben haben, nimmt eine Forderung ausdrücklich auf das kirchliche Recht Bezug:

„Die Anerkennung von Würde und Freiheit jedes Menschen zeigt sich gerade dann, wenn Konflikte fair und mit gegenseitigem Respekt ausgetragen werden. Kirchliches Recht verdient diesen Namen nur, wenn die Gläubigen ihre Rechte tatsächlich geltend machen können. Rechtsschutz und Rechtskultur in der Kirche müssen dringend verbessert werden; ein erster Schritt dazu ist der Aufbau einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit.“³

Unter dem Stichwort ‚Rechtskultur‘⁴ werden hier Mindeststandards für den rechtlichen Umgang in der römisch-katholischen Kirche gefordert, die in demokratischen Verfassungsstaaten zu den Selbstverständlichkeiten gehören: Der einzelne Bürger, der seine ihm zustehenden Rechte durch das Handeln der staatlichen Gewalt verletzt sieht, kann diese vor einem unabhängigen Gericht einklagen. Was hier im Jahr 2011 als Forderung augenscheinlich modern daherkommt, ist bei genauerem Hinsehen eine seit Jahrzehnten in der Kirchenrechtswissenschaft⁵, vor allem aber auch im deutschen Sprachraum

¹ Dominicus M. Meier, Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983 (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici: Beiheft 28), Essen 2001, 83.

² Vgl. <http://www.memorandum-freiheit.de> (eingesehen am 30.03.2011).

³ Memorandum (s. Anm. 2).

⁴ Vgl. Georg Bier, Kirchliche Rechtskultur. Vom Umgang mit dem Recht in der Kirche, in: Thomas Böhm (Hg.), Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, Freiburg/Br. 2009, 203–228; Ilona Riedel-Spangenberg, Vorwort, in: dies., Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven (QD 219), Freiburg/Br. 2006, 7–13; Thomas Schüller, Kirchliche Rechtskultur, in: Marianne Heimbach-Steins – Gerhard Kruij – Saskia Wendel (Hg.), „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“. Argumente zum Memorandum, Freiburg/Br. 2011, 224–229.

⁵ In besonders intensiver Weise hat sich vor allem der Münsteraner Kirchenrechtler Klaus Lüdicke in zahlreichen Beiträgen mit dem Thema der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit beschäftigt, so z. B. Klaus Lüdicke, Von Nutzen für die Kirche? Chancen einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: HerKorr 28 (1974) 304–309; ders., Kommentar

lang aufgestellte Forderung, die aber noch immer nicht mit römischer Gutheißung umgesetzt werden konnte. Beispielhaft steht hier der von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland auf ihrer 8. Vollversammlung vom 18. bis 23.11.1975 gefasste Beschluss für eine „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsanordnung – KVGGO)“⁶, dessen Umsetzung weiterhin aussteht, wie auch durch das ZdK in den letzten Jahren mehrfach angemahnt wurde.⁷

Nun könnte man einwenden, dieses Thema stnde auf der Agenda der unbedingt abzuarbeitenden Themen in der deutschen Kirche nicht an erster Stelle. Wichtiger seien doch die Frage nach Gott und die Befähigung der vie-

zur „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGGO)“, d. h. zum gleichnamigen Beschluss der Würzburger ‚Gemeinsamen Synode‘, in: Dieter Emeis – Burkhard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 371–380; ders., Auf dem Wege zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: ThPQ 126 (1978) 350–360; ders., Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung in der Kirche. Experimente, Planungen, Perspektiven, in: H. Warnink (Hg.), Rechtsbescherming in de kerk, Leuven 1991, 37–50; ders., Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland. Zur Lage 20 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode, in: Theologia et Ius Canonicum. FS für Heribert Heinemann, Essen 1995, 433–446; ders., Möglichkeit und Notwendigkeit einer partikularrechtlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit in Deutschland, in: De Processibus Matrimonialibus 6 (1999) 55–70; ders., Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Joseph Listl – Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ²1999, 1222–1231; ders., Art. Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: LThK Bd. 10, ³2001, 748–749. Aber auch zahlreiche andere deutschsprachige Autoren, vor allem in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts (u. a. Matthäus Kaiser, Heribert Schmitz, Paul Wirth, Heinrich Flatten, Paul Wesemann, Walter Bayerlein) haben sich intensiv mit dieser Fragestellung auseinandergesetzt, zuletzt: Matthias Pulte, Die Schaffung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für die deutschen Diözesen. Ein bleibendes Desiderat aus der Kodifikationsgeschichte zum CIC/1983, in: Wilhelm Rees – Sabine Demel – Ludger Müller (Hg.), Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. FS für Alfred E. Hierold, Berlin 2007, 771–778. Vgl. auch Kurt Martens, From hierarchical recourse to alternative conflict resolution: a blessing or a curse?, in: Janusz Kowal – Joaqun Llobell (Hg.), Iustitia et Iudicium. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, Vol. IV, Vatikan 2010, 2237–2257.

⁶ Abgedruckt sind Beschluss und Votum in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 734–763 und in SYNODE 3-76-1 bis 3-76-19 (KVGGO).

⁷ Vgl. ZdK Dokumentation v. 07.05.1993, 4–5, wo ein Beschluss der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken zum Thema „Dialog statt Dialogverweigerung“ wie folgt lautet: „Wir erwarten, daß die Deutsche Bischofskonferenz und die Diözesen in Deutschland, im Sinne des Beschlusses der Würzburger Synode ‚Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (KVGGO)‘ § 3 eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit einschließlich Schiedsstellen aufbauen.“

len Getauften, ihre individuellen Charismen zu entdecken und vor allem wieder auskunftsfähig über ihren Glauben zu werden. Aktuelle Beispiele aus dem kirchlichen Alltag zeigen jedoch, wie wichtig es wäre, Gläubigen die Möglichkeit zu geben, ihre Rechte, sofern sie sich durch Handeln oder Unterlassen der Träger der kirchlichen Autorität beschwert fühlen, vor einem unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgericht einzuklagen. Matthias Pulte bringt hierfür einige gute Beispiele:

„[M]an denke ganz aktuell an die Frage, wie sich eine Kirchengemeinde z. B. gegen die Versagung einer (Um-)Baugenehmigung für einen Kindergarten wehren kann. Und was ist zu tun, wenn die Neuorganisation der pfarrlichen Seelsorge in den Diözese-n Kirchengemeinden oder einzelne Gläubige beschwert?“⁸

Schon 1975 hatte Heinrich Flatten aufgezeigt, dass Katholiken bei ihrer Forderung nach einer unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit nicht gegen das Recht der Kirche seien,⁹ „sondern gegen die Macht der Verwaltung“¹⁰. Flatten fhrt als Beispiele den Entzug der Missio Canonica, den Taufaufschub oder Konflikte im Pfarrgemeinderat zwischen Pfarrer und gewählten Mandatsträgern an.¹¹ Es mag sein, wie Klaus Lüdicke anmerkt, dass in Deutschland

„das Verlangen nach einer Kontrolle der kirchlichen Verwaltung hier besonders ausgeprägt ist. Zwei Faktoren sind dafür von Bedeutung: einerseits das staatsbürgerliche Bewusstsein auch der katholischen Christen, die einen umfassenden Schutz ihrer subjektiven Recht vor der Obrigkeit zu erhalten gewöhnt sind und ihn deshalb auch in der Kirche erwarten, andererseits die Komplexität der deutschen kirchlichen Verwaltung, die nach Umfang und Tendenz zum Bürokratismus den staatlichen Stellen kaum nachsteht.“¹²

Grundsätzlicher ist dabei noch zu bedenken, dass es nicht ausreicht, in der Kirche Rechte zu schaffen, wenn nicht gleichzeitig auch deren Schutz durch

⁸ Pulte, Schaffung (s. Anm. 5) 774f.

⁹ Dass Flatten damit völlig auf der Höhe der Zeit war, wird daran erkennbar, dass in der Mitte der 1970er Jahre staatlicherseits die Verwaltungsverfahrensgesetze (VwVfG) des Bundes und der Länder erlassen wurden: das VwVfG des Bundes am 25.05.1976 (BGBl. I, S. 1253), das VwVfG NRW am 21.12.1976 (GV. NW, S. 438). Die staatliche Verwaltungsgerichtsordnung (VwGO) ist nur unwesentlich älter, sie ist am 21.01.1960 verabschiedet worden (BGBl. I, S. 17) und gemäß § 195 Abs. 1 VwGO am 01.04.1960 in Kraft getreten. Im selben Jahr wurden in allen (alten) Bundesländern Ausführungsgesetze hierzu erlassen. Es bestand somit ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis nach umfassendem Verwaltungsrechtsschutz.

¹⁰ Heinrich Flatten, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, Sonderdruck des Vortrags auf der Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 02.–04.12.1975, Bad Honnef, 18.

¹¹ Vgl. Flatten, Verwaltungsgerichtsbarkeit (s. Anm. 10) 16.

¹² Lüdicke, Möglichkeit (s. Anm. 5) 56.

entsprechende Instanzen gewährleistet wird. Diese Aufgabe können nur unabhängige Gerichte wahrnehmen, die einen Verwaltungsakt der kirchlichen Autorität auf seine Rechtmäßigkeit überprüfen. Im Übrigen ist dies ein tief in die kirchliche Rechtsgeschichte eingewobener Gedanke.¹³

2. Die Vorgeschichte zum Synodenbeschluss

Der Beschluss zur Einführung der KVGO auf der Deutschen Synode stand nicht im luftleeren Raum. Zur Vorgeschichte sei zunächst an Aussagen der Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* erinnert. Die Konzilsväter verdeutlichen, dass die Menschenrechte „in der Person des Menschen grundgelegt sind und nicht erst von einer menschlichen Autorität oder Institution verliehen werden“¹⁴. Daraus erwächst das Streben des Menschen,

„eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind, etwa das Recht auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit und das Recht auf privates und öffentliches Bekenntnis der Religion. Der Schutz dieser Personenrechte ist nämlich die notwendige Bedingung dafür, dass die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen können.“¹⁵

Konsequenterweise wird in demselben Dokument nur wenig später für den staatlichen Bereich gefordert, dass eine Rechtsordnung notwendig sei,

„in der eine sinnvolle Aufteilung der Ämter und Institutionen der öffentlichen Gewalt in Verbindung mit einem wirksamen und nach allen Seiten hin unabhängigen Schutz der Rechte gegeben ist. Die Rechte aller Personen, Familien und gesellschaftlichen Gruppen und deren Ausübung sollen anerkannt, geschützt und gefördert werden.“¹⁶

Im Ergebnis werden hier unabhängige Gerichte verlangt, die durch ihre Rechtsprechung dem Recht zur Durchsetzung verhelfen.

Was an dieser Stelle für den staatlichen Bereich gefordert wird, wurde nur wenige Jahre später auf der Bischofssynode 1967, die sich mit den Leitlinien¹⁷ für die Überarbeitung des kirchlichen Gesetzbuches beschäftigte, auch zum handfesten innerkirchlichen Desiderat. Während im sechsten Leitsatz die Umschreibung und der Schutz von Persönlichkeitsrechten gefordert

¹³ Vgl. Extravag. Comm. II, Cap. 1: „Quia igitur parum esset iura condere, nisi, quia ea tueretur existat [...]“

¹⁴ Meier, Verwaltungsgerichte (s. Anm. 1) 31 mit Verweis auf GS 26,2; 69,1 und DH 2,1,2.

¹⁵ GS 73,2 [hier und im Folgenden zitiert nach Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium, Freiburg/Br. ³⁵2008].

¹⁶ GS 75,2.

¹⁷ Die „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant“ (= Leitlinien zur Überarbeitung des CIC/1917) sind abgedruckt in: *Communicationes* 1 (1969) 77–85.

werden,¹⁸ geht es im nächsten Leitsatz ausführlich um die Frage des Rechtsschutzes. Es heißt dort unter anderem:

„Im kanonischen Recht muß erklärt werden, daß der Rechtsschutzgrundsatz in gleicher Weise gegenüber Oberen und Untergebenen angewendet wird, so daß auch der bloße Verdacht einer Willkür bei der kirchlichen Verwaltung völlig schwindet. Diese Zielsetzung kann nur mit Hilfe von Klagemöglichkeiten erreicht werden, die in kluger Weise rechtlich so geordnet sind, daß das persönliche Recht (ius suum), von dem jemand meint, es sei in der unteren Instanz verletzt worden, von einer oberen Instanz wirksam wiederhergestellt werden kann ... Von daher wird überall die Notwendigkeit gespürt, in der Kirche Verwaltungsgerichte nach Ebenen und Arten einzurichten ...“¹⁹.

Zu diesem Zeitpunkt bestand im Weltepiskopat also eine weitgehende Einigkeit, bei der Überarbeitung des kirchlichen Gesetzbuches eine eigene kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu schaffen.²⁰

Nur wenige Wochen zuvor hatte Papst Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae*²¹ bei dem obersten Gericht der Kirche, der Apostolischen Signatur, durch Schaffung einer neuen Abteilung (sog. *Sectio altera*) erstmalig ein kirchliches Verwaltungsgericht errichtet. Dieser Abteilung übertrug der Papst Entscheidungen über kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten,

„die aus einem kirchlichen Verwaltungsakt entstanden sind und die ihr aufgrund eingeleiteter Berufung oder durch Rekurs gegen die Entscheidung der zuständigen Kurialbehörden übertragen worden sind, wenn behauptet wird, dass jenes Vorgehen irgendein Gesetz verletzt habe“²².

Angesichts dieser Entwicklungen überrascht es sicher nicht, dass als erster Teilentwurf im Zuge der Codexreform das Verwaltungsverfahren („procedura

¹⁸ So heißt es in Leitsatz 6: „Eine schwerwiegende Frage wird im künftigen Codex zu lösen sein, nämlich auf welche Weise die Rechte der Person zu definieren und zu schützen sind.“ Vgl. *Communicationes* 1 (1969) 83.

¹⁹ Die Übersetzung ist entnommen aus: Walter Bayerlein, Haben wir keine anderen Sorgen? „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (KVGO), in: Annette Schavan (Hg.), *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Kevelaer 1994, 150–157, hier 151f. [Auslassungen: im Original]; vgl. *Communicationes* 1 (1969) 83.

²⁰ Vgl. Paul Wesemann, *Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, in: Heribert Heinemann – Horst Herrmann – Paul Mikat (Hg.), *Diaconia et ius. FS für Heinrich Flatten*, München u. a. 1973, 151–170, hier 151: „Aufgrund dieser Abstimmung kann man sagen, daß über die Notwendigkeit einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche ein weitestgehender Konsens im Episkopat besteht.“

²¹ Vgl. AAS 59 (1967) 885–928.

²² Meier, *Verwaltungsgerichte* (s. Anm. 1) 37.

administrativa²³) vorgelegt wurde, der dann im Laufe der weiteren Beratungen mehrfach überarbeitet wurde. Angesichts dieser universalkirchenrechtlichen Entwicklungen lag es nahe, dass auf der Würzburger Synode dieses Thema aufgegriffen und zu einem eigenen Beschluss wurde. Wie selbstverständlich man von einer Verwaltungsgerichtsbarkeit für die ganze katholische Kirche ausging, zeigt der Vortrag von Matthäus Kaiser auf den Essener Gesprächen 1972.²⁴ Kaiser weist auf das Fragezeichen hinter dem Titel seines Beitrages hin und stellt dazu fest: „Die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche kann aber heute nicht mehr fraglich sein. Der Anfang dazu ist bereits gemacht.“²⁵

Weitere bestärkende Impulse für eine Befassung mit dem Thema Verwaltungsgerichtsbarkeit auf der Würzburger Synode kamen durch erste diözesane Versuche der Etablierung von sog. „pastoralen Schiedsstellen“²⁶ im deutschsprachigen Raum, die bei aller Unterschiedlichkeit als Gremien diözesanen Rechts versuchten, Streit zwischen Parteien in der Kirche zu schlichten, insbesondere in der damaligen Zeit Konflikte in den neu entstehenden pfarrlichen und diözesanen Beratungsgremien wie Pfarrgemeinderat oder Diözesanpastoralrat.²⁷ Nicht zuletzt die Erarbeitung eines Entwurfes einer eigenen Verwaltungsgerichtsordnung der bayerischen Kirchenprovinzen²⁸ und die bereits existierenden Verfahrensordnungen verschiedener evangelischer Landeskirchen²⁹ boten gute Vorlagen für die Beschäftigung mit diesem Thema

²³ Vgl. in Grundzügen abgedruckt in: *Communicationes* 2 (1970) 191–194.

²⁴ Vgl. Matthäus Kaiser, Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche?, in: Joseph Krautscheidt – Heiner Marré (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 7, Münster 1972, 92–111.

²⁵ Kaiser, Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit (s. Anm. 24) 92. Ähnlich äußert sich Paul Wesemann 1973 bei seinem Bericht zur Vorlage der KVGO, in: *SYNODE* 2-73-31: „Die Meinung des Essener Referenten ist wohl begründet [...]. Es ist wohl kein Zweifel, daß ein solches Gesetz in naher Zukunft erlassen wird [...]. Die gemischte Kommission, die von Ihnen den Auftrag erhalten hatte, über die ‚Errichtung von Schiedsstellen und kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit‘ eine Vorlage zu erarbeiten, hat sich darum bei ihrer Arbeit nicht so sehr mit der Frage nach dem *Ob*, sondern die Frage nach dem *Wie* eines solchen innerkirchlichen Rechtsschutzweges für die Bistümer der Bundesrepublik gestellt.“

²⁶ Vgl. Lüdicke, *Wege* (s. Anm. 5) 352–354; Helmut Krätzl, *Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien*, in: *ThPQ* 122 (1974) 244–255. Einen umfassenden Überblick bietet Wilhelm Handschuh, *Diözesane Schieds- und Schlichtungsstellen in der katholischen Kirche. Eine rechtssystematische Untersuchung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, Berlin 2006.

²⁷ Vgl. Lüdicke, *Wege* (s. Anm. 5) 354.

²⁸ Vgl. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 140 (1971) 59–73.

²⁹ Auf sie weist Wesemann, *Ad tuenda* (s. Anm. 20) 157 besonders hin.

auf der Würzburger Synode.³⁰ Der Boden war universal- und partikularrechtlich für eine qualifizierte Auseinandersetzung mit dem Thema Verwaltungsgerichtsbarkeit gelegt, als die Beratungen hierzu auf der Würzburger Synode begannen.

3. Die Beratungen und die Beschlussfassung zur KVGO auf der Würzburger Synode

3.1 Beratungsablauf

Recht früh in den Beratungen der Sachkommission IX: „Ordnung pastoraler Strukturen“ wurde dem Thema der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit Priorität zugewiesen. Bereits 1971 wurde in einer gemischten Kommission aus den Sachkommissionen IX und VIII: „Formen der Mitverantwortung in der Kirche“³¹ eine entsprechende Vorlage erarbeitet,

„die in der Gemischten Kommission am 28./29.05.1972 einstimmig und am 16./17.06.1972 in der federführenden Sachkommission IX ebenfalls einstimmig angenommen wurde“³².

Die Vorlage wurde auf zwei Vollversammlungen der Synode in der Zeit vom 03. bis 07.01.1973³³ und am 19.11.1975³⁴ beraten. Ging man nach der ersten Lesung noch davon aus, dass durch ein römisches Rahmengesetz „*De Procedura Administrativa*“ in Form eines *Motu proprio* die Grundlage geschaffen würde, um die KVGO als teilkirchliches Ausführungsgesetz zu dieser gesamtkirchlichen Rahmenordnung erlassen zu können,³⁵ sah man sich bei den

³⁰ Vgl. Walter Bayerlein, *Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO)*. Einleitung, in: *KVGO*, 724–734, hier 729.

³¹ Der Sachkommission IX gehörten als Berater die Kirchenrechtler Paul Wesemann und Klaus Lüdicke, beide Münster, an.

³² Bayerlein, *Ordnung* (s. Anm. 30) 728.

³³ Vgl. *SYNODE* 5-75-56: „Der Text der Vorlage in 1. Lesung wurde in der 3. Sitzungsperiode der Gemeinsamen Synode vom 3.–7.1.1973 mit 190 Ja-Stimmen bei 9 Nein-Stimmen und 14 Enthaltungen angenommen.“

³⁴ Vgl. Bayerlein, *Ordnung* (s. Anm. 30) 729: „Nach Annahme verschiedener Modifikationen wurde die Vorlage durch die Gemeinsame Synode in ihrer 8. Vollversammlung am 19.11.1975 mit 239 Ja-Stimmen gegen 7 Nein-Stimmen bei 2 Enthaltungen verabschiedet (Prot. VIII, 40–57).“

³⁵ Vgl. die Einschätzung von Weihbischof Flügel aus Regensburg, der 1973 in seiner Erklärung im Namen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorlage der KVGO in 1. Lesung zu Protokoll gab, dass er davon überzeugt sei, „daß das in Aussicht gestellte Rahmengesetz vom Apostolischen Stuhl so rechtzeitig erlassen wird, daß diese Synode ihre

abschließenden Beratungen 1975 mit der Tatsache konfrontiert, dass dieses Rahmengesetz noch nicht vorlag. Von daher hatte die Synode nach ihrem Statut (Art. 11 Abs. 3)³⁶ nur die Möglichkeit, ein Votum an den Papst zu beschließen. Es lautete:

„Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bittet den Papst, eine Rahmenordnung für die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen oder der Deutschen Bischofskonferenz eine Einzelermächtigung zu geben, eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit einzurichten. Zugleich bittet die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland die Deutsche Bischofskonferenz, sobald die Rahmenordnung oder die Einzelermächtigung vorliegt, in ihrem Bereich die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit der folgenden Ordnung zu errichten.“³⁷

3.2 Konzeptionelle Überlegungen bei der Abfassung der KVGO

Bevor in Grundzügen die KVGO mit ihrem dreifach gestuften Verfahren vorgestellt wird, lohnt ein Blick in die Vorbemerkungen und Einführungen des Berichterstatters bei beiden Lesungen der Beratungsvorlage. Im vorangehenden Kapitel dürfte deutlich geworden sein, dass das (kirchenrechtliche und kirchenpolitische) Klima für die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland ausgehend von den Beschlüssen des II. Vatikanums günstig war. Im Grunde zweifelte niemand daran, dass noch während der laufenden Synode die universalkirchenrechtlichen Rahmenbedingungen geschaffen würden, um in den deutschen Bistümern in zwei Instanzenzügen eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit aufzubauen. Hierzu trug wesent-

KVGO noch als Anordnung verabschieden kann, die dann als Ausführungsbestimmung dem Apostolischen Stuhl zur Approbation vorgelegt werden kann und muß“ (SYNODE, 2-73-36).

³⁶ Dort heißt es: „Anträge, deren Gegenstände einer gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten sind, können nur in Form eines Votums an den Heiligen Stuhl eingebracht werden.“ Die aktuelle Diskussion über die Dialoginitiative der Deutschen Bischofskonferenz könnte Anlass sein, diese intelligente Regelung für die Themenfelder aufzugreifen, die angeblich oder tatsächlich im Augenblick lehramtlich geklärt zu sein scheinen. Statt Denk- und Sprachverbote aufzustellen, wie es beim Essener Bischof Overbeck den Anschein hat (vgl. <http://www.muenchner-kirchenradio.de/nachrichten/nachrichten/article/bischoefe-wollendialogprozess-voranbringen.html>, eingesehen am 31.3.2011: „Bischof Overbeck machte aber klar, dass die Bischöfe im Rahmen des Dialogprozesses nicht für theologische Diskussionen zur Verfügung stünden, die bereits lehramtlich geklärt seien. Als Beispiele nannte er das Frauenpriestertum und Homosexualität“), böte dieser Weg die Möglichkeit, zumindest in umstrittenen Themenfeldern ein Votum zu formulieren.

³⁷ Gemeinsame Synode, Gesamtausgabe (s. Anm. 6) 735.

lich auch der Münsteraner Domkapitular und Offizial Paul Wesemann³⁸ bei, der zusammen mit seinem damaligen Mitarbeiter, dem späteren Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Klaus Lüdicke, an der Abfassung der Entwürfe zur KVGO mitwirkte. Wesemann war gleichzeitig Konsultor in der entsprechenden römischen Kommission zur Überarbeitung des Prozessrechtes für den neuen Codex und somit auf dem neuesten Stand, wie das zukünftige Prozessrecht für den Aufbau einer teilkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit aussehen würde. Er war es auch, der bei der ersten Beratung des Entwurfes als Berichterstatter die Motive und zentralen rechtlichen Argumente für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit erläuterte.³⁹ Streit zu schlichten, sei eine eminent pastorale Aufgabe, denn Streit widerspreche dem Wesen der Kirche und dem Zeugnis, das sie der Welt zu geben habe. Bisher sei der Beschwerdeweg in Form des hierarchischen Rekurses eine Form gewesen, solche Streitfälle beizulegen. Nun aber sei es in Ergänzung notwendig, auch den verwaltungsgerichtlichen Weg zu eröffnen und mit dem sog. Beschwerdeverfahren zu verknüpfen.⁴⁰ Dann fährt Wesemann fort:

„Die sogenannte Verwaltungsgerichtsbarkeit hatte ursprünglich, wie Name und Entstehungsgeschichte zeigen, den Schutz des Untergebenen vor Ermessensmißbrauch oder Unrecht seitens der Verwaltung im Auge. Heute wird unter diesem Titel mehr erwartet, nämlich ein umfassender Schutz der persönlichen Rechte des einzelnen oder von Gremien gegenüber allen Personen oder Stellen, die amtliche Funktionen ausüben.“⁴¹

Hier wird deutlich, dass bereits in dieser frühen Phase der Beratung auf der Synode eine stärker grundrechtlich orientierte Perspektive mit der Verwaltungsgerichtsbarkeit verbunden wird, die den gerichtlichen Schutz der Rechte des einzelnen Gläubigen mit in den Blick nimmt und sich nicht nur auf den eng gefassten Bereich des Verwaltungshandelns beschränkt.

Im weiteren Verlauf der Erläuterungen kam vor allem ein Thema zur Sprache, das den weiteren Fortgang der Beratungen zur KVGO deutlich bestimmt: die Frage nach den besonders zu beachtenden Eigenheiten der verfassten Kirche, die bei der Erstellung einer entsprechenden Ordnung berücksichtigt werden sollten. Genannt werden die „hierarchische Struktur“ der katholischen Kirche und der Aspekt der „Brüderlichkeit“⁴², der im Unterschied zum staat-

³⁸ Zu Paul Wesemann vgl. Klaus Lüdicke – Heinrich Mussinghoff – Hugo Schwendenwein (Hg.), *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann* (Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici: Beiheft 5), Essen 1990, XIX–XIII.

³⁹ Vgl. SYNODE 2-73-31-35.

⁴⁰ Vgl. SYNODE 2-73-31-35, 32.

⁴¹ SYNODE 2-73-31-35, 32.

⁴² SYNODE 2-73-31-35, 33.

lichen Recht eigene Regelungsmechanismen notwendig mache. Zusätzlich verweist Wesemann auf das Recht eines jeden Katholiken, einen Streitfall in jeder Instanz und zu jedem Zeitpunkt auch vor die päpstlichen Gerichte bringen zu können. Dies müsse bei einer teilkirchlichen Regelung beachtet werden. Und nicht zuletzt sei bei allem Nachdenken darauf hinzuweisen, dass „ein kirchliches Verfahren zur Streitentscheidung“ immer nur „ultima ratio“⁴³ sein könne. Abschließend wird festgestellt – und mir scheint diese Feststellung damals wie heute von hoher Aktualität zu sein –, dass es sich bei der KVGO um ein nur auf den ersten Blick unscheinbares Instrument handle, das aber eine große Schwierigkeit zu beseitigen versuche, „nämlich das Gefühl von Unrecht und von Machtlosigkeit und der daraus folgenden Auseinandersetzungen in unserer Kirche in Deutschland“⁴⁴. Viele dieser konzeptionellen Überlegungen kommen auch im zweiten Bericht zur Sprache,⁴⁵ der stärker auf die in der Zwischenzeit eingereichten Monita eingeht und beschreibt, welche von ihnen aufgegriffen wurden und welche nicht. Erneut wird aber mit Verweis auf eine mögliche Kritik der „Verrechtlichung“ von Kirche darauf verwiesen, dass die KVGO dem „pastoralen Ziel“ „der Gerechtigkeit und dem Frieden“ diene. Denn:

„Die Eröffnung eines wirksamen Schutzes subjektiver Rechte durch kirchliche Gerichte ist außerdem geeignet, das weit verbreitete Unbehagen gegenüber einer vielen Menschen zu wenig durchschaubaren kirchlichen Entscheidungspraxis abzubauen und die Institution anziehender zu machen. Die Autorität kirchlicher Entscheidung verliert nicht, sondern gewinnt, wenn sie sich grundsätzlich einer gerichtlichen Überprüfung anhand allgemeiner kirchenrechtlicher Normen stellt.“⁴⁶

Leider ist hier nicht der Platz, detailliert auf alle Einlassungen des Berichterstatters auf die verschiedenen Monita einzugehen. Zwei Punkte möchte ich jedoch herausgreifen. Zum einen gab es Kritik daran, dass es keine präzise gesetzliche Beschreibung oder Legaldefinition in der KVGO gebe, was denn nun unter einem kirchlichen Verwaltungsakt zu verstehen sei. Die in der KVGO auftauchende Formulierung „Ausübung kirchlicher Funktionen“ als Generalklausel schien zum Beispiel dem damaligen Weihbischof Lettmann aus Münster eindeutig zu weit gefasst, da er so die Gefahr einer uferlosen Ausweitung der Klagemöglichkeiten heraufbeschworen sah.⁴⁷ Die Kommission hielt dennoch an dieser Generalklausel fest, schloss aber gleichzeitig verschiedene Sachbereiche aus: 1. gerichtliche Entscheidungen; 2. Ehenichtigkeits-

⁴³ SYNODE 2-73-31-35, 33.

⁴⁴ SYNODE 2-73-31-35, 33.

⁴⁵ Vgl. SYNODE 5-75-55-64.

⁴⁶ SYNODE 5-75-55-64, 55–56.

⁴⁷ Vgl. SYNODE 5-75-55-64, 57.

verfahren und Disziplinarstreitigkeiten, die bereits durch kirchliches Recht geregelt sind; 3. die Überprüfung von Rechtsnormen (Normenkontrollverfahren); 4. Lehrstreitigkeiten; 5. Streitigkeiten innerhalb von Ordensgemeinschaften und 6. die Popularklage, d. h. die Möglichkeit, auch als Nichtbetroffener, also ohne eigenes Rechtsschutzbedürfnis, Klage gegen eine Entscheidung der kirchlichen Verwaltung einlegen zu können.⁴⁸ Die abschließenden Beratungen sollten noch eine weitere, erhebliche Einschränkung bringen. Es wurde weiterhin moniert, dass die KVGO zu sehr an der Gewaltenteilung im staatlichen Recht orientiert sei und so die bischöfliche Autorität durch die KVGO eingeschränkt werde. Auf diese Kritik wurde zutreffend geantwortet, man könne bereits jetzt die verschiedenen Funktionen des bischöflichen Amtes im kirchlichen Recht unterschieden sehen. So ließe sich am Amt des Gerichtsvikars ablesen, dass die richterliche Funktion des Diözesanbischofs durch ein von ihm eingesetztes, unabhängiges kirchliches Gericht zum Beispiel im Bereich der Ehenichtigkeitsverfahren ausgeübt werde.

3.3 Die verabschiedete KVGO in Grundzügen

Nach § 27 Abs. 1 KVGO ist der Verwaltungsrechtsweg

„für alle Streitigkeiten aufgrund der Ausübung außergerichtlicher kirchlicher Funktionen gegeben, soweit die Streitigkeiten nicht durch ein allgemeines kirchliches Recht einem anderen Rechtsweg zugewiesen sind“⁴⁹.

Nach Ansicht von Bayerlein wurde mit der Formulierung „kirchliche Funktionen“ ein Mittelweg gewählt, da so einerseits nicht nur Verwaltungsakte im engsten Sinne anfechtbar sind, andererseits aber durch den Ausschluss von bestimmten Sachbereichen der Eindruck vermieden werden sollte, den kirchlichen Verwaltungsgerichten einen ausgeferten Zuständigkeitsbereich zuzuweisen.⁵⁰ Die Beschränkungen sind sinnvoll, vor allem auch der Ausschluss der Popularklage, denn

„mit der Zulassungsschranke des ‚verletzten eigenen Rechts‘ ist der Verwaltungsrechtsweg vom rechtsfreien Raum getrennt. Zugleich ist aber der Rechtsschutz dort gewährleistet, wo Rechte bestehen, die in Ausübung kirchlicher Funktionen verletzt worden sein könnten.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. SYNODE 5-75-55-64, 58.

⁴⁹ Gemeinsame Synode, Gesamtausgabe (s. Anm. 6) 741.

⁵⁰ Vgl. Bayerlein, Ordnung (s. Anm. 30) 730f.

⁵¹ Lüdicke, Wege (s. Anm. 5) 358.

Neben den anderen bereits erwähnten weiteren Einschränkungen kam auf Intervention der Deutschen Bischofskonferenz vom 09.09.1975⁵² durch die Vollversammlung auf der 3. Beratung der KVGGO eine weitere Einschränkung hinzu, denn in § 27 Abs. 2 wurde in einer neuen Nummer 3 festgelegt, dass der Verwaltungsrechtsweg nicht „für Gottesdienst, Verkündigung und Spendung der Sakramente“⁵³ gegeben sei.

„Unverkennbar ist mit dieser Einschränkung ein beträchtlicher Teil möglicher Konflikte von der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit ausgeschlossen. Man wird kaum sagen können, daß eine Zulassung zum Verwaltungsrechtsweg hier prinzipiell nicht möglich gewesen wäre. Liegt doch ein Sachverhalt anders als bei Lehrstreitigkeiten im eigentlichen Sinne.“⁵⁴

Was hier der sicher nicht für seine progressiven Ansichten bekannte Kölner Official Heinrich Flatten an einsichtigen Argumenten vorträgt, konnte die Bischöfe nicht überzeugen. Sie waren in Sorge, dass der den Diözesanbischöfen vorbehaltene pastorale Entscheidungsfreiraum in diesem Bereich ungebührlich eingeschränkt würde, wäre diese Herausnahme nicht erfolgt. Man verwies bei den Diskussionen auf die Möglichkeit der Betroffenen, Beschwerde beim Bischof einzulegen, wenn im Bereich der Sakramentspendung und Verkündigung persönliche Rechte verletzt worden sein könnten.⁵⁵ Betrachtet man angesichts der vielen Einschränkungen in § 27 KVGGO den am Ende tatsächlichen Kreis von möglichen Fällen, so dürfte nur in sehr wenigen Situationen das kirchliche Verwaltungsgericht angegangen werden.

Hinzu kommt, dass das Verfahren dreistufig angelegt ist. In dem gestuften Verfahren soll nach Möglichkeit auf der Ebene des Schiedsstellenverfahrens

⁵² Vgl. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorlage von Sachkommission IX „Kirchliche Verwaltungsgerichts-Ordnung – KVGGO“ (Zweite Lesung), in: SYNODE 7-75-25-26, hier 26: „Die Gemischte Kommission VIII/IX sah davon ab, den Versuch zu unternehmen zu definieren, was ein kirchlicher Verwaltungsakt ist. Um aber doch noch klarere Abgrenzungen zu ermöglichen, soll § 27 ‚Verwaltungsrechtsweg‘ (2) ergänzt werden: neu 3. ‚für Gottesdienste, Verkündigung und Spendung der Sakramente‘.“

⁵³ Gemeinsame Synode, Gesamtausgabe (s. Anm. 6) 741.

⁵⁴ Flatten, Verwaltungsgerichtsbarkeit (s. Anm. 10) 19.

⁵⁵ Vgl. Bayerlein, Ordnung (s. Anm. 30) 731. Bayerlein bringt Beispiele aus diesen Bereichen, die er zwar für kaum vorstellbar hält, aber die s. E. doch eine Klagemöglichkeit begründet hätten: „Ein Pfarrer verweigert zwei Katholiken die öffentliche Trauung, weil einer von ihnen ein Neger ist. Oder: Ein Pfarrer schiebt die Taufe auf, weil das Kind nichtehelich geboren ist oder weil er mit den Eltern im Streit lebt. Oder: Ein Prediger begeht im Gewand liturgischer Handlung grobe Ehrverletzungen“ (731f.). Nach meinen 16 Jahren Tätigkeit als Leiter einer Rechtsabteilung Kirchliches Recht in einem Ordinariat könnte ich weitere Beispiele anfügen, die auf der Linie Bayerleins durchaus die Notwendigkeit begründen, auch in diesen Feldern der „Ausübung kirchlicher Funktionen“ den betroffenen Gläubigen den Verwaltungsrechtsweg zu eröffnen.

der Sachverhalt einvernehmlich entweder durch Einigung der Parteien oder freiwillige Zustimmung zum Schlichterspruch geklärt werden, damit es erst gar nicht zu einem Verwaltungsgerichtsverfahren kommt. Wird diese einvernehmliche Beilegung des Streitfalles nicht erreicht, so kann das diözesane Verwaltungsgericht angerufen werden und danach als Berufungsgericht das Obere Verwaltungsgericht bei der Deutschen Bischofskonferenz. Dabei ist zu beachten, dass auch die Schiedsstelle als gerichtsförmige Untersuchungs- und Beurteilungsinstitution im Verfahren konzipiert ist. Im Unterschied zum Verwaltungsgericht, das ein Verfahren mit einem Urteil abschließt, ist die Schiedsstelle auf die Zustimmung der Prozessparteien angewiesen, soll das Ergebnis rechtsverbindlich werden. Dies entspricht dem besonderen Wesen der kirchlichen Gerichtsbarkeit, durch Schlichtung in einvernehmlicher Weise zu einer Lösung eines Streitfalles zu kommen. Ein gutes Beispiel wäre hier auch der Hinweis auf die in einer Reihe von deutschen Bistümern eingerichteten Schiedsstellen/Schlichtungsausschüsse in arbeitsrechtlichen Individualstreitfällen,⁵⁶ die vor einem Prozess vor dem staatlichen Arbeitsgericht versuchen sollen, zwischen den Parteien zu vermitteln und so nach Möglichkeit eine arbeitsrechtliche Auseinandersetzung vor den staatlichen Arbeitsgerichten zu vermeiden.

„Das Vorgehen aller drei Instanzen ist nach den Grundsätzen geordnet, die sich im kirchlichen Prozessrecht und im modernen staatlichen Gerichtswesen bewährt haben: geordneter Instanzenzug, Unabhängigkeit und Qualifikation der Richter, Tatsachenermittlung von Amts wegen, weitgehende Rechte der Parteien und ihrer Beistände auf Information, Öffentlichkeit des mündlichen Verfahrens, Pflicht zur Urteilsbegründung.“⁵⁷

4. Die Geschichte nach der Gemeinsamen Synode

Da zur Überraschung der Synodenteilnehmer zum Zeitpunkt der Beschlussfassung nun doch noch kein universalkirchliches Rahmenrecht für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit vorlag, hatte die Gemeinsame Synode keine Befugnis, „auf diesem Gebiet rechtsverbindliche Anordnungen zu treffen“⁵⁸. So konnte der Beschluss nur als Votum an den Papst gefasst werden, aller-

⁵⁶ Vgl. z. B. die „Ordnung für den kirchlichen Schlichtungsausschuß beim Bischöflichen Generalvikariat Münster zur außergerichtlichen Beilegung von Streitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis“, in: KABI Münster 1989, Art. 216, 191–193.

⁵⁷ Lüdicke, Wege (s. Anm. 5) 355. Vgl. für eine eingehende Analyse der KVGGO in gleichzeitiger Konvergenzprüfung mit dem Prozessrecht des CIC: Meier, Verwaltungsgerichte (s. Anm. 1) 121–385; vgl. auch: Lüdicke, Kommentar (s. Anm. 5) 371–380.

⁵⁸ Bayerlein, Ordnung (s. Anm. 30) 730.

dings zu diesem Zeitpunkt in der sicheren Erwartung, dass der neue Codex im Prozessrecht entsprechende Regelungen vorsehen würde. Nach dem Ende der Synode wartete man gespannt auf die Promulgation des neuen Codex, zu dessen Markenzeichen es ja werden sollte, so hoffte man, den Rechtsschutz der Gläubigen in verbesserter Weise zu garantieren.

4.1 CIC/1983 – Die Überraschung ist perfekt

Als der Codex druckfrisch auf den Tischen der Kirchenrechtler lag, rieben sich jedoch alle verwundert die Augen, denn augenscheinlich waren bei der Schlussredaktion des Codex, durchgeführt von einer kleinen Arbeitsgruppe um den Papst im Jahre 1982, die entsprechenden Normen zu den kirchlichen Verwaltungsgerichten nicht mehr aufgenommen worden. Bis heute gibt es keine offizielle Begründung, warum der Papst als Gesetzgeber so entschieden hat. So bleibt universalkirchenrechtlich im Moment nur der Weg über die sog. hierarchische Beschwerde, um sich gegen Akte der kirchlichen Verwaltung zu schützen. Dieser Weg wird in den cc. 1732–1739 CIC beschrieben und kann beschränkt werden, „wenn sich jemand durch einen kirchlichen Verwaltungsakt in seinen Rechten verletzt fühlt“⁵⁹. Zunächst muss er sich an den übergeordneten Dienstvorgesetzten desjenigen wenden, der den Verwaltungsakt gesetzt hat. Der Vorgesetzte kann den Verwaltungsakt nach entsprechender Prüfung bestätigen, ihn aufheben oder in Teilen verändern oder ihn sogar in der Sache verschärfen. Der Weg endet mit der Entscheidung des zuständigen Dikasteriums der römischen Kurie – in vielen Fällen ist dies die Kleruskongregation. Erst danach besteht unter bestimmten Bedingungen die Möglichkeit, gegen den Bescheid der römischen Behörde bei der zweiten Sektion der Apostolischen Signatur Klage einzureichen.⁶⁰ Kaum ein in der weiten Weltkirche fern von Rom durch einen aus seiner Sicht unrechtmäßigen kirchlichen Verwaltungsakt betroffener Gläubiger wird die Kraft und die finanziellen Mittel (Anwaltszwang!) aufbringen, diesen langen Weg durch die Instanzen zu gehen, um dann nach Jahren möglicherweise in Rom vor der Apostolischen Signatur als höchstem Gericht der katholischen Kirche Recht zu bekommen. Vielleicht ist es universalkirchenrechtlich auf den ersten Blick so schlecht um den kirchlichen Rechtsschutz bestellt, weil viele Bischöfe die Sorge umtreibt, die Kontrolle von Verwaltungsentscheidungen ihrer Verwaltungen durch unabhängige kirchliche Verwaltungsgerichte könnte die bischöf-

⁵⁹ Lüdicke, Möglichkeit (s. Anm. 5) 65.

⁶⁰ Die Apostolische Signatur arbeitet nach Normen, die Papst Benedikt XVI. mit dem MP „Antiqua ordinatione quo Supremi tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria“ am 21.06.2008, in: AAS 100 (2008) 513–538 promulgiert hat.

liche Autorität in Frage stellen und damit die hierarchische Verfassung der katholischen Kirche gefährden. Dies sahen sowohl die Autoren der KVGO als auch die Mitglieder der entsprechenden Codexreformkommission anders.

„Beachtung des Rechtes ist keine Frage der Hierarchie. Solange ein Gesetz gilt, ist jedes Glied der katholischen Kirche, das davon betroffen ist, zu seiner Beachtung verpflichtet.“⁶¹

4.2 Ausblick

War es das mit einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit? Haben sich alle Hoffnungen, die mit der KVGO verbunden waren, in Luft aufgelöst? Keineswegs! Klaus Lüdicke und Dominicus Meier, aber auch Zenon Grocholewski⁶², der derzeitige Präfekt der Bildungskongregation, haben in zahlreichen Studien überzeugend aufgezeigt, dass durch den Wegfall des c. 1601 CIC/1917 und durch den Hinweis in c. 1400 § 1 CIC⁶³, dass Verwaltungsstreitigkeiten vor ein kirchliches Verwaltungsgericht gebracht werden können,⁶⁴ durchaus für den teilkirchlichen Gesetzgeber nach cc. 1419 § 1⁶⁵ und 1733 § 2⁶⁶ CIC

⁶¹ Lüdicke, Möglichkeit (s. Anm. 5) 66. Vgl. auch den instruktiven Aufsatz zu diesem Aspekt von Dominicus Meier, Die Rechtsbindung kirchlicher Gesetzgeber als unabdingbare Voraussetzung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Winfried Aymans – Stephan Haering – Heribert Schmitz (Hg.), *Iudicare inter fideles*. FS Karl-Theodor Geringer, St. Ottilien 2002, 287–301, hier 301: „Wenn auch das kanonische Recht ein dem staatlichen Recht vergleichbares strenges Legalitätsprinzip im Sinne des ‚nur aufgrund der Gesetze‘ nicht kennt, legt es den kirchlichen Verwaltungsorganen die Pflicht auf, ‚im Rahmen der Gesetze‘ ihr Handeln zu gestalten. Das hat zur Folge, daß die Verwaltungsorgane so lange rechtmäßig handeln, als sie nicht gegen ein geltendes Gesetz verstoßen. [...] Je größer der Ermessensspielraum der Verwaltungsorgane, die im Einzelfall noch die Kompetenz besitzen, von eigenen Gesetzen zu dispensieren oder eine Ausnahme zu machen, umso häufiger kann es zu Rechtsverletzungen kommen, die im Rahmen eines Verwaltungsgerichtsverfahrens zu klären wären.“

⁶² Vgl. Zenon Grocholewski, *Atti e ricorsi amministrativi*, in: *Apollinaris* 57 (1984) 259–279.

⁶³ Vgl. c. 1400 § 1 CIC: „Streitigkeiten jedoch, die sich aus einer Maßnahme der ausführenden Gewalt ergeben, können nur einem Oberen oder einem Verwaltungsgericht zur Entscheidung vorgelegt werden.“

⁶⁴ Vgl. auch c. 149 § 2 CIC: „Die Übertragung eines Kirchenamtes an jemanden, der die erforderlichen Eigenschaften nicht besitzt, ist nur dann ungültig, wenn diese Eigenschaften vom allgemeinen oder partikularen Recht oder von den Stiftungsbestimmungen zur Gültigkeit der Amtsübertragung ausdrücklich verlangt werden; andernfalls ist sie gültig, kann aber durch Dekret der zuständigen Autorität oder durch Urteil eines Verwaltungsgerichts aufgehoben werden.“ In diesem Canon ist ausdrücklich von einem „tribunal amministrativum“, also von einem kirchlichen Verwaltungsgericht die Rede.

⁶⁵ Vgl. c. 1419 § 1 CIC: „In jedem Bistum und für alle vom Recht nicht ausdrücklich angenommenen Gerichtssachen ist der Diözesanbischof Richter erster Instanz; er kann seine richterliche Gewalt persönlich oder durch andere gemäß den nachfolgenden Canones ausüben.“

die Möglichkeit besteht, eine diözesane Verwaltungsgerichtsbarkeit ohne römische Beteiligung⁶⁷ und eine überdiözesane kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit römischer Zustimmung aufzubauen und teilkirchenrechtlich zu normieren. Wenn es die deutschen Diözesanbischöfe und die Deutsche Bischofskonferenz wirklich ernst mit einer Rechtskultur meinen, die insbesondere den Schutz der Rechte der Gläubigen durch unabhängige kirchliche Gerichte im Blick hat, dann bleibt die KVGO eine mehr als brauchbare Grundlage⁶⁸, dieses Projekt nun endlich anzupacken. Dass es sich lohnt, sprichwörtlich im Ringen mit der Apostolischen Signatur „dicke Bretter zu bohren“, wenn es um überdiözesane Gerichte geht, die der römischen Zustimmung bedürfen, hat das langjährige Ringen um die Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung (KAGO) gezeigt.⁶⁹ Dieses auf zwei Instanzen angelegte kirchliche Arbeitsgericht hat es mit kollektivarbeitsrechtlichen Streitsachen zu tun, die dem Dritten Weg der Kirchen im kirchlichen Arbeitsrecht geschuldet sind. Trotz mancher Überzeugungsarbeit von deutscher Seite wurde in den römischen Stellen, die mit der KAGO befasst waren, nie grundsätzlich in Frage gestellt, dass ein solch teilkirchliches Gericht möglich ist. Dies gilt uneingeschränkt auch für teilkirchliche Verwaltungsgerichte. Von daher sollten die deutschen Katholiken ihre Diözesanbischöfe in die Pflicht nehmen, das Projekt der KVGO erneut in Angriff zu nehmen. Kirchenrechtlich gibt es keine überzeugenden Gründe, dieses Anliegen nicht weiterzuerfolgen, im Gegenteil, es ist vielmehr mit Nachdruck zu betreiben. Es geht um nicht mehr, aber auch nicht

⁶⁶ Vgl. c. 1733 § 2 CIC: „Die Bischofskonferenz kann bestimmen, daß in jeder Diözese ein Amt oder ein Rat für dauernd eingerichtet wird, dem entsprechend den von der Bischofskonferenz zu erlassenden Bestimmungen die Aufgabe obliegt, billige Lösungen zu suchen und anzuraten; trifft die Konferenz keine solche Anordnungen, so kann der Bischof einen Rat oder ein Amt dieser Art einrichten.“

⁶⁷ Anderer Ansicht ist Martens, Recourse (Anm. 5) 2256, der diese Verwaltungsgerichte zwar für möglich erachtet, hierfür aber in jedem Fall die recognitio des Apostolischen Stuhles fordert, da die Dispens von prozessrechtlichen Normen allein Sache des Apostolischen Stuhles sei.

⁶⁸ Vgl. Meier, Verwaltungsgerichte (s. Anm. 1) 456–487, der auf der Grundlage des Prozessrechtes des CIC einen überarbeiteten Entwurf einer Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO) vorgelegt hat.

⁶⁹ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung – KAGO – in der Fassung des Beschlusses der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.09.2004, in: KABI MS 139 (2005) 107–119. Inzwischen liegt eine überarbeitete KAGO vor, vgl. Bischof von Augsburg, Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung – KAGO – in der Fassung des Beschlusses der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25.02.2010, 17.05.2010, in: KABI Augsburg Nr. 12 (2010) 341–383. Vgl. hierzu Stefan Korta, Zur novellierten Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung 2010, in: KuR 16 (2010) H. 1, 43–55.

um weniger als um die Glaubwürdigkeit der Kirche, um die es in unseren Tagen nicht gerade gut bestellt ist.

Prof. Dr. Thomas Schüller
 Institut für Kanonisches Recht (IKR)
 WWU Münster
 Johannisstr. 8–10
 D-48143 Münster
 Fon: +49 (0)251 83-22622
 Fax: +49 (0)251 83-28380
 eMail: t.schueller(at)uni-muenster(dot)de
 Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/ikr>

Ein Beschluss unter Beschuss

Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung –
und was daraus geworden ist

„Die Stellung des Laien in unserer Kirche ist eine dreifache: Er kniet vor dem Altar, er sitzt unter der Kanzel und er steckt die Hand in seinen Geldbeutel.“¹ Die Anekdote, die dem britischen Kardinal Francis Aidan Gasquet (1846–1929) diese Aussage zuschreibt, dürfte bald hundert Jahre alt werden. Sie lässt aber auch 45 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum und fast 35 Jahre nach der Würzburger Synode noch schmunzeln. Denn so epochal die theologischen Fortschritte dieser Ereignisse auch sein mögen: Ihre Übersetzung in institutionelle Konsequenzen schreibt ihre eigene Geschichte. Das zeigt der Blick auf den Beschluss „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“, den ersten der Würzburger Synode.²

Am 4. Januar 1973 nahm die Würzburger Synode den Text mit 234 Ja-Stimmen, 22 Nein-Stimmen und sieben Enthaltungen an. Das eindeutige Abstimmungsergebnis lässt kaum erahnen, welche Debatten im Vorfeld der Entscheidung geführt wurden – und welche noch folgen sollten. Im Folgenden werden (1.) die Grundzüge des Beschlusses und die Debatten im Umfeld seiner Erarbeitung vorgestellt, anschließend kommen (2.) die praktischen und rechtlichen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte in den Blick, bevor schließlich (3.) nach aktuellen Herausforderungen hinsichtlich der Laienverkündigung gefragt wird.

1. Ein Beschluss unter Beschuss

Mit der Frage nach der Beteiligung der Laien an der Verkündigung griff die Synode ein Thema auf, das sowohl theologische Brisanz als auch praktische

¹ Vgl. John Coulson, Introduction, in: John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, New York 1961, 17.

² Die Texte der Synode werden zitiert nach: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch SJ, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann unter Mitarbeit von P. Imhof SJ, Freiburg/Br. 1976 [im Folgenden: OG I].

Relevanz besaß. Angesichts der zunehmenden Diasporasituation und der damit verbundenen Veränderung in den Gemeinden, vor dem Hintergrund des sich abzeichnenden Priestermangels und im Blick auf die wachsende Zahl qualifizierter Lientheologinnen und -theologen wollte man jedoch – so Karl Lehmann in seiner Einleitung – bloße Appelle vermeiden. Vielmehr war die Sachkommission I bestrebt,

„die Situation der Verkündigung und die Aufgabe der Predigtreform in einem möglichst konkreten, praktischen Kristallisationszentrum an[z]ugehen, um das sich andere Probleme der ‚Predigtmisere‘ konzentrieren.“³

Das Ziel war also bewusst nicht die isolierte Auseinandersetzung mit der „Laienpredigt“ – der Begriff kommt im Beschluss an keiner Stelle vor –, sondern die „Intensivierung der Beteiligung der Laien an der Verkündigung, vor allem im Gottesdienst auf Gemeindeebene“.⁴ Die Verantwortung, die die Laien zusammen mit den Priestern für die Verkündigung haben, sollte betont werden.

Dieses Bemühen stand Anfang der siebziger Jahre auch über den deutschen Kontext hinaus auf der pastoralen Tagesordnung. Rom hatte einzelnen Bischofskonferenzen, etwa der Österreichs, bereits die Erlaubnis zur Predigt von Laien unter bestimmten Voraussetzungen gewährt. Auch im Zuge der Kodexreform schien sich eine Einschränkung des Laienpredigtverbotes von can. 1342 § 2 CIC/1917 anzudeuten. Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hatte am 18.11.1970 eine „Regelung für die Erlaubnis zur ‚Laienpredigt‘“ verabschiedet und im selben Jahr „Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meißfeier“ erlassen. Letztere sahen die Verkündigung und Auslegung der Schrift durch Eltern oder Katecheten im Auftrag des Vorstehers explizit vor. Schließlich hatten auch die Diözesansynoden von Salzburg 1968, Hildesheim 1969 und Wien 1970/71 für eine entsprechende Neuregelung votiert.⁵

1.1 Der Beschluss

Zwei Elemente prägen den Beschluss: Die theologische Fundierung des Verkündigungsdienstes in der Gemeinde und die davon ausgehende Formulierung praktischer Konsequenzen.

³ Karl Lehmann, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung. Einleitung, in: OG I (s. Anm. 2) 153–169, hier 153.

⁴ Lehmann, Einleitung (s. Anm. 3) 154.

⁵ Vgl. Lehmann, Einleitung (s. Anm. 3) 155.

a) Die Theologie hinter der Praxis

Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung wird explizit theologisch begründet. Aktuelle Anlässe für die Auseinandersetzung mit dem Thema werden in der Einleitung zwar benannt – etwa die mit der gesellschaftlichen Pluralität einhergehende Vielfalt der Erwartungen an die Verkündigung, die durch den Umgang mit Massenmedien gestiegenen Ansprüche an die Lebensnähe der Predigt (1.2) sowie die guten Erfahrungen mit Formen des offenen Gesprächs über die Heilige Schrift, vom Jugendraum bis zum Krankenbett (1.3). Kurz wird auch der Priestermangel angesprochen (1.4). Den eigentlichen Grund für die Beteiligung der Laien bildet aber die Aussage aus LG 31,

„daß die Kirche das Volk Gottes ist und als ganze die Sendung Jesu Christi in dieser Welt fortzusetzen berufen ist; [...] Die Synode ermutigt daher zu Initiativen, die den Gemeindemitgliedern zum Bewußtsein bringen, daß alle berufen sind, in Wort und Tat für die Botschaft Jesu Christi einzutreten“ (2.1.1).

Konsequent vermeidet die Synode naheliegende Polarisierungen wie die zwischen dem „Weltauftrag“ der Laien und dem Gemeindeauftrag der Kleriker oder dem allgemeinen und dem besonderen Priestertum, sondern stellt deren jeweilige Verwiesenheit aufeinander heraus:

„Verkündigung in der Welt und Verkündigung in der Gemeinde müssen aufeinander bezogen sein. Die sozial-caritativen Dienste einer Gemeinde, ihr Einstehen für die Mitmenschen in den verschiedensten Situationen und Notlagen – das alles fördert gewiß die Vermittlung des Glaubens. Aber ohne eine Aufhellung von der christlichen Botschaft her bleibt das Tun blind. Wort- und Tatzeugnis gehören zusammen. Das deutende und erhellende Wort des Glaubens ist allen Christen aufgetragen“ (2.1.3).

Deshalb sind Laien mit Erfahrung unerlässlich bei der Wortverkündigung. Und deshalb werden andere Formen wie Glaubensgespräche, Katechumenatskreise, vorbereitende Predigtgespräche und die Gestaltung von Gottesdiensten durch Gruppen gefördert.

b) Eine neue Praxis

Konkret werden zwei Wege der Beteiligung der Laien an der Verkündigung empfohlen: Das Glaubenszeugnis Einzelner im Gottesdienst (2.2) und die amtliche Beauftragung zur Predigt (2.3). Das Glaubenszeugnis Einzelner habe nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Gottesdienstes seinen Platz, zum Beispiel im Rahmen der Begrüßung, einer Gewissenserforschung, beim Vortrag der Lesungen, in den Fürbitten oder in Anlässen zur Danksagung. Auch die mit Erlaubnis des Pfarrers wahrgenommenen Ansprachen zu bestimmten Anlässen wie dem Tag der Weltmission fallen in diese Kategorie. „Die Vielzahl der Stimmen, die hier laut werden“, würdigt der Beschluss theo-

logisch als „eine Gabe des Geistes, die geweckt und gefördert zu werden verdient (vgl. 1 Kor 12–14).“ Sie finde allerdings ihre „Grenze an der Rücksicht auf die anderen Mitglieder der Gemeinde (vgl. 1 Kor 14,26–33) und bleibt dem Glauben der Gesamtkirche verpflichtet“ (2.2.3). Über dieses Zeugnis Einzelner hinaus erkennt die Synode

„die große Zahl theologisch ausgebildeter Laien, die [...] im Bereich von Schule und Erziehung, in der Erwachsenenbildung, in den Massenmedien und in der theologischen Lehre und Forschung tätig sind [als] eine besondere Chance der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland [...]. Es könnte für die Gemeinden ein großer Gewinn werden, diese Laien stärker in das Gemeindeleben einzubeziehen und gegebenenfalls mit der Predigt im Gottesdienst zu betrauen“ (2.3.1).

So wird für diese Laien eine ausdrückliche Beauftragung im Sinne von LG 33 gewünscht, das die Heranziehung von Laien zu bestimmten kirchlichen Ämtern, die geistlichen Zielen dienen, ermöglicht. Eine derartige Beauftragung konstituiere kein neues Amt, stehe aber „in einer besonderen Zuordnung zum kirchlichen Amt“ (2.3.2). Dass die Verkündigung nach wie vor Hauptaufgabe der Geweihten bleibt, steht außer Frage. Als Ergänzung zu deren Aufgabe könne aber ein Laie

„die Predigt nicht nur im Wortgottesdienst und bei Gottesdiensten in Gemeinden ohne Priester, sondern in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier übernehmen“ (2.3.3).

Seine Begründung findet dieser Vorschlag in einer neuen Sicht auf die Gemeinde:

„Durch die Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier im engeren Sinn (vgl. SC 35, 56; PO 4) ist zwar eine sichtbare, personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier angemessen, aber nicht unbedingt notwendig; im Übrigen ist nach der Lehre der Kirche bei Wahrung der besonderen Verantwortung des Amtes der Priester nicht allein, sondern die ganze Gemeinde unmittelbarer Träger der Verkündigung und des liturgischen Handelns (vgl. auch 1 Kor 11,26; SC 26; LG 11). Schließlich wird so sichtbar, daß es, unbeschadet der Einheit der Sendung, dennoch verschiedene Charismen, Dienste und Ämter in der christlichen Gemeinde gibt“ (2.3.3).

Notwendige Voraussetzungen und Verfahrensfragen werden in den Richtlinien (4.) präzisiert, die auf die grundsätzliche „Empfehlung“ (3.) zur Förderung des Verantwortungsbewusstseins aller Gläubigen für die Bezeugung des Glaubens folgen.⁶ Genannt werden unter anderem die theologische Aus-

⁶ Die Sachkommission I hatte eine „verbindliche Erklärung der Synode“ gefordert, durch deren Anordnungscharakter die neuen Regelungen auch gesetzlich abgesichert wären. Die DBK plädierte jedoch mit Rücksicht auf die kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen für eine deutlich weniger verbindliche „Empfehlung“, stellte aber in Aussicht „in den [...]“

und Fortbildung, die Schulung rednerischer Fähigkeiten und die Entwicklung der Begabung zur zwischenmenschlichen Kommunikation. Die Verantwortung dafür liege – so wird konsequent formuliert – in den Händen der Gemeinde. Sie soll in angemessener Weise alles unterstützen, was die Aus- und Weiterbildung des Laien fördert (vgl. 4.1.1). Abschließend werden die Verantwortungen betont, die der Einzelne, der Pfarrer und der Bischof tragen. Der Beschluss spricht dem Pfarrer die Kompetenz für die Erlaubnis zum Glaubenszeugnis zu und verweist auf seine Aufgabe, „gemeinsam mit dem Pfarrgemeinderat die Begabungen, die der Gemeinde geschenkt sind, ausfindig zu machen und zu fördern“ (4.2.2). Die längerfristige, zeitlich begrenzte Beauftragung bewährter Laien komme dem Bischof zu, der diese Verantwortung aber auch delegieren könne. Abschließend wird darauf hingewiesen,

„daß die Laien, die zur Verkündigung im Gottesdienst geeignet und bereit sind, die notwendige homiletische Ausbildung erhalten und nach Möglichkeit an der Fortbildung des Klerus teilnehmen. Letzteres würde den persönlichen Kontakt zwischen Priestern und Laienverkündigern, die gegenseitige Wertschätzung und das Wissen um die gemeinsame Aufgabe fördern und so in allen die Bereitschaft zum Glaubenszeugnis und zum Dienst an der Verkündigung stärken“ (4.2.3).

Als charakteristisch für den Beschluss lässt sich festhalten: Erst die theologische Würdigung der ganzen Gemeinde als Trägerin der Verkündigung ermöglicht die Wahrnehmung unterschiedlicher Begabungen und Charismen. Die eigene Gegenwart kommt auf diese Weise nicht von der Tradition her in den Blick – was letztlich in eine Problemendarstellung hätte münden müssen –, sondern umgekehrt die Tradition von der Gegenwart her. Über die konkreten homiletischen Konsequenzen hinaus werden damit auch wesentliche Grundlagen für das Gemeindeverständnis der Synode gelegt.⁷ Es ist diese spezifische Perspektive, mit der die Synode zwei naheliegende, aber defizitorientierte Scheinlösungen in der Debatte überwindet: nämlich sowohl die Fixierung auf den Ersatz fehlender Priester durch laienhafte Lückenbüsser als auch wenig hilfreiche Polarisierungen zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, Amt und Charisma oder Gottesdienst und Weltauftrag. Stattdessen stehen die theologische Validität und die Qualität der Verkündigung im Fokus. Wichtig ist also nicht zuerst die Frage: Wer darf was? Sondern die Frage: Was dient dem Volk Gottes? Und: Was macht heute gute Verkündigung aus?

Schon in der Synodenaula war der Beschluss nicht unumstritten. So wurde im Laufe der Beratungen eine eigene Theologie der Predigt angemahnt. Auch

genannten Fällen – zur Gewinnung umfangreicher Erfahrungen – nach diesen Richtlinien vorzugehen“. Vgl. Lehmann, Einleitung (s. Anm. 3) 158 und 163.

⁷ Vgl. dazu: Lehmann, Einleitung (s. Anm. 3) 167f.; Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Br. 1975, 124–145.

wurden Bedenken angemeldet, der Priester werde wieder zum Sakramentalisten – ein Bild, von dem man sich gerade erst verabschiedet hatte. Auch die Frage nach dem Zusammenhang von Amt, Weihe und Verkündigung im Namen der Kirche war Anlass für Diskussionen. Im Zuge der Beratungen ließen sich diese Punkte weitgehend klären. Der massivste Einwand kam hingegen nicht aus der Reihe der Synodalen, sondern aus Rom.

1.2 Der „Beschuss“

Am 22. Dezember 1972, wenige Wochen vor dem endgültigen Abstimmungstermin, erreichte Kardinal Julius Döpfner ein Schreiben von Nuntius Corrado Bafile. Darin erklärte dieser, dass der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal John Wright, der Synode die Zuständigkeit zu einem Beschluss über die Beteiligung der Laien an der Verkündigung abspricht. Dies sei nämlich eine gesamtkirchliche Angelegenheit. Außerdem verstoße der Beschluss gegen Erklärungen des Heiligen Stuhles, was die vorgesehenen Regelungen von Anfang an verungültigen würde. Im Übrigen sei auch der Beschluss der DBK vom 18.11.1970 ungültig. Rom sei aber zu Gesprächen bereit.⁸

Die Atmosphäre war damit aufgeheizt. Erste Gerüchte über einen Abbruch der Synode machten die Runde. In der Nacht vom 2. auf den 3. Januar entschieden sich die Bischöfe gegen Veränderungen an der Vorlage. Friedrich Wetter verkündete die Entscheidung im Dom. Sie wurde mit langem Beifall bedacht. Die Solidarisierung der Bischöfe mit ihrer Synode galt als ein Meilenstein der Beratungen. Dieser Meilenstein warf aber lange Schatten. Denn die Intervention aus Rom hatte zwar keine Folgen für den Beschlusstext, dafür sehr weitreichende für seine Inkraft- und Umsetzung.⁹

In Kraft gesetzt werden konnte der Beschluss erst nach der Bewilligung von Sonderrechten durch die Kleruskongregation und nach der Verabschiedung von „Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland“ durch die Vollversammlung der DBK im März 1974 in Stuttgart-Hohenheim. Diese Richtlinien unterschieden sich deutlich von denen des Synodenbeschlusses. Sie orientierten sich

⁸ Vgl. „Zeit der Gärung und Klärung“ – Im Gespräch: Kaplan Stefan Menz erforscht Hintergründe der Würzburger Synode – Konflikt mit Rom nicht gescheut, in: POW (Pressestelle Ordinariat Würzburg) Nr. 46/16. November 2005, Würzburg 2005, 5–7. Sowie: Ewald Berning – Rolf Zerfuß, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindegearbeit, 84–92, hier 88f.

⁹ Die Notwendigkeit des Empfehlungscharakters (vgl. Anm. 6) wurde durch die Intervention nochmals unterstrichen.

an den Vorgaben im Reskript der Kleruskongregation,¹⁰ das diese nach Verhandlungen mit der DBK am 20.11.1973 erlassen hatte.

Hinsichtlich der theologischen Grundlagen folgte dieses römische Schreiben einer anderen Einschätzung:

„Wenn wir also davon sprechen, daß die kirchliche Gemeinschaft für die Verkündigung des Wortes Gottes Verantwortung trägt, so muß diese kirchliche Gemeinschaft als das hierarchisch, das heißt durch das Weihesakrament, konstituierte Volk Gottes verstanden werden.“¹¹

Die neuen Fragestellungen rund um die Beteiligung der Laien an der Verkündigung wurden damit auf ein altes Konfliktfeld gezogen: das des Verhältnisses von allgemeinem und besonderem Priestertum. Dort ließen sie sich mit den bewährten Lösungsmustern bearbeiten. So bildete nun die Frage, „ob [...] der wesentliche Unterschied zwischen dem Amtspriestertum der Presbyter und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen verdunkelt würde, wenn man den Predigtendienst im Gottesdienst den Laien zugestände“¹², den neuen Problemhorizont. Auf diese Weise traten die Wahrnehmung und Förderung besonderer Charismen in den Hintergrund. Stattdessen wurde verlangt „die Berufungen zum Presbyterat und zum Diakonat auf jede mögliche Weise“¹³ zu fördern.

Nicht nur Theologie und Stil, sondern auch die von der Kleruskongregation formulierten praktischen Konsequenzen unterscheiden sich deutlich von denen des Synodenbeschlusses. So werden Pfarrer und Pfarrgemeinderat – Letzterer wird gar nicht mehr erwähnt – in ihrer Aufgabe hinsichtlich der Auswahl und Beauftragung geeigneter Persönlichkeiten zu einem Glaubenszeugnis zurückgedrängt. Selbst dem Bischof werden für eine Beauftragung nur eingeschränkte Delegationsmöglichkeiten zugestanden. Erlaubt wird Laien die Homilie in Wortgottesdiensten, wo Priester und Diakone fehlen. In der Messfeier könne ein Bischof jedoch Laien beauftragen, wenn es dem Zelebranten „physisch oder moralisch unmöglich ist, seiner eigenen [Predigt-]Aufgabe nachzukommen, und ein anderer Priester oder Diakon nicht zur Verfügung steht“¹⁴. Möglich sei eine Beauftragung zur Predigt auch in besonderen Situationen, z. B. am Fest der christlichen Familie oder am Caritassonntag. Für eine längerfristige Predigt Aufgabe solle persönlich durch den Bischof eine

¹⁰ Diese hatte sich mit Glaubenskongregation, Gottesdienstkongregation und Laienrat beraten.

¹¹ Reskript der Klerus-Kongregation an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz über die Beauftragung von Laien zur Predigt vom 20. November 1973, in: OG I (s. Anm. 2) 182–185, hier 183.

¹² Reskript (s. Anm. 11) 183.

¹³ Reskript (s. Anm. 11) 183.

¹⁴ Reskript (s. Anm. 11) 184.

Missio canonica erteilt werden. Schließlich wird laisierten Priestern die Predigt ausdrücklich untersagt. Diese Richtlinien wurden zunächst auf vier Jahre erlassen. Die daraufhin durch die Bischofskonferenz erlassenen Richtlinien setzten diese Vorgaben nicht nur um, sondern zogen die Grenzen an einigen Stellen sogar noch etwas enger.¹⁵ So wurde ab dem 8. April 1974 mit der Veröffentlichung der Richtlinien in den Amtsblättern der Diözesen ein Synodenbeschluss in Kraft gesetzt, der sich von dem, was die Synode tatsächlich beschlossen hatte, stark unterschied.

In der Verdrängung der theologischen Reflexion über die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes für die Verkündigung, die hier ihren Anfang nahm, wurzeln zwei Linien für die weitere Entwicklung: Zum einen wurden in der Praxis vor Ort pragmatische (Not-)Lösungen gesucht und gefunden. Zum anderen wurde die Debatte auf orts- und weltkirchlicher Ebene mehr und mehr verrechtlicht.

2. Entwicklung mit Verwicklungen

Wer erfahren möchte, wie sich die Beteiligung der Laien in den Jahrzehnten nach dem Beschluss entwickelt hat, muss zwei unterschiedliche Felder in den Blick nehmen: zum einen die pastorale Praxis vor Ort, zum anderen die rechtlichen Rahmenbedingungen.

2.1 Die Praxis vor Ort

Die pastorale Landschaft veränderte sich seit dem Synodenbeschluss merklich. Allein der Blick auf die Zahl der hauptberuflichen Seelsorgerinnen und Seelsorger macht das deutlich. So haben sich zwei Phänomene, die im Synodenbeschluss bereits anklangen, seit Ende der siebziger Jahre im gesamten deutschsprachigen Raum zugespitzt: die zurückgehende Zahl der Priester und die steigende Zahl derjenigen, die als Laien hauptberuflich im pastoralen Dienst arbeiten. Schon als die Synodalen vom Priestermangel sprachen, sank die Zahl der Neugeweihten in Deutschland drastisch: Waren in den fünf Jahren zwischen 1965 und 1969 noch 2.136 junge Männer geweiht worden, waren es zwischen 1970 und 1975 mit 1.220 deutlich weniger. Zwischen 2005 und 2009 waren es dann mit 544 nochmals weniger als halb so viele. Die Zahl hauptberuflicher „Laien“¹⁶ im pastoralen Dienst nahm dagegen seit der

¹⁵ Vgl. dazu Lehmann, Einleitung (s. Anm. 3) 166.

¹⁶ Wo von theologisch qualifizierten und pastoral ausgebildeten Personen die Rede ist, werden mit Rücksicht auf die heutige Wortbedeutung von „Laie“ im Sinne von „Nicht-Profi“ Anführungszeichen verwendet.

Synode rasant zu, wenn auch in regional unterschiedlichem Maß. So stieg zwischen 1990 und 2007 die Zahl der Gemeindeferentinnen und -referenten um 22,5 % auf 4.423 Personen, die der Pastoralreferentinnen und -referenten um 97,1 % auf 3.040 Personen. Von Ersteren sind gegenwärtig über vier Fünftel in der Pfarrseelsorge tätig, von Letzteren knapp die Hälfte.¹⁷

Diese Professionalisierung der Pastoral brachte nicht nur eine selbstverständliche Beteiligung der hauptberuflichen „Laien“ an der Verkündigung mit sich, sondern auch eine Vervielfältigung der Formate – von der Kinderkatechese über Wort-Gottes-Feiern und Schulgottesdienste bis zu Radiopredigten, Internetkirchen und dem Wort zum Sonntag. Mancherorts wurde begonnen, Ehrenamtliche zur Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern zu qualifizieren und sie zum Dienst als Wortgottesdienstleiter (später: Wort-Gottes-Feier-Beauftragte) zu beauftragen.

Ihren Ausgangspunkt nahmen diese Entwicklungen allerdings nicht bei der von der Synode formulierten gemeinsamen Verantwortung aller Getauften für die Verkündigung, sondern bei praktischen Notwendigkeiten.¹⁸ So war mit dem Wachsen der kategorialen Dienste neben den Pfarreien eine Fülle neuer pastoraler Aufgabenbereiche entstanden, zu denen auch Elemente der Verkündigung gehörten. Innerhalb der Pfarreien wurde die Palette liturgischer Elemente ebenfalls größer, wenngleich die Eucharistiefeier abgesehen von Kasualien und Katechesen vielerorts auch während der Woche die einzige liturgische Form im Gemeindeleben blieb. Spätestens mit dem zunehmenden Mangel an Geweihten kam eine neue Notwendigkeit hinzu: die Entlastung der Priester, auch von liturgischen Verpflichtungen. Das geschah beispielsweise durch die Einbeziehung von theologisch ausgebildeten „Laien“ in den Pre-

¹⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2007* (Arbeitshilfen 231), Bonn 2009, 42.

¹⁸ Von den Grundordnungen der Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten verweist einzig das Rahmenstatut für Pastoralreferentinnen und -referenten einmal auf den Synodenbeschluss. Und zwar nur bei der Formulierung von Richtlinien für die Beauftragung zur Mitwirkung an einem kirchlichen Amt (6.) – und beschränkt dort das Dokument auf seine Richtlinien, die dann nochmals eingeschränkt werden. So sei im Falle einer längerfristigen Beauftragung die pastorale Notwendigkeit zu prüfen und dafür Sorge zu tragen, dass neben hauptberuflichen „Laien“ auch Ehrenamtliche die entsprechenden Aufgaben wahrnehmen. Vgl. Rahmenstatut für die Pastoralreferentinnen/Pastoralreferenten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referentinnen/Referenten*, 10. März 1987 (Die Deutschen Bischöfe 41), Bonn 1987, 33–50, hier 40. In der Praxis beriefen sich allein diejenigen Pfarrer auf die Theologie der Synode, die die in ihren Pfarreien eingesetzten Pastoralreferentinnen und -referenten mit dem Predigt-dienst in der Eucharistiefeier beauftragten.

digtdienst der Gemeinden sowie durch die Förderung von sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern, wo keine Eucharistie gefeiert werden konnte.

Wo die synodale Theologie die Gemeinde in die Verantwortung für die Verkündigung genommen und die in ihr vorhandenen Begabungen herausgefordert hätte, musste die Situation ohne diese theologische Perspektive als Herd problematischer Verwicklungen erscheinen. Das dokumentiert der Blick auf die Recht setzenden und Recht einschärfenden Maßnahmen hinsichtlich der Mitwirkung von Laien an der Verkündigung.

2.2 Die kirchenrechtliche Entwicklung

Die kirchenrechtlichen Regelungen, die seit dem Ende der siebziger Jahre hinsichtlich der Beteiligung von Laien an der Verkündigung ergangen sind, zeugen – im Vergleich mit den vorhergehenden – zunächst von einer deutlichen Erweiterung der „Laienspielfläche“. ¹⁹ Mit den Jahren werden diese jedoch zunehmend enger. Spannend sind dabei nicht nur die wachsende Unübersichtlichkeit rechtlicher Regelungen, sondern auch die dafür in Anspruch genommenen theologischen Argumente.

a) Der CIC/1983

Anders als der CIC/1917, der in can. 1043 § 2 die Predigt von Laien – nicht nur in der Eucharistiefeier – grundsätzlich verboten hatte, eröffnete der CIC/1983 unterschiedliche Formen der Beteiligung von Laien an liturgischen Vollzügen. So ermöglicht beispielsweise

„can. 230 § 3, dass ein Laie, auch ohne Akolyth oder Lektor zu sein, bei Fehlen der zuständigen Amtsträger den Dienst am Wort und die Leitung liturgischer Gebete übernimmt. Dazu gehören etwa Wort-Gottes-Feiern am Sonntag; die Tagzeitenliturgie; das Begräbnis; besondere Feiern im Kirchenjahr, wie Aschermittwoch, Palmsonntag, Karfreitag. Außerdem dürfen Laien taufen, falls Ordinierte nicht verfügbar sind

¹⁹ Im Blick auf die Frauen ließe sich von geradezu epochalen Fortschritten sprechen. Darauf weist Rudolf Pacik hin: War beispielsweise in Nr. 66 der AEM zur ersten Ausgabe des Missale Romanum von 1970 noch zu lesen: „Fehlt ein geeigneter Mann zum Ausüben des Lektorendienstes, kann die Bischofskonferenz erlauben, dass eine geeignete Frau außerhalb des Altarraums die Lesungen vor dem Evangelium vorträgt“, entfiel diese Formulierung in der zweiten Editio typica 1975. In dieser wird es nun den Bischofskonferenzen überlassen, „Frauen den Vorlese-Dienst zu gestatten und den Ort zu bestimmen, an dem sie jenen versehen (also offenbar nicht unbedingt am Ambo). Diese Regelungen fehlen in der AEM³ von 2002 (vgl. n. 107).“ Rudolf Pacik, Laien und Liturgie, in: Georg Ritzer, „Mit euch bin ich Mensch ...“ Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleizer, O.Cist., Innsbruck 2008, 461–477, 463 [Übersetzung: R. Pacik].

(CIC can. 230 § 3), sowie – mit Delegation – bei Eheschließungen assistieren (CIC can. 1112).²⁰

Can. 766 ermöglicht auch die Zulassung von Laien zur „Predigt in einer Kirche oder einer Kapelle [...], wenn das unter bestimmten Umständen notwendig oder in Einzelfällen als nützlich angeraten ist“. Ausgenommen davon ist nach can. 767 § 1 jedoch die Homilie, „die Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder Diakon vorbehalten wird“. Ihre Hochschätzung geht so weit, dass sie an „Sonntagen und gebotenen Feiertagen [...] in allen Messen [...] zu halten“ ist und „nur aus schwerwiegendem Grund ausfallen“ darf (can. 767 § 2).²¹

Damit bietet der Codex nicht nur eine rechtliche Neuregelung der Predigt, sondern auch eine neue Sprachregelung bezüglich der theologischen Argumentation: Der Ausschluss von Laien von der Homilie wird mit einer Formulierung aus der Liturgiekonstitution des Konzils verbunden, die die Predigt als „pars ipsius liturgiae“ (SC 52) wiederentdeckt hatte.²² Diese hier noch nicht kausale Verknüpfung sollte in den folgenden Jahren zum wirkmächtigen Argument ausgebaut werden.

b) Die Ordnung des Predigtendienstes von Laien und das Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ (1988)

Für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland legte die DBK am 24. Februar 1988 eine durch den reformierten Kodex notwendig gewordene neue „Ordnung des Predigtendienstes von Laien“ vor.²³ Sie ermöglichte grundsätzlich die Beauftragung von Laien mit dem Predigtendienst außerhalb der Messe (§ 1.1). Außerdem legte sie fest, dass katholische Männer und Frauen mit der Predigt innerhalb der Eucharistiefeier beauftragt werden könnten – unter der Bedingung, dass „es nach dem Urteil des Diözesanbischofs not-

²⁰ Pacik, Laien und Liturgie (s. Anm. 19) 466.

²¹ Eine Pflicht zur Homilie an Sonn- und Feiertagen hatte – im Gefolge von SC 52 – bereits Paul VI. in seinem Motu proprio „Sacram Liturgiam“ (25. Januar 1964) festgeschrieben. Die DBK war im Zuge der Kodexreform vergeblich für eine andere Regelung oder eine Dispens eingetreten.

²² Vgl. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2, Freiburg/Br. 2004, 1–227, insbesondere 128f. Sowie: Jürgen Bärsch, „... pars ipsius liturgiae“ – Die Predigt als integrales Element des katholischen Gottesdienstes, in: Erich Garhammer – Ursula Roth – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur (ÖSP 5), München 2006, 191–211.

²³ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Ordnung des Predigtendienstes von Laien, zitiert nach: Kirchliches Amtsblatt des Bistums Münster, Nr. 6 vom 15. März 1988, Münster 1988.

wendig ist“, und „sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist, die Homilie zu halten und kein anderer Priester oder Diakon dafür zur Verfügung steht“ (§ 1.2). Diese Predigt im Ausnahmefall soll jedoch „im Sinne einer *Statio* zu Beginn des Gottesdienstes stattfinden“. Genauer regelt eine „Liturgische Einführung“:

- „1. Nach dem eröffnenden Kreuzzeichen des Zelebranten und der Begrüßung der Gemeinde soll der Zelebrant in einem einleitenden Satz auf den Predigtendienst des Laien hinweisen. Das kann etwa mit folgenden Worten geschehen: ‚Da in dieser Meßfeier im Anschluß an die biblischen Lesungen keine Homilie gehalten werden kann, wird Herr N./Frau N., der/die zum Predigtendienst beauftragt ist, jetzt ein geistliches Wort an uns richten.‘
2. Danach tritt der/die Prediger(in) an den Ambo, an dem das Geistliche Wort gesprochen wird. Die Gläubigen werden eingeladen, sich zu setzen [...]; der Zelebrant nimmt am Priestersitz Platz.
3. Für das Geistliche Wort wird sich oft die Hinführung zu einem Text aus dem Ordinarium oder der Tagesmesse empfehlen. [...] Eine Vorverlegung der Schriftlesung an diese Stelle ist nicht zulässig, da sie dem Aufbau der Liturgie [!] widerspricht.
4. Nach dem geistlichen Wort wird der Eröffnungsteil der Meßfeier wie sonst nach der Einführung üblich fortgesetzt.“²⁴

Wie 15 Jahre zuvor im Synodenbeschluss vorgesehen, sollen nicht allein hauptberufliche Seelsorgerinnen und Seelsorger mit dem Predigtendienst beauftragt werden, obwohl bei ihnen die notwendigen Voraussetzungen als gegeben angesehen und theologisch gebildete „Laien“ bevorzugt werden (vgl. §§ 2 u. 6). Andere Männer und Frauen, die den Predigtendienst häufiger übernehmen, sollen in eigenen Kursen aus- und fortgebildet werden (vgl. § 6).

Die in sich kohärente Regelung hatte jedoch zwei Schwachstellen. So blieb zum einen unter Kanonisten umstritten, ob sie überhaupt mit dem CIC vereinbar sei.²⁵ Zum anderen hatten sich in der pastoralen Praxis vor Ort bereits eigene Ordnungen herausgebildet. Dort, wo hauptberufliche „Laien“ predigten, waren es prinzipiell drei Varianten, die Klaus Müller beschrieben und theologisch bewertet hat: erstens die *Statio* anstelle der Predigt – was nicht nur einen liturgiethologischen Rückschritt in den außerliturgischen Vorhof, sondern auch eine klare homiletische Zäsur bedeute; zweitens die von Rolf Zerfaß vorgeschlagene *Predigt nach einer der beiden Lesungen*, die einen

²⁴ Deutsche Bischofskonferenz, Ordnung des Predigtendienstes (s. Anm. 23), Liturgische Einführung. Eine Ähnlichkeit mit dem vorkonziliaren „Pronaus“ ist unverkennbar.

²⁵ Vgl. Klaus Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994, 173. Dort findet sich der Verweis auf Winfried Schulz, *Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza episcopale tedesca*, in: *Apollinaris* 62 (1989) 171–180.

Kompromiss bei begrenzter Regelverletzung darstelle, das Problem aber nicht löse;²⁶ drittens die *desuetudo*, also das Ignorieren der Regelung. In ihr sieht Müller die „kanonistisch sauberste und darum auch theologisch adäquate Lösung des Problems“²⁷. Schließlich kenne

„das katholische Kirchenrecht [...] die Möglichkeit, daß die Gesetznehmer auf negative Weise an der Rechtsgestaltung mitwirken, indem sie die Annahme eines Gesetzes von Anfang an verweigern“²⁸.

Da auch keine theologischen Gründe für die Regelung des can. 761 § 1 vorliegen, bewertete er die

„Eingrenzung des Kreises der Predigtsubjekte [...] als ebenso] unbeholfen wie unsachgemäß – und, mit Verlaub, auch erstaunlich protestantisierend, sofern das Wort dabei so sehr ins Zentrum rückt“²⁹.

Noch etwas komplizierter wurde die Lage mit der Veröffentlichung des Direktoriums „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ der Kongregation für den Gottesdienst am 2. Juni 1988.³⁰ Es schreibt in Nr. 43 vor:

„Damit die Teilnehmer das Wort Gottes besser behalten können, soll entweder eine gewisse Erklärung der Lesungen stattfinden oder eine Zeit der Stille gehalten werden, um das Gehörte zu betrachten. Da die Homilie dem Priester oder Diakon vorbehalten ist [...], ist zu wünschen, daß der Pfarrer eine vorher von ihm vorbereitete Homilie dem Leiter der Versammlung zur Verfügung stellt, der sie dann vorliest. Diesbezügliche Bestimmungen der Bischofskonferenz sind zu beachten.“³¹

c) Die *Instruktionen Ecclesiae de mysterio* (1997) und *Redemptionis Sacramentum* (2004)

Die unterschiedlichen rechtlichen Regelungen zur Predigt hatten mit dem, was vor Ort als notwendig und sinnvoll erachtet wurde, kaum mehr etwas zu tun. Schließlich sollten sie auch nicht primär die Qualität der Verkündigung, sondern die Differenz zwischen Laien und Priestern absichern. Letztere schien aus der Sicht einzelner römischer Beobachter nämlich verdunkelt zu werden. Die zwei Instruktionen *Ecclesiae de mysterio* (1997)³², die sogenannte

²⁶ Vgl. Rolf Zerfaß, Grundkurs Predigt. Bd. 2, Düsseldorf 1997, 237–239.

²⁷ Müller, Homiletik (s. Anm. 25) 175.

²⁸ Müller, Homiletik (s. Anm. 25) 175.

²⁹ Müller, Homiletik (s. Anm. 25) 176.

³⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“. 2. Juni 1988 (VApSt 94), Bonn 1988.

³¹ In ihrer Einführung zum Direktorium verweisen die Deutschen Bischöfe in Nr. 4 darauf, dass ihre Ordnung vom 24. Februar 1988 weiterhin gelte.

³² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997 (VApSt 129), Bonn 1997.

Laieninstruktion, und die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (2004)³³, die sogenannte Missbrauchsinstruktion, sind als Interventionen in diesem Sinne zu verstehen. Beide Instruktionen schaffen kein Recht. Sie schärfen es lediglich ein. Und sie schärfen darüber hinaus die Konfliktlinie, an der entlang sich die Debatte um die Predigt von „Laien“ in der Eucharistiefeier künftig bewegen sollte.

Die Instruktion von 1997, die von immerhin acht römischen Behörden unterzeichnet und bezeichnenderweise auf Deutsch veröffentlicht wurde, weist der Auseinandersetzung um die Predigt von „Laien“ einen besonderen Stellenwert zu. Sie widmet einen je eigenen Teil dem „Dienst am Wort“ sowie der „Homilie“, erst dann geht sie auf grundsätzliche Fragen zur Pfarrei und zu Räten ein. In Art. 3 § 1 heißt es:

„Die Homilie ist als herausragende Form der Predigt, ‚qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponuntur‘ Teil der Liturgie selbst. Daher [!] muß die Homilie während der Eucharistiefeier dem geistlichen Amtsträger, Priester oder Diakon, vorbehalten sein. Ausgeschlossen sind Laien, auch wenn sie in irgendwelchen Gemeinschaften oder Vereinigungen Aufgaben als ‚Pastoralassistenten‘ oder Katecheten erfüllen. Es geht nämlich nicht um eine eventuell bessere Gabe der Darstellung oder ein größeres theologisches Wissen, sondern vielmehr um eine demjenigen vorbehaltene Aufgabe, der mit dem Weihesakrament ausgestattet wurde. Deshalb ist nicht einmal der Diözesanbischof bevollmächtigt, von der Norm des Kanons zu dispensieren. [...] Jegliche frühere Norm, die Laien die Homilie innerhalb der Meßfeier gestattet hatte, ist durch can. 767, § 1 als aufgehoben anzusehen.“

Die Anführungszeichen bei der Nennung eines kirchlichen Berufs mit bischöflicher Beauftragung setzen bereits ein graphisches Zeichen bezüglich der Wertschätzung theologisch ausgebildeter „Laien“. Der argumentative Fortschritt besteht darin, dass die Würdigung der Homilie als „pars ipsius liturgiae“ in SC 52 nun zur theologischen Begründung avanciert.³⁴ Außerdem wird eine neue Polarisierung eingeführt: So wird die rhetorische oder theologische Qualität der Verkündigung gegen die institutionelle Kompetenz in Stellung gebracht.

Auch die Instruktion aus dem Jahr 2004 ruft den Laien das Verbot, innerhalb der Eucharistiefeier zu predigen, ins Gedächtnis. Nachdem in Nr. 149 klargestellt wurde, dass „dafür Sorge zu tragen [ist], daß die ‚Pastoralassis-

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004 (VApSt 164), Bonn 2004.

³⁴ Auf dessen Schwäche weist Rudolf Pacik hin: Wollte man diese Begründung konsequent anwenden, dann müssten den Laien alle liturgischen Dienste verboten werden, denn jeder Text und jeder Vollzug ist Teil der Liturgie!“ Vgl. Pacik, *Laien und Liturgie* (s. Anm. 19) 469.

ten‘ sich nicht die Aufgaben aneignen, die zum eigentlichen Dienst der geistlichen Amtsträger gehören“ weist Nr. 161 hinsichtlich der Predigt von Laien in anderen liturgischen Feiern – und in Absetzung zu anderslautenden Regelungen – darauf hin, dass deren Zulassung

„nur geschehen [darf] aufgrund eines Mangels an geistlichen Amtsträgern in bestimmten Gebieten und um diese ersatzweise zu vertreten; man kann aber nicht einen absoluten Ausnahmefall zur Regel machen und man darf dies nicht als authentische Förderung der Laien verstehen. [Hier wird die Instruktion von 1997 zitiert.] Zudem sollen alle bedenken, daß die Befugnis, dies zu erlauben, und zwar immer *ad actum*, den Ortsordinarien zukommt, nicht aber anderen, auch nicht den Priestern oder den Diakonen.“

Kanonisten haben im Gefolge der Instruktionen darauf hingewiesen, dass diese formal kein Recht setzen können.³⁵ Auch wurden begriffliche Unschärfen, etwa zwischen Dienst und Amt oder Homilie, Predigt und Homologia sowie das in den Dokumenten zum Ausdruck kommende Verhältnis zwischen Orts- und Weltkirche von Theologen, kritisiert.³⁶ Die Wirkung der beiden Dokumente auf die Frage nach der Predigt von „Laien“ war jedoch in theoretischer wie praktischer Hinsicht bedeutsam.

Erstens wurde deutlich, dass aus römischer Perspektive die von der Synode formulierte „gemeinsame Verantwortung von Priestern und Laien für die Verkündigung“ als theologische Grundlage nicht rezipiert worden war. Stattdessen wurde die Beteiligung von Laien stets in Konkurrenz zum Verkündigungsdienst der Priester verstanden. Das verunmöglichte nicht nur eine Wertschätzung des Engagements von Laien, sondern trug zu einer wesentlichen Akzentverschiebung in der Debatte um das Verhältnis von allgemeinem und besonderem Priestertum bei. Die in dieser theologischen Frage zweifellos bedeutsamen Grenzstreitigkeiten wurden und werden auf dem Rücken der Predigt ausgetragen.

Zweitens wurde im Gefolge der beiden Instruktionen in den deutschen Diözesen das Augenmerk einzelner Bistumsleitungen nahezu ausschließlich auf die Person des Predigers in der Eucharistiefeier gerichtet. Die Durchsetzung des Verbots der Laienpredigt schien mancherorts zum Kriterium für Führungsstärke zu werden. Der Synodenbeschluss und andere Regelungen kamen

³⁵ Vgl. Ilona Riedel-Spangenberg, *Kein neues Gesetz. Kirchenrechtliche Bemerkungen zur „Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“*, in: *KNA-Ökumenische Information* 48 (1997) 17–22.

³⁶ Vgl. Helmut Hopping, *Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen als Lückenbüßer? Ein Kommentar zur neuen Instruktion*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 165 (1997) 754–760, im Internet unter: <http://www.kath.ch/skz-1997/dokumentation/dok50a.htm> (letzter Zugriff: 15.3.2011).

nicht mehr zum Tragen.³⁷ Damit hatte man sich nicht nur in der Theologie, sondern auch im Stil vom Beschluss der Synode distanziert.

d) Fazit

Die Bischofssynode von 1987 hatte gewünscht, dass

„das Motu proprio ‚Ministeria quaedam‘ [in dem die Beteiligung der Laien noch auf das gemeinsame Priestertum zurückgeführt wurde] auf dem Hintergrund der Praxis, die sich in den Teilkirchen entwickelt hat, und vor allem im Hinblick auf die Bestimmung von Kriterien, nach denen die Adressaten eines jeden Dienstes ausgewählt werden sollen, überprüft werde“³⁸.

Eine derartige systematische Fortschreibung des kirchlichen Rechts ist hinsichtlich der Predigt von Laien bisher nicht geschehen. Vielmehr liegen seit dem Synodenbeschluss diverse und wenig kohärente Richtlinien, Gesetze und Gesetzesinterpretationen vor. Ihre Relevanz in der Praxis dürfte ihrem hohen Streitwert zwischen orts- und weltkirchlichen Gesetzgebern allerdings nicht entsprechen. Lediglich eine Linie lässt sich im Verlauf der vergangenen Jahre identifizieren: Die Verlagerung der Diskussion von der gemeinsamen Verantwortung von Laien und Priestern für die Verkündigung auf die Debatte um das Verhältnis zwischen Volk Gottes, Amt und Ordo. Pointiert gesagt: Es geht bei der Diskussion um die Predigt von Laien weder um die Predigt noch um die Laien. Es geht um den Priester.

3. Praxis & Perspektiven

Unter dem Eindruck der rechtlichen Regelungen und des Stils ihrer Einschränkung wurde die Laienpredigt in den vergangenen Jahren zu einem Schauplatz kirchen- und theologiepolitischer Auseinandersetzungen. Die pastoralen und theologischen Herausforderungen, die die Beteiligung der Laien an der Verkündigung heute darüber hinaus mit sich bringt, kommen vor diesem Hintergrund kaum zur Sprache. Sie sollen an dieser Stelle im Sinne einer Relecture des Synodenbeschlusses benannt und zur Diskussion gestellt werden. For-

³⁷ Interessanterweise wurden bis auf einzelne Ausnahmen andere Ermahnungen der Instruktionen überhaupt nicht rezipiert. So wurde beispielsweise weder im Blick auf die „außerordentlichen Spender der Kommunion“ eine andere Praxis verlangt noch hinsichtlich der diözesanen Satzungen der Pfarrgemeinderäte. Schließlich dürfte es gemäß CIC und Instruktion keine Laien als Pfarrgemeinderatsvorsitzende geben. Und Beschlüsse, die nicht unter Vorsitz des Pfarrers gefällt wurden, sind nichtig. (Vgl. can. 536 CIC sowie Instruktion Ecclesiae de mysterio, Art. 5 § 3.)

³⁸ Zitiert nach: Pacik, Laien und Liturgie (s. Anm. 19) 464.

muliert wurden sie auf der Basis einer nicht repräsentativen Umfrage unter Seelsorgerinnen und Seelsorgern in 24 deutschen (Erz-)Bistümern. Bei aller Differenz der diözesanen Praxis und mit Rücksicht auf den je individuellen Blick werden einige zentrale Linien sichtbar.

3.1 Die Verkündigungsformate

Wenn Laien verkündigen, geschieht das in vielfältiger Weise. Ihre Beteiligung ist längst selbstverständlich, etwa in Schulgottesdiensten, Katechesen, Bibelkreisen oder Wort-Gottes-Feiern. Auch in den Medien sind „Laien“ als Sprecher des „Wortes zum Tag“, als Gestalter von E-Mail-Fastenkalendern, als Moderatoren von Internetkirchen oder als Verfasser von geistlichen Kolumnen in Tageszeitungen engagiert. Schließlich sind es nicht selten Laien, die sogenannte Lesepredigten oder Predigtvorlagen verfassen. Stark an Bedeutung gewonnen hat – vor allem in Diasporabistümern – die Gestaltung von Beerdigungen durch hauptberufliche wie ehrenamtliche Laien.

Diese Pluralität der Formate, die der Synodenbeschluss als Bereicherung angesehen hatte, ist sogar schon so selbstverständlich, dass das Engagement in diesen Bereichen – mit Ausnahme der Beerdigung³⁹ und der Wort-Gottes-Feier – kaum von Seiten der Leitung gewürdigt oder gar aktiv gefördert wird. Vielmehr geht es meist auf eine besondere Begabung des Einzelnen zurück. Spezifische Aus- und Fortbildungsprogramme, beispielsweise für Schulgottesdienste oder Medienverkündigung, gibt es dementsprechend selten. Sie sind ein pastorales Desiderat. Die Herausforderung an einen Religionslehrer, der im Schulgottesdienst von Gott sprechen oder nach dem Tod eines Schülers eine Ansprache halten soll, steht der an einen Prediger in der sonntäglichen Eucharistiefeier in nichts nach.

In vielen Pfarreien sind außerdem – das zeigt bereits ein Blick auf Gottesdienstordnungen in Schaukästen – nach wie vor Eucharistiefeiern das einzige Element gemeindlicher Liturgie, auch unter der Woche. Andere Formen werden nicht wie im Synodenbeschluss als Bereicherung, sondern als Ersatz wahrgenommen und dementsprechend auch nicht gefördert. Das Einschärfen des Predigtverbots in der Eucharistiefeier und die gleichzeitige Betonung der Wichtigkeit einer sonntäglichen Eucharistiefeier angesichts des Priestermangels haben in eine argumentative Zwickmühle geführt. Gerade vor dem Hintergrund der massiven Umbrüche in der pastoralen Landschaft könnte das

³⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999 (Die Deutschen Bischöfe 62), Bonn 1999, insbesondere Nr. 57–59.

Bewusstsein für die gemeinsame Verantwortung der Getauften für die Verkündigung vor Ort Polarisierungen überwinden und zu einer neuen Praxis führen.

3.2 Die Predigerinnen und Prediger

Wenn Laien in Gottesdiensten predigen, sind es meist hauptberufliche, vor allem Pastoralreferentinnen und -referenten – und zwar insbesondere diejenigen mit einer Stelle in der Territorialeseelsorge. Das trägt der Tatsache Rechnung, dass sie dafür ausgebildet und meist auch beauftragt sind. Wo die Predigt – manchmal etikettiert als „Glaubenszeugnis“ – in einer Eucharistiefeier stattfindet, geschieht das nicht in Konkurrenz zum Priester, sondern zu dessen Entlastung oder gar Erbauung – und grundsätzlich im Auftrag des Pfarrers. Schließlich war genau das jahrelang auch der gesetzlich garantierte Regelfall in Deutschland. Als *modus vivendi* hat sich nach den juristischen Neuerungen in vielen Bistümern offenbar eine „schweigende Toleranz“ herausgebildet, nach dem Motto: Gehe nicht zum Fürst, wenn Du nicht gerufen wirst. In einzelnen Diözesen kursieren jedoch Berichte von Priestern und „Laien“, denen aufgrund von Denunziationen dienstrechtliche Konsequenzen angedroht wurden. Mancherorts änderte sich die Praxis mit der Ernennung eines neuen Bischofs gravierend.

Spätestens mit den Instruktionen von 1997 und 2004 hat sich das Klima für die Verkündigung verändert. Die pastorale Chance, die die Synode in den theologisch gebildeten „Laien“ sah, gilt eher als Gefahr. Wo heute „Laien“ predigen, gilt das nicht mehr nur als Beteiligung an der Verkündigung, sondern auch als Beteiligung an einer kirchenrechtlichen Regelverletzung ersten Ranges. Für Seelsorgerinnen und Seelsorger, die in und mit einer anderen Praxis groß geworden sind, bringt das Verletzungen mit sich. Junge Seelsorgerinnen und Seelsorger betrachten die Predigt in der Eucharistiefeier deutlich pragmatischer – etwa in dem Sinn: „Soll ich wegen einer Predigt meine berufliche Sicherheit aufs Spiel setzen? Den Sonntagvormittag muss ich nicht unbedingt am Ambo verbringen.“ Das mag auf den ersten Blick als Erfolg der aktuellen Rechtslage gelten. Langfristig stellt sich jedoch die Frage nach der Qualität der Verkündigung.

In diesen Entwicklungen verbergen sich mehrere pastorale Herausforderungen: Erstens scheint der Wunsch der Synode, die große Zahl theologisch gebildeter und/oder im Glauben bewährter Frauen und Männer solle das Leben der Gemeinden bereichern, nicht eingelöst zu sein. Offenbar bereichern gegenwärtig vor allem diejenigen das Leben der Gemeinden, die dafür auch angestellt sind. Wobei – nebenbei bemerkt – die Synode die Predigt als unbezahlten Ehrendienst ansah (vgl. 4.1.4). Theologinnen und Theologen, die

in anderen Berufsfeldern als in der Gemeinde stehen, werden nur äußerst selten als Predigerinnen und Prediger angefragt. Ebenso Gastprediger mit anderen Qualifikationen. Hier liegt für die Gemeinden nach wie vor ein Schatz brach, der gehoben werden könnte.

Eine zweite Herausforderung liegt in der Kultur kirchlicher Kommunikation. Gerade hinsichtlich der Predigt von Laien dominieren Verschleierungstaktiken, scheinbare Kompromisse und nicht selten die Angst vor Denunziationen. Es mag sein, dass sich angesichts der Rechtslage und der unterschiedlichen Zusammenhänge, in denen alle Beteiligten stehen, keine praktikablere Lösung finden lässt. Letztlich manifestiert sich darin jedoch ein eklatanter Mangel an Offenheit und Vertrauen zwischen Bischöfen, Priestern und Gemeinden, den es zu beheben gilt.

3.3 Die Qualität der Verkündigung

Eine, wenn nicht die zentrale Frage der Verkündigung, ist gegenwärtig die nach ihrer Qualität. Die Ansprüche der Hörerinnen und Hörer sind, auch durch die Standards der Medien, berechtigterweise hoch. Überlastete Priester, Priester, die die Sprache nicht beherrschen, sowie Personen, die theologisch nicht auskunftsfähig und rhetorisch enthaltsam sind, werden diesen Ansprüchen nicht gerecht. Hauptberufliche Laien werden zwar intensiv auf den Religionsunterricht vorbereitet, nicht in allen Bistümern aber auf ihren Einsatz in der Verkündigung, die sich ja nicht nur in Eucharistiefeiern abspielt. Religionslehrer erhalten selten Hilfestellung bei der Vorbereitung von Schulgottesdiensten. In Wort-Gottes-Feiern werden vielerorts sogenannte Lesepredigten vorgetragen, in einigen Diözesen predigen Ehrenamtliche sogar ohne besondere Ausbildung.⁴⁰

So bedeutsam wie die Wahrhaftigkeit der Predigt ist auch ihre Nahrhaftigkeit. Im Verlauf der Kirchengeschichte hat es immer wieder Auseinandersetzungen um das Verhältnis von rhetorischer und institutioneller Kompetenz zur Predigt gegeben. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Predigtauftrag an Augustinus, mit dem sich Bischof Valerius von Hippo (343–397) seinerzeit über das geltende Recht hinwegsetzte, das die Predigt den Bischöfen

⁴⁰ Auch die Ausbildung der zukünftigen Priester und Diakone führte seit der Umsetzung der Instruktionen von 1997 und 2004 teilweise in skurrile Situationen. So werden beispielsweise in manchen Bistümern Predigtprüfungen von Nicht-Geweihten in sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern mit Gemeinden abgenommen. Wenn der Prüfer ein Priester ist, darf dieser keine Eucharistie mit der Gemeinde feiern – sonst dürfte der „Laie“ nicht predigen. Das Recht der Gemeinde auf die Eucharistie wiegt in diesem Fall offensichtlich weniger schwer als das Verbot der „Laienpredigt“. Hier könnte eine „*missio homiletica*“ im Sinne des Synodenbeschlusses für die Zeit der Ausbildung hilfreich sein.

vorbehielt. Als Rechtfertigung berief er sich auf die Gewohnheiten der Kirchen im Osten sowie den Nutzen für die Kirche, der daraus erwachse, dass von einem Priester regelmäßig das getan werde, was von ihm als Bischof nicht geleistet werden könne.⁴¹

Um die Qualität der Verkündigung zu sichern und zu verbessern, sind heute wie damals nicht allein gute homiletische Aus- und Fortbildungen sowie die Entlastung von Predigtdiensten, die eine Fließbandproduktion erfordern, hilfreiche Schritte. Über diese praktischen Elemente hinaus stellt sich auch eine theologische Herausforderung.

Es gilt, die Strategie des „spiritual bypassing“⁴² (Robert Augustus Masters) zu überwinden, die seit einigen Jahren in kirchlichen Dokumenten anklingt. Es ist der Versuch, objektiv fehlende Qualität durch die Berufung auf geistliche Autorität ausblenden oder gar ersetzen zu wollen. Anders als im Synodenbeschluss, dem ein Ausspielen rhetorischer, theologischer und amtlicher Kompetenzen gegeneinander fremd war, heißt es beispielsweise in der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Vollversammlung der Kongregation für den Klerus im Jahr 2001:

„Auch wenn er von anderen nichtgeweihten Gläubigen in der Redegewandtheit übertroufen werden sollte, würde dies seine Aufgabe, sakramentale Darstellung Christi, des Hauptes und Hirten zu sein, nicht auslöschen, denn aus ihr erwächst vor allem die Wirksamkeit seiner Predigt.“⁴³

Für eine überzeugende Verkündigung des Evangeliums ist dieser – theologisch sicher korrekte Hinweis – wenig hilfreich.

3.4 Die Charismen

Eine vierte pastorale Herausforderung, die eine Relecture des Synodenbeschlusses sichtbar macht, ist die angemessene Würdigung und Förderung der Charismen von Laien und Priestern. Die Sensibilität für die Begabungen bildete nämlich den Ausgangspunkt des Synodenbeschlusses. Aus ihr er-

⁴¹ Vgl. Erich Garhammer, Ein Starprediger und das Kirchenrecht. Augustinus und die Rhetorik, in: Susanne Göpferich – Elżbieta Kucharska-Dreiß – Peter Meyer (Hg.), Mit Sprache bewegen. Festschrift für Michael Thiele zum 65. Geburtstag [erscheint demnächst].

⁴² Vgl. Robert Augustus Masters, Spiritual Bypassing. When Spirituality Disconnects Us from What Really Matters, Berkeley 2010.

⁴³ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus am 23. November 2001, in: AAS 94 (2002) 213–217, hier 216. Das Zitat wird aufgegriffen im Dokument „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“ (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde. Instruktion. 4. August 2002 / Kongregation für den Klerus [VApSt 157], Bonn 2002).

wuchsen der Stil des Dokuments und die praktischen Impulse. Sie erscheint heute nicht allein in Anbetracht der großen Zahl an haupt- und ehrenamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern einerseits und vor dem Hintergrund des zunehmenden Mangels an Priestern und des damit verbundenen Umbaus kirchlicher Strukturen andererseits als notwendig. Sie ist auch wesentlich für eine Kirche, die sich dem Paradigma „Missionarischer Pastoral“ verpflichtet weiß.

Dieser theologischen Perspektive gegenüber gibt es jedoch starke Vorbehalte. Davon zeugen die genannten römischen Interventionen. Sie dürften sich auf eine statistische Auffälligkeit im Blick auf die weltweiten Priestierzahlen stützen: Waren im Jahr 1997 auf dem Planeten 404.208 katholische Welt- und Ordenspriester tätig, betrug ihre Zahl im Jahr 2006 bereits 407.262. Auf fast allen Kontinenten war damit ein leichter Anstieg zu verzeichnen. Nur in Europa nicht. Hier sank die Zahl im gleichen Zeitraum von 213.398 auf 196.653.⁴⁴

Als Grund für diese statistische Auffälligkeit wird von Seiten der kurialen Behörden offenbar eine Entwicklung identifiziert, die sich etwa in den „Theologischen Prinzipien“ der Instruktion *Ecclesiae de mysterio* niederschlägt. Dort wird betont, dass man gerade deshalb die Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem Priestertum betonen müsse,

„weil einige Praktiken, die dem Mangel an geweihten Amtsträgern in der Gemeinde abhelfen möchten, in manchen Fällen ein Verständnis vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen aufkommen ließen, das seinen eigentlichen Sinn und seine spezifische Bedeutung verwischt. Dies führt unter anderem zu einem Rückgang der Kandidaten für das Priestertum und verdunkelt die besondere Stellung des Seminars als typischen Ort für die Ausbildung des geistlichen Amtsträgers. Es handelt sich um eng verflochtene Phänomene, über deren gegenseitige Zusammenhänge noch nachzudenken sein wird, um überlegte Schlußfolgerungen für die Praxis zu ziehen“ (Theologische Prinzipien 2).

Diese Argumentationslinie, die in ihrer weltweiten Perspektive durchaus nachvollziehbar erscheint, kehrt im Blick auf die Beteiligung der Laien (nicht allein) an der Verkündigung Ursache und Wirkung um – und blendet die Bedeutung gesellschaftlicher Prozesse für die Entwicklung der Kirche aus. Der Priestermangel wird geradezu als Folge einer (falsch verstandenen) Förderung der Charismen verstanden. Hier liegt Potenzial für die weitere theologische Auseinandersetzung.

⁴⁴ Die Zahlen sind entnommen aus der Statistik der Agentur Fides der Kongregation für die Evangelisierung, im Internet unter http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_4.html (letzter Zugriff: 17.3.2011). Verluste der nordamerikanischen Kirche werden in dieser Betrachtungsweise durch Zuwächse in Südamerika ausgeglichen.

4. Ausblick

Was vom Beschluss übrig blieb: Die Richtlinien und Eingriffe, die nach der Synode über die „Laienpredigt“ hereinbrachen, wurden dem integralen Konzept des Beschlusses nicht gerecht. Der Frage nach der Realisierung der Verantwortung aller Getauften – und damit die Eröffnung einer neuen pastoralen Arena – wurde durch den Rückzug auf die alten Konfliktlinien ihre Kraft genommen. Trotzdem: Die Synode war ein Modus, mit kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungen umzugehen. Daraus lässt sich auch vierzig Jahre danach lernen. Das wesentliche Desiderat ist eine Orientierung an den Gaben. Sie ist heute gefragt denn je: im Stil des Umgangs und in der pastoralen Praxis. Eine Kirche, die sich Mission auf die Fahnen schreibt, braucht eine Sensibilität für ihre Charismen.

Dr. theol. Bernhard Spielberg
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Universität Würzburg
Neubaustraße 11
D-97070 Würzburg
Fon: +49 (0)931 31860-13
Fax: +49 (0)931 31860-12
eMail: bernhard.spielberg(at)mail.uni-wuerzburg(dot)de

Praktische Theologie und Bibelwissenschaft

Überlegungen zur Neufundierung ihres Verhältnisses
unter besonderer Berücksichtigung des Ersten/Alten Testaments

Seit geraumer Zeit herrscht eine umfassende Funkstille zwischen Bibelwissenschaft und Praktischer Theologie. So war in der Einleitung eines neueren Themenheftes der (evangelisch-theologischen) Zeitschrift *Praktische Theologie* zu lesen, „dass sich schon seit geraumer Zeit Praktische Theologie und exegetische Wissenschaft – von einzelnen Arbeiten abgesehen – wechselseitig kaum wahrnehmen“¹. Dies gilt mutatis mutandis auch für die katholische Theologie. Die folgenden Ausführungen verstehen sich daher als ein Beitrag zur Neufundierung ihres Verhältnisses.

Eine praktisch-theologische Hermeneutik kann sich dabei jedoch nicht allein mit einer Aufarbeitung der akademisch-theologischen Diskussion begnügen, sondern muss als Bezugspunkt ebenso sehr die christliche Praxis wie die kirchlichen Erklärungen wählen und deren Umgang mit der Bibel, sowohl in ihren spirituell-liturgisch-gemeindlichen als auch in ihrer ethisch-diakonisch-politischen Dimensionen, reflektieren.

1. Christliche Praxis/Pastoral und Bibel –
Eckdaten eines neuen Verhältnisses

Der entscheidende Aufbruch im Umgang mit der Bibel geschah in der römisch-katholischen Kirche durch das II. Vatikanum.² Der irische Theologe

¹ Christian Fechtner – Friedrich Wilhelm Horn, Neutestamentliche Exegese und Praktische Theologie – ein Brückenschlag, in: *Praktische Theologie* 42 (2007) 2, 83f., hier 83. Das gesamte Themenheft der *Praktischen Theologie* 42 (2007) beschäftigt sich mit dem Verhältnis Praktische Theologie – Exegese, allerdings nur mit Blick auf das Neue Testament. Nur ein Beitrag kommt aus der *Praktischen Theologie* selbst, die übrigen sind von Exegeten verfasst. Diese gegenseitige Nicht-Wahrnehmung gilt jedoch nicht in gleichem Maße für alle Disziplinen der *Praktischen Theologie*, d. h. wenn man Religionspädagogik, Homiletik, Liturgie, Diakonie/Caritaswissenschaft und Kirchenrecht mit berücksichtigt.

² Natürlich soll dabei die Bedeutung der Entwicklungen, die zum II. Vatikanum hinführten – hier seien insbesondere die Bibelbewegung und die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 genannt – nicht vernachlässigt werden. Vgl. dazu besonders Thomas Söding, Aufbruch zu neuen Ufern. Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum

Seán Freyne erwähnt in seinen Erinnerungen an die Sitzungsperioden dieses Konzils das äußerst symbolische Phänomen, dass in der Versammlungshalle ein geöffnetes Exemplar der Bibel lag. Dies sollte die Konzilsväter daran erinnern, dass das Konzil mehr einem pastoralen als einem doktrinalen Zweck dienen sollte.³ Diese symbolische Geste fand ihren Ausdruck in einigen programmatischen Äußerungen der Konzilstexte zur liturgischen Bedeutung der Bibel, so u. a. in den Artikeln 51 und 52 der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*. Die stärkere Gewichtung der Bibel sollte sich aber nicht nur in der Liturgie zeigen, sondern wurde im Sinne einer biblisch bestimmten Seelsorge auf das gesamte Gemeindeleben ausgeweitet.⁴ Die Bibel wurde in der Konstitution *Dei Verbum* zur „Seele der ... Theologie“ (DV 24) erklärt. Dabei wurden auch theologisch grundlegende Bestimmungen des Verhältnisses von Gemeinde und Bibel erneut in den Blickpunkt gerückt, so das Verständnis von christlicher Gemeinde als einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die sich unter den Anspruch der biblischen Geschichten stellt.⁵ Damit einher ging eine neue Mündigkeit im Umgang mit der Bibel vor allem auf Seiten der Laien, die zunehmend auch von den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen der letzten Jahrzehnte gestützt wird. So betont die Instruktion *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* von 1993 im Anschluss an *Ad Gentes* z. B. die Notwendigkeit, dass Christinnen und Christen – also nicht allein die Amtsträger – sich um eine Inkulturation und Aktualisierung der biblischen Botschaft in ihren jeweiligen Kulturen bemühen (sollen).⁶ Eine Frucht dieser neuen Bedeutung der Bibel sind die vielerorts entstandenen Bibelkreise sowie die gewachsene Bedeutung der Schriftpredigt und der Wortgottesdienste, kulminierend in den Aktivitäten rund um das *Jahr der Bibel*

2003. Dies wird neuerdings auch im Gespräch mit der Exegese empirisch erhoben und z. T. auch praktisch-theologisch reflektiert.⁷

Besonders im außereuropäischen Raum wurde die Bibel vielfach zum zentralen Bezugspunkt des gesamten pastoralen Handelns. Dabei wurde auch die gesellschaftliche und politische Bedeutung der biblischen Texte neu artikuliert. So ist die durch die lateinamerikanische Kirche getroffene vorrangige *Option für die Armen* und ihre theologische Ausarbeitung in der Befreiungstheologie in zentraler Weise durch den biblischen Bezug geprägt.⁸

Aber auch der christliche Teil der sozialen Bewegungen in Europa und den USA wie die Friedens- oder Ökologiebewegung greift in der Begründung ihres Engagements auf biblische Texte zurück. In den letzten Jahren waren es insbesondere der *Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* und die *Erlassjahrkampagne*, die auf biblische Texte rekurrierten.⁹ Besonders die Erlassjahrkampagne, aber auch schon die Befreiungstheologie bezogen sich nicht nur auf das Neue Testament oder die prophetischen Texte des Ersten/Alten Testaments, sondern auch auf lange vernachlässigte Texte (Rechtstexte) aus der Tora, z. B. aus dem Buch Levitikus oder dem Buch Deuteronomium. Häufig fehlt aber das Bewusstsein, dass diese Texte nicht nur für die Christen Offenbarungscharakter haben, sondern auch von zentraler Bedeutung für den jüdischen Glauben und das Judentum sind und eine lange Tradition der Kommentierung und Auseinandersetzung erfahren haben.¹⁰

Auch ging und geht diese neue Bedeutung bestimmter biblischer Texte nicht immer einher mit einem Bewusstsein über die *theologische* Einbettung in das Ganze der biblischen Botschaft. Damit soll nicht die Legitimität dieser Art der Aneignung der biblischen Texte durch das christliche Gottesvolk in Frage gestellt werden. Es muss aber gefragt werden, ob es nicht eine Gefahr

Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus, in: Ders. (Hg.), *Geist in Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*, Freiburg/Br. 2007, 11–34, hier 22f.; schon früher Otto Knoch, *Die Katholiken und die Bibel*, in: *ThPQ* 136 (1988) 239–251.

³ Vgl. Seán Freyne, *Bibel und Theologie – eine ungelöste Spannung*, in: *Conc(D)* 35 (1999) 1, 18–23, hier 18.

⁴ Vgl. Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute 57)*, Stuttgart 2004, 55.

⁵ Vgl. Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 4) 56f.; schon früher Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; Ingrid Schoberth, *Erinnerung als Praxis des Glaubens*, München 1992.

⁶ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*. 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 2. korr. Aufl. 1996, 104–106.

⁷ Vgl. dazu neuerdings Sonja A. Strube, *Lektüre auf Augenhöhe. Bibellektüren von Alltagsbibelleser/innen – Bereicherung für alle*, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009) 4, 216–222; vgl. auch Karl Gabriel, *Die Wahrnehmung der Schrift in der Gesellschaft und ihre soziale Relevanz*, in: Ulrich Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215)*, Freiburg/Br. u. a. 2005, 199–226.

⁸ Vgl. u. a. Haroldo Reimer, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, Stuttgart 1992; José Severino Croatto, *Die Bibel gehört den Armen: Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (Ökumenische Existenz heute 5)*, München 1989.

⁹ Vgl. dazu meine Ausführungen in: Martin Dabrowski – Andreas Fisch – Karl Gabriel – Christoph Lienkamp, *Das Insolvenzrecht für Staaten. Philosophische Begründung – Ökonomische Beurteilung – Sozialethische Bewertung (SICSW 46)*, Münster 2003, 49–63.

¹⁰ Eine Ausnahme mit Bezug auf das Erlassjahr bildet der von Hans Ucko herausgegebene Sammelband: Hans Ucko (Hg.), *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, Genf 1997.

ist, dass ein biblischer Text, der vor allem aufgrund seiner ethischen und gebietenden Dimension in den Vordergrund gestellt wird, nicht als bloß moralische oder rechtliche Forderung missverstanden werden kann. Gerade die gesetzlichen Texte zeigen, dass man nicht einseitig ein Moment verabsolutieren darf, will man nicht die Intention biblischer Texte, auch gesetzlicher Texte verfehlen. Die Gefahr einer (neuen) Gesetzlichkeit droht, wenn man im Verständnis des Gesetzes/der Tora nicht die (gnaden-)theologische Dimension immer mitsieht,¹¹ oder, wie man mit Michael Welker sagen könnte, wenn man diese gesetzlichen Texte nur als fordernde moralische oder Rechts-Texte, nicht aber auch in ihrer erbarmungsgesetzlichen und kultischen Dimension wahrnimmt,¹² Gesetz damit – als Gesetzlichkeit – legalistisch missversteht.

So ist das Ziel ein erneuerter pastoraler Umgang mit der Bibel insgesamt, in dem „die Gläubigen die Vorgegebenheit der Bibel nicht nur als Aufgabe, sondern als Gabe, nicht nur als ethischen Auftrag, sondern als göttliche Gnade“¹³ erfahren.

2. Praktische Theologie und Bibelwissenschaft – Eckdaten eines neuen Verhältnisses¹⁴

Aufgrund des neuen Verhältnisses von christlicher Praxis bzw. Pastoral und Bibel verwundert es nicht, dass sich – teilweise parallel dazu – auch im Verhältnis Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft in den letzten Jahren einige Veränderungen vollzogen haben, leider nicht in dem Maße und nicht immer in der Tiefe der Reflexion, wie es wünschenswert wäre.

In der evangelischen Theologie, die traditionell stärker biblisch orientiert ist, hat man in den letzten Jahren verstärkt begonnen, nach der Rolle der Bibel in

¹¹ Erfreulich ist, dass das neuste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral“ diese theologische Perspektive in seiner Theologie des Gesetzes hervorhebt. Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln christlichen Handelns* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184), Bonn 2009, u. a. S. 18, 30, 36.

¹² Vgl. Michael Welker, *Christliche Theologie. Wohin an der Wende zum Dritten Jahrtausend?*, in: Carmen Krieg u. a. (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1996, 105–125, hier 122ff.

¹³ Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 4) 9.

¹⁴ Dass hier nur Skizzen und kein umfassender Einblick in das Verhältnis dieser beiden theologischen Wissenschaften vorgelegt werden können, versteht sich von selbst. Die wenigen Einsichten lassen aber deutlich die Notwendigkeit einer grundsätzlicheren Verhältnisbestimmung dieser beiden Disziplinen hervortreten.

der Praktischen Theologie zu fragen.¹⁵ Die Quantität der Beiträge zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft hält sich allerdings in engen Grenzen. Anders verhält es sich in der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung des Ersten/Alten Testaments für die Predigt. Die dabei gewonnenen Einsichten haben allerdings Konsequenzen nicht nur für die Homiletik im engeren Sinne, sondern sie sind für die Praktische Theologie insgesamt von Bedeutung. In der katholischen Theologie sind es vor allem die Arbeiten von Herbert Poensgen und Rolf Zerfaß, die ausgehend von der Praxis der Verkündigung des Ersten/Alten Testaments wichtige Einsichten für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Erstem/Altem Testament insgesamt bereithalten. So sucht Poensgen in einem Beitrag zu den Verwendungszusammenhängen des Ersten/Alten Testaments in der christlichen Predigt, der nichts von seiner Aktualität verloren hat, nach den Gründen für den fast völligen Ausfall alttestamentlicher Predigt im katholischen Gottesdienst. Dieser Befund wird ergänzt durch weitere Beobachtungen, so z. B. die, dass weite Teile des Ersten/Alten Testaments aus der christlichen Verkündigung ausgeschlossen und alttestamentliche Texte beschnitten werden, d. h. dass in der katholischen Perikopenordnung entscheidende Verse weggelassen werden und die Texte durch diese Auslassungen nicht selten einen anderen Sinn erhalten. Dieses Defizit findet sich auch an anderen Stellen der Liturgie, so u. a. in dem beiden Kirchen gemeinsamen Glaubensbekenntnis, in dem zwar der Schöpfer des Himmels und der Erde, nicht aber „der seit den Vätern als geschichtsmächtig erlebte und an seinem Volk handelnde Gott“¹⁶ Gegenstand des Bekenntnisses ist. Zur Überwindung dieses Defizits plädiert

¹⁵ Vgl. die Beiträge von Klaus Wegenast und Hartmut Genest über die Neustrukturierung des Verhältnisses von Exegese und Praktischer Theologie (Klaus Wegenast, *Practical Theology and the Science of Exegesis. Remarks about a Relationship to be Structured Anew*, in: Friedrich Schweitzer – Johannes A. Van der Ven [Hg.], *Practical Theology: International Perspectives*, Frankfurt/M. u. a. 1999, 383–391; Hartmut Genest, *Hermeneutische Implikate des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs*, in: Dieter Zilleßen [Hg.], *Praktisch-theologische Hermeneutik: Ansätze – Anregungen – Aufgaben*, Rheinbach-Merzbach 1991, 423–432) sowie Helmut Schwier zu *Bibelgebrauch und Bedeutung der Bibel* (Helmut Schwier, *Praktische Theologie und Bibel. Die Rolle von Bibel und Exegese in der derzeitigen Standortbestimmung der Praktischen Theologie*, in: *EvTh* 61 [2001] 340–353); ebenso Schwiers Beitrag im *Handbuch Praktische Theologie* (Helmut Schwier, *Art. Bibel*, in: Wilhelm Gräß [Hg.], *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 214–226). Schon früher die Beiträge von Henning Schröder (Henning Schröder, *Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege „praktischer Exegese“*, in: *EvTh* 45 [1985] 500–515) und Klaus Wegenast (Klaus Wegenast, *Art. Bibel V: Praktisch-Theologisch*, in: *TRE* Bd. 6 [1980] 93–109).

¹⁶ Herbert Poensgen, *Was macht die christliche Predigt aus dem Alten Testament?*, in: Rolf Zerfaß – Herbert Poensgen (Hg.), *Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen*, Würzburg 1990, 9–28, hier 13.

Poensgen für eine strukturanaloge, erinnerungsgeleitete, dialogische Hermeneutik des Ersten/Alten Testaments mit Konsequenzen für die christliche Praxis: So sollten wir uns in der Osternacht auch an den Exodus aus Ägypten und an Pfingsten auch an die Gabe der Tora erinnern.

Der Dialog zwischen Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft mit dem Ziel der Erneuerung ihres Verhältnisses wird auf katholischer Seite in den letzten Jahren von dem Praktischen Theologen Ottmar Fuchs und dem Neutestamentler Joachim Kügler weitergeführt. In der Einführung, den sogenannten *Hermeneutischen Leitlinien* seiner Praktischen Hermeneutik der Heiligen Schrift skizziert Ottmar Fuchs unter der Überschrift *Zwischen Exegese und Pastoral* für den Bereich der katholischen Theologie die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Exegese und Pastoraltheologie in den letzten Jahrzehnten.¹⁷ Dabei hebt Fuchs zunächst die Rolle der Schrift im Emanzipationsprozess der Praktischen Theologie von der Dogmatik hervor, wie er vor allem in den 1960er und 70er Jahren stattfand. In diesem Rückbezug auf die Bibel/Exegese wurde in der katholischen Praktischen Theologie der historische Jesus oder die Sache Jesu in den Vordergrund gerückt. So befasst sich die Praktische Theologie nach Pius Siller und Günter Biemer mit der Frage, „auf welche Weise *die Sache Jesu* im *menschlichen Leben* zum Zuge gebracht werden kann“¹⁸, so die Grundthese in dem von den Autoren als Mitte ihres Buches bezeichneten Kapitel zu *Zweck und Auftrag kirchlicher Praxis*. Dabei stellen sich die folgenden Fragen: Was ist mit Sache Jesu gemeint? Wie wird die Problematik des Bezuges auf den historischen Jesus reflektiert?¹⁹ Wie werden die Ergebnisse der Exegese aufgenommen? Wie wird die Praktische Theologie verstanden, als Anwendungswissenschaft? Ähnlich findet auch Heinz Schuster im kritischen Rückblick auf seinen Beitrag im Handbuch der Pastoraltheologie in der Sache Jesu das Kriterium, an dem man „*das legitime Seinsollen* oder *Wirken sollen* der Kirche messen kann“²⁰.

Angesichts solcher und ähnlicher Versuche konnte man allerdings, analog dem lange vorherrschenden Verhältnis der Pastoraltheologie als Anwendungswissenschaft der Dogmatik den Eindruck gewinnen, so Fuchs, als würde sich dieses frühere Verhältnis nun auf das zur Exegese übertragen. „Man

¹⁷ Vgl. Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 4) 39ff.

¹⁸ Günter Biemer – Hermann Pius Siller, *Grundfragen der Praktischen Theologie*, Mainz 1971, 134 (Hervorhebungen: im Original).

¹⁹ Vgl. dazu die kritischen Überlegungen von Heinz Schuster, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974, 150–163, hier 153ff.

²⁰ Schuster, *Die Praktische Theologie* (s. Anm. 19) 150.

hat sich von der Exegese sagen lassen, was die Bibel sagt.“²¹ Dieses einseitige Verhältnis habe sich, so Fuchs, allerdings mittlerweile ziemlich aufgelöst, auch aufgrund der Pluralität der Methoden und Ergebnisse der Exegese selbst.²² Zwanzig Jahre später fordert er in seinen Leitlinien u. a. die Nicht-Vermischung von Exegese und Rezeption:

„Geht es der Exegese spezifisch um den Text und seine Vergangenheit, so geht es in der Rezeption um die kirchliche und existenzielle Zukunft des Textes, um dessen Anagnungen oder Abweisungen von der Zeit seines Bestehens bis in das Heute und das Morgen.“²³

Textexegese und Rezeption können sich wechselseitig befruchten, d. h. nicht nur, dass ein Text allein durch die exegetische Aufbereitung eine Wirkung in der Gegenwart erzielen kann, es heißt umgekehrt auch, dass die Praxis von Christinnen und Christen und darin besonders der pastorale Umgang mit der Bibel die Exegese ihre blinden Flecken oder positiv formuliert: Neues in den Texten entdecken lässt.²⁴

²¹ Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 4) 39.

²² Ottmar Fuchs selbst hatte sich bereits seit Beginn der 1980er Jahre um ein anderes Verhältnis von Bibelwissenschaft und Praktischer Theologie bemüht. Vgl. Ottmar Fuchs, *Die Klage als Gebet: eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982; ders., *Der Stellenwert der Bibel in der heutigen Pastoral*, in: *Katholisches Bibelwerk* (Hg.), *50 Jahre Katholisches Bibelwerk Deutschland*, Stuttgart 1983, 104–125; ders., *Von Gott predigen. Anleitungen – Beispiele – Überlegungen*, Gütersloh 1984; vgl. dazu Poensgen, *Was macht die christliche Predigt aus dem Alten Testament?* (s. Anm. 16) 15.

²³ Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 4) 40. Vgl. auch die daran anschließenden Ausführungen von Fuchs zum Verhältnis von Exegese und Applikation (ebd. 40ff.).

²⁴ Als sein exegetischer Gesprächspartner hat sich der Neutestamentler Joachim Kügler profiliert, nicht nur in seiner ausführlichen Rezension des zuletzt zitierten Buches von Fuchs – vgl. Joachim Kügler, *Vom Verstehen zum Handeln. Eine „Praktische Bibelhermeneutik“ und die Zukunft der Exegese*, in: *Orientierung* 68 (2004) 214–217 –, sondern auch in mehreren längeren Aufsätzen. Darin hält der Bamberger Bibelwissenschaftler ein Plädoyer für eine Neukonstruktion der Bibelwissenschaft von der praktischen Theologie als Leitwissenschaft her. Vgl. Joachim Kügler, *Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Wissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft*, in: Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese* (s. Anm. 7) 10–37; schon früher: Joachim Kügler, *Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*, Graz 2001, 95–116; Joachim Kügler, *Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezeptionsästhetik und Offenbarungstheologie*, in: Alexius J. Bucher (Hg.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?*, Regensburg 2002, 135–160.

3. Praktische Theologie und Bibelwissenschaft – Möglichkeit einer Neubestimmung ihres Verhältnisses am Beispiel einer praktisch-theologischen Hermeneutik des Gesetzes

Ich möchte im Folgenden an dem konkreten Beispiel einer praktisch-theologischen Hermeneutik des Gesetzes²⁵ verdeutlichen, wie von Seiten der Praktischen Theologie einerseits und der Bibelwissenschaft andererseits das Verhältnis fruchtbar gestaltet werden könnte. Ein erster Hinweis dazu findet sich in einem Beitrag des Tübinger Alttestamentlers Walter Groß, der sich dem Verhältnis von Dekalog und Gesetz widmet:

„So führt die Frage nach dem Rang des Dekalogs in seinem pentateuchischen bzw. kanonischen Kontext konsequent zu der viel grundsätzlicheren Frage nach der theologischen und lebenspraktischen Bedeutung der Tora Israels insgesamt für die Christen [...]. Wenn ich recht sehe, geht es hier nicht nur um Akzentverschiebungen oder um die Revision einer verengten Paulusrezeption, sondern um einen Paradigmenwechsel in der christlichen Beurteilung des alttestamentlichen Gesetzes bzw. der Tora Israels ‚als Gnade‘. Diese äußerst delikate, noch ungewohnte Problematik, die nicht nur das Verhältnis der Christen zum Judentum, sondern darin zugleich zentrale Bereiche des christlichen Selbstverständnisses betrifft, kann wohl nur in Zusammenarbeit aller theologischen Disziplinen bewältigt werden.“²⁶

Hier wird also von nicht weniger als einem Paradigmenwechsel in der christlichen Gesetzestheologie gesprochen. Die Problematik „der theologischen und lebenspraktischen Bedeutung der Tora Israels insgesamt für die Christen“ kann allerdings – wie Groß zu Recht fordert –, nicht von der Exegese allein, sondern muss in interdisziplinärer Kooperation *aller theologischen Disziplinen* bewältigt werden. Diese sehr prägnant formulierte Aufgabenstellung ist aber in den verschiedenen theologischen Disziplinen bisher kaum zur Kenntnis genommen und schon gar nicht interdisziplinär bearbeitet worden. Schaut man sich nun die exegetischen und hermeneutischen Forschungen zum biblischen Gesetzesverständnis näher an, so ist festzustellen, dass es Ansätze

²⁵ Eine Begründung für die Auswahl dieser Frage sehe ich u. a. bei Karl Lehmann, der die Gesetzesfrage gemeinsam mit der Messiasfrage und der Frage nach der Einzigkeit als Gottes Sohn „im Zentrum noch längst nicht genügend angegangene[r] Grundfragen“ auch des jüdisch-christlichen Dialogs verortet. Vgl. Karl Lehmann, Die katholische Kirche und das Judentum, in: Günter Fessler – Günter Bernd Ginzel (Hg.), Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz, Heidelberg 1997, 31–49, hier 45 und Karl Lehmann, Die katholische Kirche und das Judentum, in: Wiederentdeckung der Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum. Arbeitshilfe, 15. Februar 2000 (Das Heilige Jahr 2000, Nr. 15), 2. erw. Aufl. Bonn 2000, 13–23, hier 22.

²⁶ Walter Groß, Wandelbares Gesetz – unwandelbarer Dekalog?, in: ThQ 175 (1995) 161–170, hier 169.

gibt,²⁷ die die praktisch-theologische Relevanz ihrer Hermeneutik des biblischen Gesetzes von vornherein mit im Blick haben.

4. Eine bibeltheologische Perspektive: der Ansatz von Paul D. Hanson

So fragt der in Harvard lehrende Alttestamentler Paul D. Hanson explizit nach den Folgerungen, die sich aus der biblischen – vor allem alttestamentlichen – Gemeindevorstellung und ihrem Gesetzesverständnis für eine heutige Gemeindeforschung ergeben. Hanson hat – und dies ist nicht unerheblich für die praktisch-theologische Perspektive der gesamten Arbeit – Israels Vorstellung von der Gemeinde im Blick. Im Gegensatz zu Israels benachbarten Königreichen und ihren starren Systemen zeichnen sich die Gemeindeformen der Hebräer durch eine hohe Dynamik aus, die „fortwährend schöpferisch und erlösend in die Welt hinein wirkte und doch immerzu von unveränderter majestätischer Heiligkeit blieb“²⁸. Recht/Gerechtigkeit, Erbarmen/Barmherzigkeit und Gottesdienst/Kult und ihre lebendige Wechselbeziehung sind für Hanson die Merkmale dieser dynamischen Vorstellung von Gemeinde und darin Manifestation des sich offenbarenden Wesens Gottes.

Dabei ging es in dem mit Recht/Gerechtigkeit bezeichneten Komplex zunächst darum, den Zustand der Gesetzlosigkeit in den einer stabilen Ordnung und geltender gerechter Gebote bzw. Verbote zu überführen. Dies war gerade zu Beginn notwendig, um die im Entstehen begriffenen Gemeinde zu ordnen. So entlieh sich Israel von seinen Nachbarn einen Block von Geboten, die – analog einem Zivilrecht – halfen, typische Probleme wie Körperverletzung oder Wiedergutmachung von Sachschäden zu lösen. Ein solches Gebot ist das sogenannte *lex talionis*, das nicht eine Legitimation der Rache im Sinn hat, sondern das Prinzip der Angemessenheit und der Gleichheit vor dem Recht, nach Erich Zenger ein rechtsgeschichtlicher Quantensprung.²⁹ Es geht also nicht um die rechtliche Verankerung einer „Verstümmelungspraxis“, sondern um eine Vorgabe, Fälle von fahrlässig verursachter Körperverletzung angemessen wiedergutzumachen. Es handelt sich also um eine Konfliktregelung auf dem Boden einer Rechtsordnung.

Doch Gebote dieser Art waren bereits in der Zeit des Bundesbuches und dann in der israelitischen Rechtsgeschichte einer Dynamik ausgesetzt, die in der Befreiungstat Jahwes gründete und die man am besten mit dem Wort Ge-

²⁷ Vgl. Paul D. Hanson, Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 492ff.

²⁸ Hanson, Das berufene Volk (s. Anm. 27) 72.

²⁹ Vgl. Erich Zenger, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Über den ursprünglichen Sinn eines antijüdischen Klischees in: Salzkörner 7 (2001) Nr. 5 vom 29.10.2001, 4f.

rectigkeit bezeichnet. Als Beispiel führt Hanson Lev 19,35f. an, ein Gebot, in dem die im Handel benutzten Maße und Gewichte festgelegt wurden und mit einer Vorstellung von Gerechtigkeit und mit der Befreiung aus Ägypten verknüpft werden. Jeder Bereich des Lebens, auch der der gerechten Maße sollte – weil unehrliche Maße vor allem die Armen schädigen – an einer Gerechtigkeit sich ausrichten, in deren Zentrum die Erinnerung an das eigene Armsein und die Unterdrückung in Ägypten und die Befreiung aus der Knechtschaft durch Gott steht (vgl. Lev 19,36).

Doch Gerechtigkeit und Recht allein waren nicht genug. So bedarf eine humane Gesellschaft einer nicht-kodifizierbaren Aufgeschlossenheit für die Armen, die Geknechteten und die Fremden: der Barmherzigkeit.

„Ohne die Notwendigkeit einer Ordnung zu leugnen, rief die Barmherzigkeit Jahwes die Tatsache ins Bewußtsein, daß Ordnung für sich selbst genommen tyrannisch sein kann. Wenn eine Gemeinschaft Mitgefühl haben sollte, mußte Gerechtigkeit von Erbarmen durchdrungen sein.“³⁰

Das Recht darf nicht in unveränderbaren Formulierungen festgeschrieben werden, sondern musste in einer unlöslichen Verbindung mit der Barmherzigkeit Gottes stehen, um besonders die Armen und Fremden in den schützenden Bereich Gottes einzuschließen. Doch wie kann Gerechtigkeit bleibend mit Barmherzigkeit verbunden werden?, fragt Paul Hanson.

„In Israel war dies möglich, weil beide in dem Gott vereint und wirklich waren, der um eines Sklavenvolkes willen in die Geschichte eingegriffen hatte und den dieses Volk daher kannte als ‚Jahwe, der Euch aus der Knechtschaft befreite‘.“³¹

Entscheidend ist, dass dies nicht eine einfache geschichtliche Reminiszenz blieb, sondern dass Israels Wirklichkeitsverständnis sich auch in seiner weiteren Geschichte an diesem Prüfstein, dem gerechten und barmherzigen Gott, orientierte. Diese Anerkennung der alleinigen Herrschaft Gottes fand und findet bis heute³² ihren Ausdruck im Gottesdienst, dem dritten Hauptmerkmal der israelitischen Gemeindevorstellung. Im Gottesdienst erzählt Israel die Heilsgeschichte mit seinem Gott, in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes stets verbunden sein mussten. Hier

„verwandelt sich daher die latent zur Trennung neigende Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eine fruchtbare Kraft, die ein Volk zum Werkzeug für die Verwirklichung des göttlichen Plans in der Welt machen konnte“³³.

³⁰ Hanson, *Das berufene Volk* (s. Anm. 27) 74.

³¹ Hanson, *Das berufene Volk* (s. Anm. 27) 75.

³² Hanson erzeugt durch den dauernden Gebrauch der Vergangenheitsform den Eindruck, als sei dies alles Geschichte. Ich durchbreche diesen Sprachgebrauch ab und zu, um darauf hinzuweisen, dass vieles von dem auch im heutigen Judentum Geltung besitzt.

³³ Hanson, *Das berufene Volk* (s. Anm. 27) 75.

Diese Dynamik fand ihren Ausdruck in der ältesten hymnischen Gebetsliteratur und alten Liturgiefragmenten Israels.³⁴ Die sich darin ausdrückende Gottesbeziehung verhinderte, dass sich Israel – auf Dauer – „in eine sichere Gesetzlichkeit oder auch in eine Überbewertung des Gefühls mit Verzicht auf feste Normen“³⁵ flüchtete. Da Gott sich in seinen Erlösungstaten als gerechter und barmherziger Gott offenbart, soll die Gottesgemeinde ebenso gegenüber anderen Menschen handeln und dies in ihren Gemeindestrukturen und Gottesdienstformen ausdrücken.

Die Gemeindevorstellung des frühen Jahweglaubens ist also – so können wir zusammenfassen – für Hanson durch die dynamische Wechselbeziehung zwischen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesdienst entscheidend geprägt. Und diese dynamische Wechselbeziehung bleibt auch für die weitere Geschichte Israels bestimmend, ja vertieft sich weiter in den Begegnungen späterer Generationen der Glaubensgemeinde mit ihrem Gott. Das brachte Kontinuität und Wandel zugleich, und diese Dialektik war charakteristisch für die gesamte Geschichte biblischer Überlieferung.

5. Eine praktisch-theologische Perspektive: der Ansatz von Daniel Bourgeois

Aus der Perspektive der Pastoraltheologie und spezieller seines Ansatzes einer „sakramental-pastoralen“ Theologie fragt der französische Theologe und Dominikaner Daniel Bourgeois nach der pastoralen und sakramentalen Bedeutung des biblischen, vor allem alttestamentlichen Gesetzesverständnisses, also der Tora (und des Bundes).³⁶ Zunächst stellt er – im Sinne der These Hansons und Welkers, dass Gesetz im theologischen Sinn immer in seiner triadischen Struktur von Recht, Erbarmen und Kult verstanden werden muss – fest, dass man die Tora nicht auf ihre praktische Dimension einschränken könne,

³⁴ Welche Bedeutung eine tiefgehende Auseinandersetzung mit diesen und anderen jüdischen liturgischen Traditionen für christlichen Gottesdienst und christliches Gebet haben kann, wird seit einigen Jahren im Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs erforscht. Vgl. Albert Gerhards – Andrea Doecker – Peter Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003. Albert Gerhards hat noch weitere Publikationen zu diesem Thema vorgelegt; speziell zur (jüdischen) Gebetsform der Klage vgl. Fuchs, *Die Klage als Gebet* (s. Anm. 22).

³⁵ Hanson, *Das berufene Volk* (s. Anm. 27) 76.

³⁶ Vgl. Daniel Bourgeois, *Die Pastoral der Kirche*, Paderborn 2004 [frz. Ausg. 1996], 77–91.

„denn der Gesamtheit der Gebote (mitsvôt), die sich an das Volk richten, gehen Glaubensbekenntnisse voraus (vgl. Ex 20,2; Dtn 5,6; Ex 34,10), sei es in Form von Erinnerungen an das Heil, sei es in Form doxologischer Verkündigungen des göttlichen Namens.“³⁷

Die Tora ordne, so Bourgeois, das Dasein und Handeln des Volkes auf Gott hin. Er spricht deshalb

„von einer pastoralen Dimension der Tora [...], insofern ihre Wortfunktion Ursprung nicht nur eines (sozialen, ethischen, kultischen) Handelns ist, sondern auch die Bewegung, durch die das Volk (als ganzes und in jedem seiner Glieder) in die Ordnung des Bundes mit Gott eingefügt wird. In diesem Sinn erscheint die Gabe der Tora als ein im Grunde pastorales Element der alttestamentlichen Tradition.“³⁸

Obwohl hier – nicht nur, wenn man dem pastoraltheologischen Gesamtkonzept nicht zustimmt – weitere Reflexionen möglich und nötig sind, insbesondere was die Weiterentwicklung der alttestamentlichen Forschung und die nicht unumstrittene Bestimmung des Verhältnisses von Tora und Bund angeht, hat der Pastoraltheologe Bourgeois mit diesen Reflexionen einen wichtigen Schritt getan, der sich mit bestimmten Anliegen des Exegeten Hanson trifft.

6. Über eine Binnenperspektive hinaus: die gesellschaftsethische Dimension des Dialogs von Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft

In den vorangegangenen Überlegungen konnte anhand einer zentralen theologischen Fragestellung, dem des Gesetzes, gezeigt werden, wie fruchtbar es werden kann, wenn Bibelwissenschaft und Praktische Theologie in ihrer Arbeit und ihren Ergebnissen aufeinander bezogen werden. Es zeigt sich aber auch, dass die gemeinsame theologische Arbeit über eine bloße Binnenperspektive hinausweist, d. h. dass die praktisch-theologische Perspektive sich nicht allein auf die Gemeindegewirklichkeit im engeren Sinne beschränken sollte, sondern ebenso die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit – auch Hanson betont diese Ausrichtung des biblischen Wahrnehmungshorizontes – im Blick behalten und interdisziplinär in Richtung Gesellschaftsethik ausweiten sollte. In Bezug auf die von uns gewählte Fragestellung nach der Bedeutsamkeit eines erneuerten theologischen Gesetzesverständnisses haben der Alttestamentler Georg Steins und die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins fol-

³⁷ Bourgeois, Die Pastoral der Kirche (s. Anm. 36) 78.

³⁸ Bourgeois, Die Pastoral der Kirche (s. Anm. 36) 78f.

gende Überlegungen angestellt:³⁹ Obwohl zunächst „Heilige Schrift bestimmter Glaubensgemeinschaften“ läuft „im narrativen Entwurf der Tora die universale Perspektive auf ein geschichtlich-gesellschaftliches Novum zu“, das sich allerdings erst mit der Zeit herauschält: „Es geht um ein Gesellschaftsexperiment.“⁴⁰ Dabei sind die „nahezu unübersehbaren rechtlichen Bestimmungen, die die Tora in ihrer Letztgestalt prägen, in ihrer Detailfreudigkeit „Ausdruck des gesellschaftlichen Ernstes der göttlichen Rettung: So konkret denkt die Bibel ‚Heil‘, und die gibt es nicht am heiligen Volk vorbei.“⁴¹ Diese Bestimmungen

„sind fester Bestandteil des narrativen Entwurfes einer Welt aus dem Willen Gottes. [...] Die implizite Hermeneutik der unlösbaren Verbindung von Geschichte und Gesetz besagt: Vor den Forderungen steht die Erzählung von der Ermöglichung der Freiheit

³⁹ Ähnliches wie für den Dialog von Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft gilt auch für das wissenschaftliche Gespräch zwischen Sozialethik bzw. Moraltheologie und Bibelwissenschaft. Auch hier wurden erste Schritte aufeinander zu unternommen. Vgl. von sozialetischer bzw. moraltheologischer Seite u. a. Marianne Heimbach-Steins, Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: Dies. (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Regensburg 2004, 83–112; Bernhard Fraling, Vom Ethos der Bibel zur biblischen Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moraltheologie, Thaur u. a. 1999; Walter Lesch, Bibelhermeneutik und Theologische Ethik. Philosophische Anfragen, in: Alberto Bondolfi – Hans J. Münk (Hg.), Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag, Zürich 1999, 11–34; Hans Halter, „Die Bibel sagt ...“ Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik, in: Wilhelm Guggenberger – Gertraud Ladner (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, Münster 2002, 129–140; Werner Wolbert, Von der Bedeutung der Bibel für den Moraltheologen, in: Wilhelm Guggenberger – Gertraud Ladner (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, Münster 2002, 141–154; Oliver Reis, Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie: eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte, Münster 2003; Dabrowski u. a., Das Insolvenzrecht für Staaten (s. Anm. 9); Andreas Lienkamp, Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009; Konrad Hilpert, Christliche Moraltheologie und Judentum. Konsequenzen aus der Entdeckung des Gemeinsamen, in: Peter Hünermann – Thomas Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg/Br. 2003, 164–182, dort auch ältere Literatur (170, Anm. 14); von bibelwissenschaftlicher Seite u. a. Frank-Lothar Hossfeld, Überlegungen zur biblischen Begründung des sozialetischen Prinzips der „Nachhaltigkeit“, in: Norbert Glatzel – Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.), Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos, Graftschaff 2000, 521–527; Heinz-Josef Fabry, Von der Geschwistersolidarität zur Völkersolidarität. Deuteronomium 15 als sozialetisches Regelwerk, in: ebd. 23–45; Irmtraud Fischer, Wer lehrt in Israel Soziales?, in: ebd. 45–54.

⁴⁰ Marianne Heimbach-Steins – Georg Steins, Ornament, Fundament, Argument oder was sonst? Zur Rolle der Bibel als Kanon in theologischer Ethik und in gemeinsamen katholisch-evangelischen Texten, in: ZEE 45 (2001) 2, 95–108, hier 100f.

⁴¹ Heimbach-Steins – Steins, Ornament (s. Anm. 40) 101.

des berufenen Volkes [...]. Der Indikativ der Befreiung [...] geht jenen gesetzlichen Regelungen voraus, durch die die Freiheit bewahrt werden [...] soll. Diese Imperative der Gnade (missverständlich ‚Gesetz‘ genannt) folgen dem Indikativ der Befreiung als Konkretionen zur Verfestigung gewählter Freiheit.⁴²

Nimmt man diese eher gesellschaftsethisch ausgerichtete Hermeneutik des Gesetzes mit der eher auf binnenkirchliche Strukturen zielenden Gesetzes-theologie von Hanson sowie mit dem Verständnis von Tora im sakramental-pastoralen Konzept von Bourgeois zusammen, so zeigt sich, wie umfassend eine Neuorientierung der Praktischen Theologie und eine praktisch-theologisch geleitete Neuorientierung der Bibelwissenschaft in dieser Frage aussieht und wie beide darüber hinaus auch noch mit einer gesellschaftsethischen Perspektive verknüpft werden können. Dieser interdisziplinäre Dialog von Praktischer Theologie und Bibelwissenschaft müsste auf weitere Themenfelder ausgedehnt werden. Dabei muss das Rad nicht immer wieder neu erfunden werden, sondern man könnte und sollte an den schon erreichten Erkenntnisstand im jüdisch-christlichen Dialog und in der Befreiungstheologie anknüpfen.

Dr. Christoph Lienkamp
Gymnasiallehrer am Dt.-Frz. Gymnasium Freiburg/Br.,
Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg/Br. und an der PH Freiburg/Br.
Walter-Boch-Str. 6c
D-79183 Waldkirch
Fon: +49 (0)7681 49 36 803
eMail: christoph.Lienkamp(at)t-online(dot)de

⁴² Heimbach-Steins – Steins, Ornament (s. Anm. 40) 103.

Kontinuität oder Bruch?

Pastoraltheologische Aspekte als notwendige Hilfen für eine Bewertung des II. Vatikanums

In mancherlei Hinsicht scheint für die Praktische Theologie der Kairos gekommen zu sein, den eigenen Stellenwert und die eigene Hermeneutik im Zuge der theologischen Entwicklungen nach dem II. Vatikanum zu klären. Allerdings stellt dieses Thema nicht nur die Praktischen Theologen vor diese Aufgabe, auch die Theologie insgesamt und das kirchliche Lehramt müssen sich dieser Thematik aussetzen und gegebenenfalls Farbe bekennen.

1. Ohne eine neue praktisch-theologische Hermeneutik ist das Konzil undenkbar

Nicht erst mit dem II. Vatikanum beginnen Theologen, ihre theologische Hermeneutik zu überdenken. Man kann zwei Grundlinien feststellen, die belegen, dass die Väter des Konzils mutig eine Ernte einfahren, deren Saat schon Jahrzehnte vorher gelegt worden war. Zum einen war bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die Arbeiterfrage zu einer entscheidenden Wegmarke eines neuen theologischen Denkens geworden.¹ Dabei muss jedoch zugegeben werden, dass erst in den 60er Jahren breitere Bewegungen in der Kirche entstanden, die sich bewusst an die Seite der Armen stellten und die traditionelle europäische, von den reichen Ländern beeinflusste Theologie und Hermeneutik aufbrachen. Die armen Länder etwa und deren Menschen wurden nach und nach nicht mehr nur als die Empfangenden verstanden, sondern man begann aus deren Sicht heraus theologisch zu denken.² Die gesellschaftliche Wirklichkeit gab neben inhaltlichen Einwänden gegen das Christentum zusätzlich den Ausschlag dafür, die traditionelle theologische Hermeneutik zu verändern. Die „Herausforderungen des realen wie des idealen Marxismus“ seien es beispielsweise gewesen, welche die

¹ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils, Münster 1997, 103–123.

² Vgl. Peter Eicher, Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen, in: ders. – Norbert Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas (Theologie zur Zeit 6), Düsseldorf 1989, 10–53, hier 12.

Theologie herausgefordert hätten, sich nicht nur von „Denkwelten“, sondern auch von „Handlungswelten“ anfragen und prägen zu lassen.³ Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, seine Armut und Suche nach einem erfüllten Leben, bildeten im Denken namhafter Theologen zunehmend einen unverzichtbaren Schlüssel für ihr theologisches Denken überhaupt. Als ein Beispiel soll der Dominikanertheologe Marie-Dominique Chenu genannt sein, der in den 30er Jahren aufgrund seines geschichtlichen Wahrheitsbegriffs Schwierigkeiten mit dem kirchlichen Lehramt bekam, im Konzil selbst jedoch als theologischer Berater rehabilitiert wurde.⁴ Es durfte dieser Hermeneutik zufolge nicht mehr einfach versucht werden, die irdische Wirklichkeit der ewigen Wahrheit Gottes anzugleichen, sondern zunehmend wurde das inkarnatorische Prinzip christlichen Glaubens wiederentdeckt, das die Wahrheit Gottes nie außerhalb der geschichtlichen Realität zu finden vermag. Damit wurde die Wahrheit selbst geschichtlich gedacht und Geschichte nicht nur zu einer Anwendung einer für alle Zeiten gültigen, im Grunde doch ungeschichtlichen Wahrheit, die sich nur doketistisch je neu verkleidet.

Zum anderen wurde der Abschied von einem instruktionstheoretischen, d. h. auf inhaltlichen, theoretischen Enthüllungen beruhenden Offenbarungsbegriff durch neuzeitliche Einwände gegen das Christentum ausgelöst,⁵ welche bedeutende Theologen ernst nahmen und als schmerzlich empfanden. Die „zufälligen Geschichtswahrheiten“ forderten nun gegenüber den „notwendigen Vernunftwahrheiten“ ihr Recht ein.⁶ Offenbarung wird demnach der Geschichte nicht gerecht, wenn sie nur zeitlose Wahrheiten enthüllt, wenn auch in verständlicher Sprache. Das christliche Wahrheitsverständnis kann nie ohne den geschichtlichen Kontext sinnvoll betrachtet werden.⁷ Gott offenbart Wahrheit nicht als einen Glaubensinhalt, sondern er zeigt sich selbst in Jesus von Nazareth, und zwar „in Tat und Wort“.⁸ Diese geschichtliche Offenbarung muss sich vor der Vernunft behaupten und gleichzeitig den Menschen zu einem freien Handeln und einem Hineinwachsen in die gleiche Haltung „der Selbstentäußerung“ befähigen,⁹ sie muss zwangsläufig immer wieder ge-

³ Vgl. Eicher, Anerkennung (s. Anm. 2) 39.

⁴ 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), Münster u. a. 2011, 88f.

⁵ Vgl. Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 173.

⁶ Waldenfels, Fundamentaltheologie (s. Anm. 5) 173.

⁷ Vgl. Udo Schmälzle, Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral? in: Tiemo Rainer Peters u. a. (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 240–249, hier 242.

⁸ Vgl. Dei Verbum 2.

⁹ Vgl. Waldenfels, Fundamentaltheologie (s. Anm. 5) 173.

schichtlich werden. Wenn Wahrheit nicht mehr allein und auch nicht primär die inhaltliche „Instruktion“ ist, sondern geschichtliches Handeln einer konkreten Person, ist es nicht abwegig, auch der gelebten Wirklichkeit und der Glaubenspraxis von Menschen Wahrheitscharakter zuzusprechen und die Praxis als Ort der Wahrheitsfindung für den Glauben ernst zu nehmen.¹⁰ So gab es seitens namhafter Theologen Unbehagen an einer rein instruktionstheoretischen Verkündigungspraxis, die als Ursache für den später von Papst Paul VI. beklagten „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ (Evangelii Nuntiandi 20) zumindest mit verantwortlich gemacht werden konnte. Zu ihnen zählen Henri de Lubac, Hugo Rahner, Karl Rahner, Yves Congar, Jean Daniélou. Ihnen allen ging es in einer Zeit großer Krise, von denen der Bruch zwischen Kultur und Christentum nur eine darstellt, darum, eine gleichermaßen katholische und zeitgemäße Theologie zu entwickeln, die auch als Antwort auf die große „Tragödie des Humanismus ohne Gott“¹¹ gelten sollte. Im Vorwort zu dem Buch de Lubacs mit diesem Titel richtet Hugo Rahner sehr kritische Worte an seine christlichen Leser:

„[Das vorliegende Buch, P. K.] stellt nicht nur an das unselige 19. Jahrhundert, sondern auch an uns Christen von heute die Frage: haben wir das Salz der frohen Botschaft nicht so schal werden lassen, daß es den großen Gottesmördern nur noch wert schien, auf die Gassen geworfen zu werden?“¹²

Die Schuld für die Geringschätzung des Christentums durch den Atheismus liegt damit zu einem nicht geringen Teil bei der Kirche und ihrer Theologie selbst, die den Bezug zur Welt verloren hatte.

Wenn derartige Theologen schließlich das Konzil und sein theologisches Anliegen vorbereitet und später beim Konzil selbst theologischen Einfluss hatten, wird die hermeneutische Richtung klar, in die sich die Dokumente des Konzils selbst bewegen. Es ging nicht nur um eine Modernisierung vielleicht verstaubter Formen, nicht nur um eine zeitgemäße Versprachlichung ansonsten unveränderlicher Natur- oder Vernunftwahrheiten, sondern um ein neues Nachdenken über das, was christliche Offenbarungswahrheit meint: keine Verkleidung im irdischen Gewand, sondern Annahme und Veränderung des Irdischen, sprich: Inkarnation! Daraus ergibt sich eine umwälzende Neubewertung der Pastoral (und auch der Pastoraltheologie). Sie versteht sich nicht

¹⁰ Vgl. Udo Schmälzle, Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg/Br. u. a. 1994, 326–342, hier 328.

¹¹ Henri de Lubac, Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950.

¹² Hugo Rahner, Zum "Drama des atheistischen Humanismus", in: de Lubac, Tragödie (s. Anm. 11) 7–11, hier 11.

länger als eine Art methodische Umsetzung des dogmatisch Vorgeordneten, sondern sie ist selbst Ort der Wahrheitserkenntnis, insofern gilt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1).

Pastoraltheologie als Reflexion der Praxis ist demzufolge eine eigenständige theologische Hermeneutik im Gesamt der Theologie,¹³ keine Anwendungswissenschaft der Systematik. Die Geschichte und die jeweilige Zeit ist ein eigener Locus Theologicus, Ort der Erkenntnis auch der eigenen Christusverbundenheit der Kirche. Aus diesem Grund wird man dem Konzil nicht gerecht, wenn man etwa seine Ekklesiologie allein von „Lumen Gentium“ her beschreibt, ohne die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ zu berücksichtigen, in der sich die pastoraltheologische Kehrseite der systematischen Überlegungen findet. Die Wirklichkeit der Welt betrachtet das Konzil als eine Art Buch, in dem die Kirche die „Zeichen der Zeit“ Gottes liest und sie „im Licht des Evangeliums“ deutet. Nicht allein vom Glauben her wird die Wirklichkeit gedeutet, sondern die Wirklichkeit wird selbst zum Ort der Glaubenserfahrung (GS 4). Will sich die Kirche als Gesprächspartner „der Welt“ und des Menschen verstehen, muss sie ihre theologische Reflexion ausgehend von der menschlichen Wirklichkeit beginnen.¹⁴ Der dogmatische Fortschritt des Konzils bestehe, so Thomas Gertler, in der Synthese von Glaube und Leben, von Dogma und Pastoral. Es frage nach der „Erfahrungs- und Praxisdimension der kirchlichen Lehre“ und nach der Relevanz der Dogmen für die „kommunikative Praxis der Menschen“¹⁵.

Es darf festgestellt werden, dass die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ zwar eine neue theologische Hermeneutik grundlegt, aber in manchen Ansätzen noch zaghaft in den Anfängen steckt, die heute mutig weiterverfolgt werden müssten.¹⁶

¹³ Vgl. Karl Rahner, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 133–149.

¹⁴ Vgl. Thomas Gertler, Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des 2. Vatikanischen Konzils (Erfurter Theologische Studien 52), Leipzig 1986, 86f.

¹⁵ Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 81f.

¹⁶ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 394.

Gertler verdeutlicht dies exemplarisch an den christologischen Grundlagen des Konziltextes und deren möglichen Konsequenzen. So finde sich in „Gaudium et Spes“ zwar die oben beschriebene hermeneutische Vorgabe, theologisches Denken von der Wirklichkeit der Welt her zu betreiben, daneben blieben unverbunden naturrechtliche Ansätze bestehen, die vom Menschen ungeschichtlich sprechen.¹⁷ Eine aus der Praxis der Kirche sich entfaltende „Christologie von unten“ komme nicht in den Blick.¹⁸ Kirchliche Praxis sei dann nichts anderes als eine Umsetzung theoretischer Prinzipien. Zwar sei die theoretische Grundlage in „Gaudium et Spes“ hilfreich, werde aber nicht konsequent in den praktischen Vorgaben berücksichtigt. Zudem sei das Denken von „Gaudium et Spes“ zu sehr von der europäischen Theologie und einem europäischen Fortschritts- und Zivilisationsverständnis her geschrieben,¹⁹ wenn in GS 9 allen Völkern die Vorteile „der Zivilisation“ (welche?) angepriesen werden. In GS 15 scheint sich nach den Gedanken über die Geschichtlichkeit der Kirche und der Theologie ein Wahrheitsverständnis zu finden, das von zeitlosen Wahrheiten ausgeht, die nur jeweils in der Geschichte erkannt werden können, aber nicht selbst geschichtliche Formen annehmen. GS 19 sieht die Liebe nur dann als dem Menschen gänzlich entsprechende Praxis, wenn sie gleichzeitig Ausdruck einer ausdrücklichen Gottesbeziehung darstellt. Kurz darauf entfalten die Konzilsväter das inkarnatorische Prinzip kirchlichen Handelns, das jeden Menschen und seine ganze Wirklichkeit umfassen soll.

An zwei Feldern kann man die Folgen der neuen Hermeneutik verdeutlichen, die anders aussähen, wenn der neue Ansatz des Konzils konsequent weitergedacht und umgesetzt würde. Hier können nur kurze Andeutungen folgen, um das Theoretische konkreter zu machen. Als Beispiele sollen die Theologie der Befreiung und die Caritas dienen:

1.1 Befreiungstheologie

In den 60er Jahren entwickelten sich Strömungen in der Kirche, die das klassische Barmherzigkeitsideal zugunsten einer „Option für die Armen“ verändern wollten. Die Pastoralkonstitution selbst bot genügend Anhaltspunkte dafür, dass die Kirche eine gesellschaftsverändernde Rolle einnehmen sollte, die politische Konsequenzen nach sich ziehen müsste. Die angestrebte „Option für die Armen“ wollte die gesamte theologische und pastorale Perspektive verändern. Die Armen sollten nicht mehr aus der Perspektive der

¹⁷ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 27.

¹⁸ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 394.

¹⁹ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 336–338.

Reichen betrachtet werden, sondern sollten selbst Handeln und Denken vorgeben.²⁰ Dabei sollte nicht mehr das europäische Fortschrittsideal leitend sein, sondern die betroffenen Menschen sollten selbst ihren Bedürfnissen Ausdruck geben und Strukturen schaffen, die nicht nur punktuell Not lindern, sondern wirklich Gerechtigkeit herstellen.

Clodovis Boff stellt zusammen, wie dieser Handlungsansatz auf die gesamte Theologie ausstrahlen wollte. Erlösung im theologischen Sinne kann demnach nicht mehr losgelöst von der Erfahrungswirklichkeit und der historischen Befreiung von Menschen verstanden werden. Die Befreiungstheologie will den Dualismus von Lehre und Leben aufheben, indem sie von der Glaubenspraxis und dem Handeln der Befreiung die gesamte Theologie neu durchdenkt und versteht. Boff rückt den Vorwurf zurecht, die Theologie der Befreiung vergesse die metaphysischen Fragen des Glaubens. Allerdings dreht sie die klassische Reihenfolge um: Der Glaubensinhalt dient nicht dazu, die Wirklichkeit zu erhellen, sondern die Wirklichkeit bildet den Verstehenshorizont der Glaubenslehren.²¹ Die Diskussion über die Theologie der Befreiung ist bekannt. Schnell geriet sie in den Verdacht einer marxistischen Ideologie und einer innerweltlichen Heilsutopie. Der Zusammenhang, den Boff formuliert, wurde kaum ausdrücklich positiv gewürdigt.

1.2 Caritas

Während in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Tat und Wort untrennbar zusammengehören, scheinen heute Verkündigung und Kult als das entscheidend und unterscheidend Christliche verstanden zu werden, während die Caritas faktisch die Rolle eines „institutionellen Anhängsels“ zugesprochen bekommt.²² Für die caritative Praxis kann eine solche veränderte Perspektive nicht ohne Folgen bleiben. Herbert Haslinger²³ hat einige solcher Konsequenzen zusammengestellt. Zunächst kann man nicht die Augen davor verschließen, dass das Christentum und die Kirche keinen Anspruch auf ein caritatives Monopol erheben können. Das Reich Gottes mit dem dezidierten christlichen Glaubensbekenntnis gleichzusetzen, wird der Größe und Universalität der Gottesherrschaft nicht gerecht. Ferner gab es in der kirchlichen

²⁰ Vgl. Eicher, Anerkennung (s. Anm. 2) 12–14.

²¹ Vgl. Clodovis Boff, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1, Luzern 1995, 63–97, hier 65 u. 73.

²² Vgl. Hermann Steinkamp, Art. Caritas, Diakonie, in: Norbert Mette – Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*. Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 254–261, hier 257.

²³ Vgl. Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn u. a. 2009, 70f.

Praxis immer wieder den Streit darum, ob sich die Liebe nur auf den Glaubensbruder/die Glaubensschwester beziehen müsse oder wirklich alle mit einschließe. Nicht immer hat sich die Kirche glaubwürdig zur Anwältin aller Armen und Notleidenden gemacht. In der Enzyklika „Deus Caritas est“ scheint der alte Gedanke von der Barmherzigkeit zu Lasten eines politischen Gerechtigkeitsgedankens und der Option für die Armen Oberwasser zu bekommen.

Heute ist die Forderung vernehmbar, Caritas auf Gemeindecaritas zu reduzieren,²⁴ was ebenfalls der Dynamik der Gottesherrschaft nicht entsprechen kann. Haslinger attestiert in diesem Zusammenhang der Kirche eine systemimmanente Schwierigkeit, mit der Vielfalt caritativer Wirklichkeit umzugehen. Hinzu kam und kommt als Problem eine Grundeinstellung der christlichen Praxis der Barmherzigkeit, die dem Armen zwar punktuell hilft, aber ihn doch in seiner grundsätzlichen Situation der Abhängigkeit belässt. Die marxistische Kritik, die Kirche brauche die Armen zu ihrer eigenen Identität, trifft sicher bestimmte Formen christlicher Barmherzigkeit.²⁵ Derartige Fragen werden aktuell relevant, wenn es um die Verortung der Caritas in der Kirche und der Frage nach einem Spezifikum der christlichen Caritas geht. Wer „nur“ caritativ tätig ist, steht eher unter Rechtfertigungsdruck bezüglich seiner Identität, als derjenige, der liturgisch oder verkündigend praktiziert.

2. Der heutige Konflikt

Versteht man „Gaudium et Spes“ als wirkliches Grundsatzdokument eines neuen pastoralen Ansatzes der gesamten Theologie, ist auch der Zeitpunkt gekommen, die Rolle der Pastoraltheologie insgesamt zu reflektieren und genau zu prüfen, inwieweit die aktuelle Theologie und die kirchliche Praxis die Vorgaben des II. Vatikanums aufgegriffen und konsequent weiterverfolgt haben oder ob die Praktische Theologie nicht doch wieder zur Anwendungs-„wissenschaft“ zurückgebildet worden ist, die keinen eigenständigen theologischen Blickwinkel in die Theologie einbringt. Es sind insbesondere auch Praktische Theologen, welche die Entwicklung gerade auch der letzten Jahre negativ einschätzen²⁶ oder zumindest mit Stirnrunzeln beobachten, weil der

²⁴ Vgl. Haslinger, Diakonie (s. Anm. 23) 70f.

²⁵ Vgl. Boff, Wissenschaftstheorie (s. Anm. 21) 87.

²⁶ Vgl. Stefan Knobloch, Wohin steuert die katholische Kirche? Aperçus zur nachkonziliaren Gegenwart, in: Heribert Wahl (Hg.), *Den „Sprung nach vorn“ neu wagen. Pastoraltheologie ‚nach‘ dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 80)*, Würzburg 2009, 122–135.

durch „Gaudium et Spes“ initiierte theologische Ansatz spürbar an Akzeptanz besonders durch das kirchliche Lehramt verliert.

Zunehmend taucht in theologischen Äußerungen des kirchlichen Lehramts, welches eine Hermeneutik der Reform unter Wahrung der Kontinuität der Hermeneutik des Bruches mit der Tradition entgegenstellt (im Internet vereinfachend "Hermeneutik der Kontinuität" gegen "Hermeneutik des Bruches" titulierte), der Anspruch der „authentischen Interpretation“ des II. Vatikanums auf, die insbesondere in Abgrenzung gegen spezifisch pastoraltheologische Positionen vorgenommen wird.

Stellvertretend seien kurz einige Gedanken aus einem Vortrag skizziert, die Msgr. Guido Pozzo, Sekretär der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei“ am 2. Juli 2010 vor den Priestern der Petrusbruderschaft in Wigratzbad gehalten hat.²⁷ Ausgangspunkt der ekklesiologischen Darlegungen bildet die These, dass die Väter des II. Vatikanischen Konzils eine „Vertiefung des Geheimnisses der Kirche und der inneren Erneuerung dieses Geheimnisses“ angestrebt hätten. Die inhaltlichen Linien der Erneuerung ließen sich demnach in „Lumen Gentium“ finden. Zwei werden dabei besonders herausgestellt: Zum einen gehe es um die Einheit und Einzigkeit der katholischen Kirche, die später in „Dominus Iesus“ und anderen Veröffentlichungen der Kongregation für die Glaubenslehre bestätigt und konkretisiert worden seien. Zum anderen bedenke das Konzil die „katholische Kirche und die Religionen im Bezug zum Heil“. Der eindeutigen, der kirchlichen Tradition verpflichteten Position von der Heilsnotwendigkeit der Kirche seien heute vielfach relativistische Positionen entgegengesetzt, die entweder der Wahrheitsfrage ausweichen oder sie gegen die Tradition beantworten. Diese beiden Grundanliegen stellen den Schlüssel für die rechte Auslegung der Konzilstexte dar.

Der Autor des Vortrags sieht verschiedene Irrtümer am Werk, welche eine falsche hermeneutische Sichtweise hervorbringen. Es sei ein Irrtum, dass das Konzil auf eine klare Gegenüberstellung von Orthodoxie und Häresie verzichtet habe. Nur die Sprechweise, nicht die Denkart habe sich verändert. Ein zweiter Irrtum bestehe darin, das katholische Denken den Kategorien der Moderne öffnen zu wollen und dies mit dem Konzil zu begründen. Durch eine Anpassung an den Subjektivismus und Relativismus der heutigen Zeit sei es zu einer Verunsicherung der Gläubigen gekommen, denen man die Sicherheit des Glaubens und die Hoffnung auf das ewige Leben als vorrangigem Ziel geraubt habe. Der dritte Irrtum sei ein falsches Verständnis des „Aggiornamento“. Msgr. Pozzo zufolge hätten Papst Johannes XXIII. und das Konzil nicht eine Öffnung zur Welt hin angestrebt, sondern mit diesem Begriff nach

²⁷ Vgl. Hermeneutik der Kontinuität statt para-konziliarer Ideologie. 5. August 2010, unter: <http://www.kath.net/detail.php?id=27651> (abgerufen: 27.06.2011).

Mitteln gesucht, „das gesellschaftliche Bewusstsein der heutigen Welt dahin zu führen, die ewige Wahrheit der heilbringenden Botschaft Christi und der Lehre der Kirche zu erkennen“. Ausdrücklich habe der Papst damals nicht eine Veränderung der Kirche, sondern der Welt gewollt. Verworfen werden in dem Vortrag schließlich eine „soziologische Sicht des Glaubens“, womit eine Demokratisierung der Kirche gemeint ist, und eine bestimmte „Ideologie des Dialogs“, welche den Dialog als eigentliches Ziel der Pastoral und nicht als Weg zur Wahrheitsverkündigung versteht.

3. Anfragen

3.1 Ein Blick auf die Wegbereiter des Konzils

Den dogmatischen Aussagen von „Lumen Gentium“ wird in dem besagten Vortrag, der repräsentativ für die lehramtliche Deutung des Konzils heute zu sein scheint, immer wieder ein sogenannter „Geist des Konzils“ oder wie im Titel des Vortrags eine „para-konziliare Ideologie“ entgegengesetzt, der sich vom eigentlichen Anliegen der Konzilsväter weit entfernt habe. Stimmt unsere These, dass die bereits vor dem Konzil eingeleiteten theologischen Neuorientierungen (Geschichtlichkeit der Offenbarung, eine daraus abgeleitete Wertschätzung der irdischen Wirklichkeiten und ein neues Denken, das den Bruch zwischen Evangelium und Kultur zu überwinden versucht) die geistige Grundlage für das II. Vatikanum darstellten, kann man die Bedeutung des Konzils nicht allein an den Texten selbst messen, sondern muss die Texte selbst an dem Grundanliegen der Theologen messen und wird feststellen dürfen, dass manche Ansätze eben noch in den Anfängen stecken und eines Weiterdenkens bedürfen. Der sogenannte Geist des Konzils hängt keineswegs in der Luft, sondern lässt sich an Aussagen bedeutender Theologen festmachen, deren Denken dem Konzil selbst den Weg bereitet hat.

3.2 Die Lehre des Konzils ohne Berücksichtigung wichtiger Dokumente

Selbst wenn man die Bedeutung des Konzils allein an den Texten festmachen möchte, ist es nicht legitim, eine Ekklesiologie des Konzils zu schreiben und gleichzeitig die Aussagen und den Grundansatz von „Gaudium et Spes“ gänzlich zu ignorieren. Tatsächlich zeigt sich darin die Schwäche der dargestellten „Hermeneutik der Kontinuität“. Denn mit dem ausschließlichen Blick auf „Lumen Gentium“ werden Grundaussagen der Pastoraltheologie und ihre Deutung der Texte des Konzils vollständig aus der Konzilshermeneutik verbannt. Wenn Pastoraltheologen etwa „Gaudium et Spes“ als „Magna Charta“,

als das „intentionale Hauptdokument“ des Konzils, als „hermeneutischen Schlüssel“ oder als „Manifest des vom Konzil vollzogenen Paradigmenwechsels“ verstehen, so dass sich die Kirche neu als „Pastoralgemeinschaft“ definiert,²⁸ wird mit dem Ignorieren von „Gaudium et Spes“ die gesamte pastoraltheologische Denkrichtung abqualifiziert oder als para-konziliare Ideologie verworfen. Es stellt sich zudem die Frage, ob der Text von „Lumen Gentium“ angemessen eingeschätzt wird, wenn man ihn auf die Hauptfragen von „Einheit und Einzigkeit“ der katholischen Kirche und die Heilsnotwendigkeit der Kirche gegenüber den anderen Religionen reduziert, andere durchaus im Sinne des pastoralen Ansatzes weiterzuführende systematisch-theologische Gedanken aber konsequent ausklammert. Dazu zählen etwa die Kollegialität der Bischöfe und die Aufwertung des Bischofsamtes (LG 18ff.) oder die Hinordnung der unterschiedlichen Religionen auf das Christusgeheimnis in LG 16, wo eine enge Verbindung der Kirche zu allen Menschen beschrieben wird und Gottes Heilswillen als wirklich universal vorgestellt wird, ohne die Kirche ungebührlich zu relativieren. Ganz zu schweigen von den Aussagen zur Religionsfreiheit oder zu einem neuen Verständnis der Mission oder auch dem Verständnis der christlichen Offenbarung in „Tat und Wort“ in DV 2.

Niemand Geringerer als Kardinal Léon-Joseph Suenens betonte die Notwendigkeit, „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“ zusammen zu lesen, der in der Berücksichtigung der „Interdependenz“ und „Unterscheidung“ von „Kirche ad intra“ und „Kirche ad extra“ ein „entscheidendes Kriterium“ für die Treue zum Konzil beschrieb.²⁹ Walter Fürst resümiert:

„Das kirchliche Leben soll in Zukunft nicht mehr allein von der kirchlichen Lehre bestimmt werden, sondern auch umgekehrt auf das wirksamere Verständnis der Lehre in Bezug auf deren Realisierung in der Welt von heute bestimmend zurückwirken. Für diese Qualifizierung ist es von allerhöchster Bedeutung, dass GS, neben der dogmatischen Konstitution LG, den Rang einer Pastoralkonstitution erhielt. ‚Konstitution‘ bedeutet in diesem Zusammenhang: Es handelt sich nicht lediglich um eine Absichtserklärung des Konzils, eine bloße Deklaration, eine beiläufige Instruktion oder ein beliebiges Reformdekret, sondern um eine ‚Konstitution‘ im eigentlichen Wortsinn, d.h. um ein Verfassungsdokument der Kirche – in diesem Fall mit Bezug auf die gesamte kirchlich-pastorale Praxis. [...] Kein Zweifel: Die Kirche hat mit diesem Dokument ihrer künftigen ekklesialen Praxis eine verbindliche Form vorgeschrieben, die sich höchster Autorität (dem in Einheit mit dem Papst kollegial handelnden Konzil) verdankt.“³⁰

²⁸ Belege dazu bei 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: Wahl, Den „Sprung nach vorn“ wagen (s. Anm. 26) 66–84, hier 76f.

²⁹ Vgl. Fürst, Zeichen der Hoffnung (s. Anm. 28) 77.

³⁰ Fürst, Zeichen der Hoffnung (s. Anm. 28) 77.

Hier fordert nun ein Pastoraltheologe die Beachtung und Hochschätzung der gesamten Texte des Konzils gegen einen eklektisch wirkenden „Geist“ anderer Provenienz ein. Die scheinbar so klare Gegenüberstellung von „Geist“ und „Wortlaut“ der Konzilstexte und ihrer Rezeption wird auf diese Weise als unrichtig entlarvt.

3.3 Die Frage des Verständnisses von Tradition und Wahrheit

In einer bestimmten Lesart der Konzilstexte wird ein vom Konzil selbst infrage gestelltes instruktionstheoretisches Verständnis von theologischer Wahrheit und kirchlicher Tradition bevorzugt. Man kann dies etwa am „Katechismus der Katholischen Kirche“ belegen. In dieser Auffassung stellt die Tradition neben der Schrift eine weitere Quelle religiöser Erkenntnis dar. Der Katechismus unterscheidet zwischen der Tradition der Gesamtkirche und den Traditionen der Ortskirchen.³¹ Während die lokalen Traditionen zeitbedingte Entfaltungen der einen Überlieferung sind und den Bedingungen der Zeit und des Kontextes angepasst werden können, wird die eine Glaubensüberlieferung „unversehrt“ von den Zeiten der Apostel an die nachkommenden Generationen weitergegeben. Aufgabe der jeweiligen Verkünder ist die treue Bewahrung, Erklärung und Verbreitung der Glaubensinhalte. Schrift und Tradition sind mit der „gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren“. Die authentische Auslegung der Schrift ist „allein dem lebendigen Lehramt der Kirche“ anvertraut (KKK 85), die Gläubigen nehmen die „Lehren und Weisungen, die ihnen die Hirten in verschiedenen Formen geben, willig an“ (KKK 87). Das bedeutet: Die Wahrheit selbst passt sich nicht den zeitbedingten Gegebenheiten an, allerdings können sich Sprach- und Verkündigungsformen ändern. Der Katechismus beschreibt ein Einheitsmodell der unveränderlichen einen Wahrheit. Tradition ist Weitergabe von wahren Glaubenseinsichten und Treue zu ihnen, nicht primär Weiterentwicklung in Lehre und Leben der Kirche. Eine Entwicklung macht nicht die Wahrheit selbst durch, nur die Erkenntnis kann einmal tiefer oder weniger tief gehen (KKK 94). Maßstab für eine Beurteilung etwa der Texte von Kirchenvätern bildet die lehramtliche Entfaltung der Glaubensinhalte in den Dogmen der Kirche. Auffallend sind hier die instruktionstheoretische Sichtweise der Tradition und die ungeschichtliche Einschätzung der einen Tradition der Kirche.

Nicht nur die Aussagen von „Gaudium et Spes“, sondern etwa auch die „Instruktion über das Studium der Kirchenväter“ korrigieren oder ergänzen wenigstens dieses im Katechismus isoliert auftretende Traditionsverständnis.

³¹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 80–84 [im Folgenden: KKK].

Auch wenn die Instruktion etwa die im Katechismus vertretene Linie beinhaltet, kritisiert sie ausdrücklich das „starre“ Verständnis der Tradition,³² das nur in der Wiederholung fester Lehrsätze besteht und nicht die Dynamik und das Prozesshafte der Tradition gleichermaßen ernst nimmt. Überlieferung ist der Instruktion zufolge „ein vielfältiger und von Leben sprühender Organismus“, der neben den Inhalten des Glaubens auch die Verbindung zum Leben der Menschen herstellt. Verschiedenheit und Einheit sowie Kontinuität und Fortschritt bilden zwei Seiten einer Medaille.³³ Diese Linie in kirchenamtlichen Dokumenten berechtigt hier dazu, im Rahmen einer praktischen Theologie einen anderen Weg des Traditionsverständnisses weiterzugehen als den im Katechismus beschriebenen, auch wenn die konkreten Schritte und die Aussagen über den Zusammenhang zwischen Leben und Lehre in den genannten Dokumenten insgesamt noch recht vage bleiben.

Obwohl die Praktische Theologie stärker als andere Disziplinen den Gegenwartsbezug des Glaubens beschreiben möchte, kommt sie nicht ohne den Bezug zur Tradition der Kirche aus. Ottmar Fuchs etwa beschreibt in seiner „Praktischen Hermeneutik der Heiligen Schrift“ die Kirche als eine Gemeinschaft, die nicht nur synchron-gegenwärtig, sondern auch diachron-vergangenheitsbezogen verstanden werden muss, wenn man sinnvoll über den Glauben der Kirche heute sprechen möchte.³⁴ Ihm geht es nicht um das Beharren auf bestimmten Glaubenssätzen oder dogmatischen Formulierungen, auch wenn diese in das theologische Nachdenken einfließen müssen. Fuchs geht von individuellen Glaubenserfahrungen und Biographien aus, denn die Tradition versteht er als „Handlungs- und Glaubenswirklichkeit konkreter Personen“³⁵. Wenn die Tradition lebendig und aussagekräftig bleiben will, kann das nur gelingen, wenn sich „Subjekte“ des Glaubens begegnen, deren Glaubensgeschichte und -erfahrung miteinander kommunizieren.³⁶ Wahrheitsfindung und Erkenntnisfortschritt ereignen sich als Suche nach einer „Konsenstheorie, an der auch die Verstorbenen beteiligt sind“³⁷.

Praktische Theologen machen auf die Gefahr einer Funktionalisierung von Tradition aufmerksam. Tradition als alleiniges Wahrheitskriterium kann für die Glaubensgemeinschaft so bestimmend werden, dass keine Wirklichkeitsver-

³² Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen, Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 10 u. 22.

³³ Vgl. Instruktion über Studium der Kirchenväter (s. Anm. 32) 23.

³⁴ Vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute 57), Stuttgart 2004, 171.

³⁵ Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 175.

³⁶ Vgl. Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 171.

³⁷ Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 172.

arbeitung heute stattfinden kann. Betrachtet man die Gegenwart ausschließlich durch die Brille der Tradition, kann sich ein Wirklichkeitsverlust einstellen, der weder der Kirche noch den Gläubigen nutzen kann.³⁸ Die Hoffnung, die gesellschaftliche und kirchliche Wirklichkeit werde sich einem übergeschichtlichen Wahrheitsideal unterordnen, wird kaum von Erfolg gekrönt sein. Genauso problematisch ist es, die aktuelle Praxis allein mit dem Hinweis auf die Tradition zu legitimieren, denn so einfach ist es nicht, zwischen „der“ Tradition und „den“ Traditionen, also zwischen Unaufgebbarem und Zeitbedingtem zu unterscheiden.

Eine solche instruktionstheoretische Engführung kann man auch im Hinblick auf das Wahrheitsverständnis hinterfragen. Ist Wahrheit nur der Glaubensinhalt, der unversehr übergeben wird, oder besteht Wahrheit im inkarnationstheologischen Sinne nicht genauso im jeweiligen Tun und in der die Wahrheit verwirklichenden Glaubenspraxis, wie es das Johannesevangelium etwa beschreibt: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh 3,21)? Damit wird die notwendige Verknüpfung zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und der christlichen Wahrheit formuliert. Ein kirchliches Aggiornamento kann folglich nicht allein darin bestehen, die Wirklichkeit dem christlichen Wahrheitsanspruch anzupassen, sondern das Evangelium und die christliche Wahrheit selbst geschichtlich werden zu lassen. Selbstverständlich gehören in ein lebendiges Gespräch der Gegenwart mit der Tradition und ihren Vertretern auch die Glaubensinhalte dazu.

3.4 Glaubenssicherheit und Identität kann es nicht ohne Weltbezug und Dialog geben

Die wichtige Frage steht im Raum, was dem Glauben des Einzelnen helfen kann oder welche theologischen Positionen ihn verunsichern. Die Erfahrung zeigt, dass es nicht genügt, Lehrformeln zu überliefern und darin schon Glaubenssicherheit zu erfahren. Tatsächlich zeigt der Blick gerade auch in die Frühzeit der Kirche, mit welcher Neugier, welchem Selbstbewusstsein und gleichzeitiger Dialogbereitschaft manche namhafte Theologen auf die „Welt“ zugegangen sind. Dabei haben sie gerade nicht nur Glaubensinhalte weitergegeben, sondern das Christentum als Lebensstil praktiziert, ohne es in einer Sonderwelt zu isolieren. Die christliche Identität bestand nicht in einer radikalen Abgrenzung, sondern im Dialog und in der sauerartige Umformung der Gesellschaft, wobei in der Annahme eines „Logos Spermatikos“, der

³⁸ Vgl. Leo Karrer, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1: Grundlagen, Mainz 1999, 199–219, hier 219.

Wirkung Christi auch in der Wahrheitssuche der Anderen, die Universalität des Handelns Christi anerkannt werden konnte. Genannt seien etwa der Diognetbrief oder namhafte alexandrinische Theologen wie Clemens oder Origenes. Wenn in der Suche nach einer dem Konzil gemäßen katholischen Identität Begriffe wie Dialog, Relativismus (als Anerkennung von Wahrheit bei Anderen), Demokratie oder eine soziologische Sicht des Glaubens als billige Anpassung der Wahrheit an den Zeitgeist verdächtigt werden, kann man sich jedenfalls nicht auf die christliche Tradition als Ganze, sondern nur auf eine bereits enge Definition von Wahrheit und Tradition berufen. In der gesamten Tradition finden sich wesentlich großzügigere und freimütigere Beispiele als im 19. Jahrhundert, das in dem besagten Vortrag modellhaft für die Tradition zu stehen scheint, obwohl sich spätestens seit den 30er Jahren im Denken namhafter Theologen vor dem II. Vatikanum gezeigt hatte, wie wenig zukunftsträchtig sich dieses theologische Modell in Theorie und Praxis erwiesen hatte.

4. Welche Hermeneutik soll gelten?

Das aufgestellte Gegensatzpaar „Hermeneutik der Kontinuität“ gegen die „Hermeneutik des Bruches“ trifft m. E. nicht die theologische und historische Wirklichkeit. Das Modell der Kontinuität geht von dem kirchen- und dogmengeschichtlichen Modell einer ungebrochenen Tradierung des Glaubens aus, dessen Inhalte sich unabhängig von geschichtlicher Wirklichkeit unverändert weitergegeben hätten. Im Wesentlichen habe die Praxis der Kirche eine solche unverfälschte Tradierung möglich gemacht. Brüche, Neuanfänge, eine unglaubwürdige Praxis, die auch den Glaubensinhalt unmöglich gemacht haben könnten, kommen nicht in den Blick. Von der Aufgabe einer inkarnatorischen Theologie, die sich in Rückbindung an Jesus Christus neu inkulturieren muss, und dies auch im Vertrauen auf den Heiligen Geist mutig praktizieren darf, ist in diesem Konzept der theologischen Hermeneutik keine ausdrückliche Rede. Das kirchliche Leben gestaltet sich nach den tradierten Vorgaben des christlichen Glaubens, die als ewig gültige Normen klare Vorgaben für die pastorale Praxis geben.

Auch die Rede von einer „Hermeneutik des Bruches“ beschreibt nur eine Teilwirklichkeit. Denn sollte das Konzil tatsächlich einen Bruch gewollt haben, dann mit theologischen und pastoralen Prämissen einer bestimmten kirchengeschichtlichen Epoche, gegen die sich, wie dargestellt, schon vor dem Konzil große Theologen gewandt haben. Keinesfalls beschreibt die neue Hermeneutik einen Bruch mit der gesamten Tradition. Vielmehr kann sie an großartige Vorgaben etwa frühchristlicher Theologen anknüpfen. Das II. Vatikanum

entdeckt wieder die Schätze der Tradition, von denen einige Momente hier nur angedeutet werden konnten. Es bietet eine „Hermeneutik der Reform“ an, die bisher nicht abgeschlossen worden ist. Die Kirche erweist sich keinen Dienst, wenn sie aus Sorge um ihre Identität eine ganze theologische Hermeneutik bewusst wieder ausklammert, verschweigt oder gar verdächtigt. Wenn sich die Kirche selbst als Leib Christi versteht, der Jesu Werk fortsetzt, darf sie wie Christus selbst auch keine Angst vor der Inkarnation des Wortes haben, die notwendig bleibt, um das Evangelium glaubwürdig und dem Menschen gemäß zu verkünden.

Priv.-Doz. Dr. Peter Kohlgraf, Pfarrer
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Seminar für Pastoraltheologie
Fon: +49 (0)251 83-22635
Fax: +49 (0)251 83-30037
eMail: Peter_Kohlgraf(at)web(dot)de

Katrin Brockmöller – Max-Josef Schuster

„Mit Klugheit und Liebe“

Wirkungen einer zweijährigen Fortbildung
im christlich-islamischen Dialog (2008–2010)

„... *der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland*“¹ – mit diesem plakativen Spruch hat kürzlich Bundespräsident Christian Wulff noch einmal die gesamte Debatte um Integration und Abgrenzung hierzulande auf den Punkt gebracht. Die Frage, welche praktischen Konsequenzen sich daraus für das gesellschaftliche, religiöse, kulturelle, politische Leben ableiten lassen, wird kontrovers diskutiert.

Das Zweite Vatikanum hat dazu einen bis heute zumindest innerkirchlich hilfreichen, wenn auch immer noch nicht eingeholten Vorschlag gemacht. Es fordert alle Gläubigen auf,

„dass sie *mit Klugheit und Liebe*, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (*Nostra Aetate* 2 [Hervorhebung: d. Verf.])

Diese mittlerweile über vierzig Jahre alten Worte aus der Konzilserklärung über das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ versprechen weder einfache Lösungen noch sind sie als pragmatische Handlungsanweisung im Dialog jederzeit und überall praktikierbar. Das wurde den Teilnehmer/-innen einer zweijährigen Fortbildung zum christlich-islamischen Dialog immer neu und manchmal erschreckend bewusst. Ein Blick auf die aktuellen Feuilleton-Debatten und Terrorwarnungen macht klar, wie notwendig die Bereitschaft zu einem differenzierenden, aber auch wohlwollenden Dialog ist. Doch es ist nicht so einfach mit den vier Ebenen des Dialogs im Sinn der Kirche: dem Dialog des Lebens, des gemeinsamen Engagements, der Experten und des spirituellen Austausches.² Immer neu ist *Klugheit* – als

¹ "Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern". Rede von Bundespräsident Christian Wulff zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 in Bremen, vgl. http://www.bundespraesident.de/Anlage/original_667187/Vielfalt-schaetzen-Zusammenhalt-foerdern.pdf, hier S. 6 (abgerufen am 2.5.2011).

² Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog – Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. 19. Mai 1991, hg. v.

fundiertes Wissen, Unterscheidungsgabe und Fähigkeit zum Perspektivenwechsel – notwendig, um einander in *Liebe* begegnen zu können.

1. Zur Konzeption der Fortbildung

Organisiert wurde die Fortbildung von Dr. Katrin Brockmüller (Theologisch-Pastorales Institut der Diözesen Mainz, Limburg und Trier) und Max-Josef Schuster (Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung Freising) gemeinsam mit Dr. Barbara Huber-Rudolf (zunächst CIBEDO, Frankfurt/M., jetzt Referat Interreligiöser Dialog im Bistum Mainz).

Die insgesamt achtzehn Teilnehmer/-innen (vier Frauen, vierzehn Männer) kamen aus folgenden zehn deutschen Diözesen: Augsburg, Bamberg, Berlin, Hamburg, Hildesheim, Mainz, München-Freising, Nürnberg, Osnabrück, Trier sowie aus Luxemburg. Sie arbeiteten im kirchlichen Dienst als Priester (fünf), Pastoral- bzw. Gemeindeferent/-in (neun) oder mit leitenden Funktionen in unterschiedlichen Referaten bzw. anderen Institutionen wie Caritas u. ä. (vier).

Sowohl die bisherigen Erfahrungen und Kenntnisse im christlich-islamischen Dialog als auch der Umfang der hierfür zur Verfügung stehenden Arbeitszeit waren sehr unterschiedlich. Diese Vielfalt haben die Teilnehmer/-innen rückblickend als bereichernd erfahren.

Die Fortbildung bestand inhaltlich aus zwei parallelen Lernfeldern:

- Alle Teilnehmer/-innen führten während des Gesamtkurses ein interreligiöses Projekt in ihren jeweiligen Arbeitsfeldern durch.
- Vier inhaltliche Kurswochen gaben Gelegenheit zu wissenschaftlichem Diskurs und persönlichem Gespräch mit christlichen und islamischen Wissenschaftler/-innen. Im Folgenden eine Übersicht über die inhaltlichen Schwerpunkte der Kurswochen und die eingeladenen Referenten/-innen:

1. „Wir und die anderen – Standorte und Dialogmodelle“

- *Frau Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Universität Graz:*
 - „Theologische Dialogmodelle in kirchlichen Texten“
 - „Das Abraham-Paradigma im interreligiösen Dialog“
- *Prof. Dr. Ömer Özsoy, Gastprofessur Frankfurt/M.:*
 - „Gottes Wort im Koran“
 - „Exemplarische Auslegung Sure 17“
 - „Christen in der Sicht des Koran und die Frage der Mission von Nichtmuslimen“

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, hier Nr. 42.

2. „Muslimische Nachbarschaft – Vorbereitungen zum Dialog“

- *Aiman Mazyek, Zentralrat der Muslime:*
„Der Zentralrat und konkrete Erfahrungsberichte aus der religionspolitischen Praxis“
- *Prof. Mathias Rohe, Universität Erlangen-Nürnberg:*
„Rechtspolitische Fragestellungen im Dialog mit dem Islam“
- *St. Egidio Gruppe Würzburg:*
„Erfahrungen im Dialog“

3. „Als Muslime in Deutschland – Kulturelle und religiöse Selbstverständnisse“

- *Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Ludwig-Maximilians-Universität München:*
 - „Eine religionspädagogische Einschätzung von Navid Kermanis Artikel über Guido Renis ‚Kreuzigung‘“
 - „Verwendung von religiösen Symbolen bei interreligiösen Gebeten“
 - „Interreligiöse Erwachsenenbildung und neuere didaktische Ansätze“
- *Hamideh Mohagheghi, Huda und Muslimische Akademie Deutschland:*
 - „Ein muslimischer Blick auf die Bibel. Hannas Danklied“
 - „Wie verändert sich das Leben einer muslimischen Frau in Deutschland? – Erfahrungen aus der Beratungsarbeit“
- *Dr. Barbara Huber-Rudolf, Mainz:*
 - „Einführung in Sunna und Schia“
 - „Mit welchen ‚Typen‘ haben wir es in unseren Dialogprojekten zu tun?“
- *Kontakt- und Informationszentrum für Muslime in Würzburg:*
„Alltägliche Erfahrungen ...“

4. „Interreligiöse pastorale Praxis – Reflexion und Ausblick“

- *Dr. Richard Hattemer, Ministerium des Innern RLP*
„Einblicke in die Arbeit des Verfassungsschutzes“
- *Prof. Dr. Klaus von Stosch, Universität Paderborn:*
 - „Leben oder über-leben wir den christlich-islamischen Dialog?“
 - „Identität durch Abgrenzung? Offenbarungstheologie als Testfall des christlich-islamischen Dialogs?“
- *Dr. Barbara Huber-Rudolf, Mainz:*
 - „Bektaschiya & Aleviten“ (anlässl. eines Abends mit Musik und Tanz)
 - „Pastoral zwischen Mission, Management und Mediation“
- *Dr. Sabine Schiffer, Institut für Medienverantwortung, Erlangen*
„Islambilder in der deutschen medialen Öffentlichkeit“

Die Kurswochen gaben zudem Raum für kollegiale Beratung zu den jeweiligen Projekten und zur Diskussion aktueller politischer, kultureller, gesellschaftlicher Themen im christlich-islamischen Dialoggeschehen.

Sie wurden von den Teilnehmenden rückblickend auch als Zeit der persönlichen Glaubensvergewisserung bewertet, die durch das gemeinsame Lernen, Denken, Beten und Sprechen angeregt wurde.

2. Wirkungen der Qualifizierung im christlich-islamischen Dialog

Am Ende des Kurses hat sich gezeigt: Gut ausgebildete christliche Dialogpartner/-innen sind nicht nur ein Gewinn für einzelne Dialogprojekte vor Ort, sondern darüber hinaus für Kirche und Gesellschaft. Denn sie können Initiativen anstoßen, die weitreichende Wirkungen haben.

Die folgenden Perspektiven basieren auf den systematisierten und anonymisierten Rückmeldungen der Teilnehmer/-innen zum Gesamtkurs. Die Auswertung umfasste folgende Fragestellungen:

- Tatsächlich erlebte Wirkungen für die Teilnehmer/-innen
- Tatsächlich erlebte Wirkungen für Projektpartner und „Nutznießer/-innen“
- Vermutete mögliche Wirkungen für alle am Dialog Beteiligten
- Vermutete mögliche Wirkungen für die (meist diözesanen) Arbeitgeber
- Vermutete mögliche Wirkungen im gesellschaftlichen Umfeld.

2.1 Gewinn für die Teilnehmer/-innen

- Die vertieften *Einblicke in islamwissenschaftliche Theorien* ermöglichten den Teilnehmer/-innen differenziertere Urteile. Die Vielfalt „des Islam“ kann nun in seinen religiösen, historischen, soziologischen und politischen Dimensionen bewusster wahrgenommen werden. So war für viele z. B. ein echtes „Aha-Erlebnis“, dass man den Koran auch als gläubige Muslima/gläubiger Muslim als historisches Dokument lesen darf und dass eine wirklich anerkannte wissenschaftliche Diskussion darüber stattfindet. Dialoge zwischen wissenschaftlich und theologisch v. a. historisch-kritisch ausgebildeten deutschen Theologen/-innen und auch derart geprägten Christen mit Muslimen mit wenig oder gar keiner Übung in dieser Art theoretischer Auseinandersetzung brauchen außerordentlich viel gegenseitigen Respekt und vor allem Klärung der Ausgangspositionen. Eine klarere Einordnung der eigenen und fremden Perspektive im Gesamtdiskurs ermöglichte mehr Balance zwischen einem neuen, nicht mehr am Defizit orientierten Blick auf „die Muslime“, „die Migrantinnen“ und

„den Islam“ sowie einer trotzdem realitätsnahen Einschätzung des Möglichen: „Was geht im Dialog? – Was geht nicht?“.

- Persönliche Begegnungen mit muslimischen Frauen und Männern aus unterschiedlichen Kontexten (Wissenschaft, Beratung, Bildung) wurden als sehr beeindruckend erlebt, besonders, wenn bei ihnen auch eine geistliche Grundhaltung spürbar wurde. Durch solche Begegnungen und durch Gelegenheit zu *bewusster geistlicher Reflexion* konnte auch der je eigene Glaubensprozess vertieft werden: „Im Spiegel des Islam sind meine eigenen Fragen drängender geworden.“
- An ihren Arbeitsorten und in ihren Diözesen werden die Teilnehmer/-innen sowohl von christlicher als auch muslimischer Seite zunehmend *als Expert/-innen anerkannt und angefragt*. Sie erweisen sich als motivierte und selbstbewusste, sensible und verlässliche Partner/-innen im Dialog. Dadurch wächst allmählich das nötige Vertrauen zwischen den beteiligten Personen und Institutionen, das Voraussetzung für gelungene Dialogprozesse ist. Diese gute Erfahrung wiederum motiviert zu weiteren Dialog-Schritten.
- Eine wichtige Bedeutung für das Engagement im Dialog besitzen *Netzwerke* – nicht nur zwischen Kollegen/-innen, sondern auch auf diözesaner und überdiözesaner Ebene. Mehr als ein Drittel der Kursteilnehmer/-innen trifft sich auch nach Abschluss der Fortbildung zum Austausch oder arbeitet gemeinsam weiter an ökumenischen Projekten.
- Durch die wissenschaftliche und praktische Arbeit entwickelt sich der interreligiöse Dialog allmählich zu einem *unverzichtbaren Teil der Seelsorge*.

2.2 Gewinn für Projektpartner und „Nutzer/-innen“

Die Teilnehmer/-innen führten je nach Arbeitskontext sehr unterschiedliche Dialogprojekte durch. Die meisten davon waren Bildungs- und Begegnungsveranstaltungen für bestimmte Zielgruppen. Zudem entstanden interreligiöse Netzwerke auf institutioneller (z. B. Diözese, Schule, Universität) und städtischer oder regionaler Ebene. Aus einigen Projekten entstanden darüber hinaus öffentlichkeitswirksame Broschüren, Radiobeiträge u. Ä.

- Sowohl die muslimischen Projektpartner als auch alle „Nutzer/-innen“ profitierten im Verlauf der Projekte von wachsender gegenseitiger Wahrnehmung und Wertschätzung. Diese Haltungen ermöglichte eine Intensivierung des Dialogs.

- Auch in den Projekten diskutieren und vertiefen die Beteiligten ihre Kenntnisse über die andere Religion. Dadurch werden bisherige plausible Vorstellungen von beiden Seiten in Frage gestellt und teilweise auch verändert. Die Projekte wirken sich darüber hinaus positiv auf die eigene Praxis und Öffentlichkeitsarbeit in Schule, Pfarrgemeinde und Kommune aus. Ein Beispiel mag das veranschaulichen: Ein Priester trifft sich mittlerweile regelmäßig mit „seinem Imam“ zur gemeinsamen Teerunde. Anfangs organisierten und planten sie hierbei die ersten Kontakte zwischen Moscheegemeinde und katholischer Gemeinde, mittlerweile ist daraus eine Art kollegialer Beratung auch über seelsorgerliche sowie persönliche Lebens- und Glaubensfragen geworden.
- Ein gelungenes Projekt strahlt aus: Muslime und Moscheegemeinden können auf dieser Basis mehr als bisher am gesellschaftlichen Leben teilnehmen. Sie werden selbst zu eigenständigen Akteuren im Dialog und bekommen dadurch ein persönliches Gesicht.

2.3 Möglicher Gewinn für alle am Dialog Beteiligten

- Wenn der Dialog gelingt, können distanzierte „Beobachter/-innen“ zu Beteiligten werden und aktiv die interreligiösen Fragen anpacken.
- Gleichzeitig motiviert die Dialogarbeit, sich intensiver als im Alltagsgeschäft der theologischen Auseinandersetzung zu stellen. Sei es nach innen in die eigene theologische Heimat zu schauen – für die Teilnehmer/-innen standen vor allem christologische Fragen neu im Zentrum – oder sei es, sich aktiv mit islamischer Theologie auseinanderzusetzen. Viele haben sich nicht nur einen Koran gekauft, sondern auch darin zu lesen begonnen.
- Auch ein als nicht gelungen erlebtes Projekt ermöglicht evtl. klärende Prozesse: „Was wollen wir wirklich gemeinsam und welche Punkte müssen wir realistischer sehen oder anders gestalten?“

2.4 Möglicher Gewinn für die jeweiligen Diözesen

- Der geistlich-theologische Auftrag der Ortskirche als „Zeichen und Werkzeug [...] für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen Gentium* 1) kann neu ins Bewusstsein dringen. Zur Umsetzung dieses Auftrags entstehen diözesane Netzwerke für interreligiöse Fragen oder können (falls sie bereits bestehen) intensiviert werden.
- Zwischen Moscheegemeinden und katholischen Pfarreien entstehen mittelfristig Partnerschaften, die gemeinsame Anliegen und Projekte verfol-

gen können. Falls sich öffentliche Konflikte (z. B. bei der Planung einer neuen Moschee) abzeichnen, können die beteiligten Institutionen frühzeitig und gemeinsam das Vorhaben auf unterschiedlichen Ebenen und mit Unterstützung von außen konstruktiv angehen. Eine erfolgreiche Konfliktregelung leistet auch einen Beitrag zum sozialen Frieden.

2.5 Möglicher Gewinn im gesellschaftlichen Umfeld

- Das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften für soziale Gerechtigkeit und Frieden wird in konkreten Projekten vor Ort erkennbar und erlebbar. Das ist ein deutliches und ermutigendes Zeichen dafür, dass es keine Alternative zu einem guten gesellschaftlichen Miteinander gibt. Das fordert auch andere gesellschaftliche Gruppen zu größeren Integrationsbemühungen heraus.
- Durch eine solche Praxis bekommen die Religionsgemeinschaften auch selbst öffentliche Anerkennung.
- Wenn künftige interreligiöse Konflikte friedlich(er) und gerecht(er) ausgeglichen werden, leisten die Beteiligten gemeinsam einen zwar kleinen, aber wichtigen Beitrag zum Weltfrieden und im Zugehen auf das Reich Gottes.

3. Ein kleines Fazit dieses Pilotprojektes

Zum ersten Mal haben die beiden überdiözesanen deutschen Fortbildungsinstitute in Freising und Mainz gemeinsam eine derart groß angelegte Qualifizierung durchgeführt. Mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung gibt es diözesane Initiativen, die den wissenschaftlichen Diskurs oder die pastorale Praxis in den Vordergrund rücken. Doch die programmatische Verbindung von überdiözesanem, gemeinsamem Lernen in Praxis und Theorie war in dieser Form etwas Neues.

Die oben skizzierte Auswertung am Ende des Kurses zeigt eindrücklich, dass Wissen, Praxis und Motivation der Teilnehmer/-innen gestärkt wurden und dass diese Stärkung weit ausstrahlt in den kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich hinein.

Offen bleibt, in welcher Form dieses erfolgreiche Pilotprojekt „Schule macht“ und wie sich künftig die Aus- und Fortbildungen in diesem brisanten Themenfeld positionieren. Gerade jetzt haben ja die Kirchen eine nicht delegierbare Aufgabe: in einer gesellschaftlich oft polarisierten Situation einerseits zu differenzieren und aufzuklären, andererseits bedrängten Menschen bzw. Menschengruppen solidarisch zur Seite zu stehen und zwischen fremden

Welten nicht nur mit schönen Worten, sondern durch eine all-tägliche Dialog-Praxis als Brückenbauer präsent zu sein. Dafür braucht es gut ausgebildete und kompetente, einfühlsame und motivierte pastorale Mitarbeiter/-innen!

Dr. Katrin Brockmüller
Dozentin am Theologisch-Pastoralen Institut für berufsbegleitende
Bildung der Diözesen Limburg – Mainz – Trier
Große Weißgasse 15
D-55116 Mainz
Fon: +49 (0)6131 27088-16
Fax: +49 (0)6131 27088-99
eMail: brockmoeller(at)tpi-mainz(dot)de
Web: <http://www.tpi-mainz.de>

Max-Josef Schuster
Theologischer Referent am Institut für Theologische und
Pastorale Fortbildung Freising
Domberg 27
D-85354 Freising
Fon: +49 (0)8161 181 2138
Fax: +49 (0)8161 181 2187
eMail: MSchuster(at)TheologischeFortbildung(dot)de
Web: <http://www.theologischefortbildung.de/>