

DIALOGISCHE KIRCHE –

KIRCHE IM DIALOG

Theologische Berichte XXII

Die Theologischen Berichte erscheinen in jährlicher Folge und wollen den Leserinnen und Lesern einen guten Überblick und zuverlässige Informationen über einen aktuellen Problembereich der theologischen Forschung und Diskussion bieten. Sie bemühen sich dabei, nicht nur den gegenwärtigen Stand einer Fragestellung von seiner Entstehung her darzustellen, sondern auch prospektiv auf deren weitere Entwicklung einzugehen. Damit versuchen sie, selbst ein Teil in diesem forschenden Gespräch um die im Glauben gegründete Erkenntnis der theologischen Wahrheit zu sein.

DIALOGISCHE KIRCHE – KIRCHE IM DIALOG

Theologische Berichte XXII

herausgegeben im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur
von Josef Pfammatter

und der

Theologischen Fakultät
der Hochschule Luzern
von Eduard Christen

Paulusverlag Freiburg Schweiz

Publiziert mit Unterstützung der
Schweizerischen Akademie
der Geisteswissenschaften
über die Schweizerische Theologische Gesellschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Dialogische Kirche – Kirche im Dialog / hrsg. im Auftr.
der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter
und der Theologischen Fakultät Luzern von Eduard Christen. –
Freiburg, Schweiz : Paulusverl., 1996
(Theologische Berichte ; 22)
ISBN 3-7228-0393-4
NE: Pfammatter, Josef [Hrsg.]; GT

everlags
gruppe
engagement

Alle Rechte vorbehalten
© 1996 Paulusverlag Freiburg Schweiz
Satz: Utesch, Hamburg
Druck: Paulusdruckerei, Freiburg Schweiz
ISBN 3-7228-0393-4

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
-------------------	---

Marie Louise Gubler

<i>Das »Dialogprinzip« in den neutestamentlichen Gemeinden</i>	11
--	----

Vorbemerkungen	11
--------------------------	----

1. Die Fragestellung	11
--------------------------------	----

2. Das Selbstverständnis der Kirche	13
---	----

2.1. Die egalitäre Vision	13
-------------------------------------	----

2.2. Die Vielfalt der Ausgestaltungen von Kirche	16
--	----

2.3. Vielfältige Dienstämter	18
--	----

3. Die Ausübung von Autorität in der Gemeinde	21
---	----

3.1. In den paulinischen Gemeinden	21
--	----

3.2. In den nachpaulinischen Gemeinden	23
--	----

4. Konfliktbewältigungen	26
------------------------------------	----

4.1. Der Konflikt um die Verbindlichkeit der Tora (Apg 15)	26
--	----

4.2. Der Konflikt um einen Blutschänder in Korinth (1 Kor 5)	29
--	----

4.3. Von der Verantwortung und Sorge der Gemeinde (Mt 18)	32
---	----

5. Die Herausforderung des Neuen Testaments	35
---	----

Anmerkungen	37
-----------------------	----

Literatur (Auswahl)	42
-------------------------------	----

Leo Karrer

<i>Dialog oder Polarisierung in der Kirche seit dem II. Vatikanum – Plädoyer für eine synodale Kirche</i>	45
---	----

1. Der gesellschaftliche Prozeß der Differenzierung und seine Auswirkungen auf die Kirche	46
--	----

1.1. Prozeß der Singularisierung: Jeder Mensch ein Einzelfall	46
---	----

1.2. Die »einsame« Verantwortung subjektiver Freiheit	48
---	----

1.3. Individualisierung der Kirchenbeziehung und wider- sprüchliche Erwartungen	52
--	----

2. Kirche im Konflikt	53
---------------------------------	----

2.1. Kirche im Streit mit ihrer eigenen Tradition und Erbschaft	53
---	----

2.2. Polarisierende Konfliktfelder	55
3. Anhaltspunkte für heilende Schritte	57
3.1. Keine falschen Alternativen wie Dialog <i>oder</i> Polarisierung (Streit)	57
3.2. Fruchtbarer Umgang mit Konflikten	57
3.3. Kirche war nie konfliktlos	58
3.4. Konflikte und Polarisierungen als Ruf nach Reformschritten .	59
3.5. Subjektive Konfliktanteile nicht ausblenden	60
4. Welche Kirchentheorie?	61
4.1. Versuchungen für die Kirche	61
4.2. Im Zentrum steht die Gottes-Frage bzw. der Gottesdienst: Mystische Kirche	63
4.3. Im Zentrum steht der Mensch: Diakonische Kirche	65
5. Welche Seelsorge-Theorie?	67
5.1. Veränderte Bedingungen	67
5.2. Wer ist nun Träger einer Seelsorge, die zu den Menschen will?	67
6. Dialog in der Kirche durch synodale Strukturen	70
6.1. Notwendigkeit von Dialog-Strukturen	70
6.2. Die Vision einer synodalen Kirche: Dialog-Strukturen	71
6.3. Der Glaubenssinn der Gläubigen und synodale Kirchen-Strukturen	73
6.4. Dialog-Kultur: neuer Wein, nicht nur neue Schläuche	76
Anmerkungen	80

Anton Peter

<i>Mission der Kirche und Dialog mit den Religionen</i>	<i>83</i>
1. Krise der traditionellen Missionskonzeption	84
2. Der nachkonziliare Paradigmenwechsel der Mission	86
3. Das Christentum, die Kirche und die Religionen	94
4. Mission und interreligiöser Dialog	109
5. Zusammenfassung und Schluß	114
Anmerkungen	116

Norbert Mette / Michael Schäfers

Dialog im Kontext radikalisierte Modernität –

Christliche und kirchliche Praxis in der Zivilgesellschaft 129

1. Von der Mentalität der Christenheit zur solidarischen Diakonie – Eine Typologie von Dialogformen der Kirche mit der »Welt«	132
2. Kirche als Kontrastgesellschaft?	136
3. Engagement für eine gerechte und partizipatorische Gesellschaft	140
4. Konsequenzen für den Praxisort der Kirche	141
5. Selbsthilfeorientierte Solidaritätsarbeit und konfliktive Praxis in der Zivilgesellschaft	143
6. Konziliarer Prozeß und »runder Tisch« – Kirchliche Dialog- Foren als Beitrag zu einer zivilgesellschaftlichen Praxis angesichts individueller und kollektiver Bedrohungen	146
7. Notwendige Rückwirkungen auf das eigene Selbst- verständnis und das Theologie Treiben	152
Anmerkungen	153
Bibliographie	156

VORWORT

Mit dem Thema des 22. Bandes der »Theologischen Berichte« soll auf Sein und Werden der Kirche Christi hingewiesen werden, die als Volk Gottes einen bleibenden Auftrag durchzutragen und im Gang durch die Geschichte zu erfüllen hat: Gottes Wort in den Dialog der Menschheitsgeschichte einzubringen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat als kirchliches Großereignis das austauschende Verhalten, den Dialog, als wegweisendes Kennzeichen der Kirche aufgegriffen und thematisiert – damit es bleibe und stärker werde und nicht untergehe.

Für die Herausgeber waren zwei Gesichtspunkte ausschlaggebend: *Einerseits* ist es »das in Christus geeinte Volk« (Gaudium et spes 3), »die dialogische Kirche«, die sich nicht in eine passive, schweigende Masse und in eine monologisierende Hierarchie aufteilen läßt – *andererseits* ist es die Kirche, die in die ganze Menschheitsfamilie eingewiesen, auch Verantwortung für deren Schicksal zu übernehmen und sich als »Kirche im Dialog« in williger Kooperation zu bewähren hat. Beide Anliegen kommen in der Gesamtüberschrift des Bandes zum Ausdruck.

Wer sich mit dem Thema befaßt, wird bald wahrnehmen, daß »das dialogale Gemeinwesen« nicht erst eine Entdeckung der Neuzeit ist. Austausch und Dialog spielten schon in der Politik und im Bildungswesen der Antike eine wichtige Rolle. Auch frühchristliche Gemeinden kannten sehr wohl eine »dialogale Ausgestaltung« des Zusammenlebens, was sich vor allem in Konfliktsituationen bewähren konnte (Marie Louise Gubler). Ob das nicht auch für das Kirchesein in unserer Zeit neue Chancen bietet? Konfliktherde und Konfliktstoffe, die die Kirche von heute belasten und herausfordern, gibt es viele – und die Kirche muß doch einsehen, daß es Lösungen und ein Weiterkommen nur gibt im Zusammenwirken aller, im Dialog des einen und gleichen Geistes aller. »Dialogische Kirche« oder »synodale Kirche« entspricht dem Geist des Zweiten Vatikanums und kann, auf die Zeichen der Zeit eingehend, Menschen von heute für den gemeinsamen Dienst Christi am Kommen des Reiches Gottes zusammenführen (Leo Karrer).

Eine Kirche, die ihr Zusammensein, ihre Communio, als Dialog zu leben gewohnt ist, wird aus dem gleichen Geist ihre missionarische

Aufgabe immer wieder neu einschätzen und wahrnehmen können. In der Tat hat sie bereits gelernt, oder sie befindet sich mitten im Lernprozeß, das traditionelle Verständnis von Mission als »ekkesiozentrische Vereinnahmung« zugunsten des neuen, am Reich Gottes orientierten und auf interreligiösen Dialog angelegten Leitbildes zu überwinden. Das ist ein ganz neues Missionsverständnis (Anton Peter). Ein nicht weniger dringendes Anliegen wird im letzten Beitrag dargelegt: Dialog der Kirche mit der Gesellschaft »radikaler Modernität«. Die Kirche muß sich darauf einlassen, nicht blind und gedankenlos, sondern wissend, daß sie als Kirche schon immer in das gesellschaftliche Kräftefeld verwickelt ist und daß ihre Möglichkeiten der Beeinflussung begrenzt sind. Mit diesem Wissen – und nicht ohne es – darf aber die Kirche vertrauen, daß sie, wenn sie sich auf »unsere Zeit« einläßt, »ihrer Berufung zur Nachfolge Jesu« entspricht – und nicht allein bleibt (Norbert Mette / Michael Schäfers).

Die Reihe »Theologische Berichte« hat nach etlichen Störungen nun wieder zum gewohnten Rhythmus zurückgefunden – hoffentlich für lange Zeit. Ermöglicht haben es Frau Dr. Marie-Louise Gubler, Prof. Dr. Leo Karrer, Dr. Anton Peter, Prof. Dr. Norbert Mette sowie Dr. Michael Schäfers, die Autoren der vorliegenden Beiträge. Sie haben für unsere Notsituation viel Verständnis aufgebracht und trotz lange bestehender Ungewißheiten unserem Vorhaben die Treue gehalten. Ihnen allen möchten wir ganz besonders danken. In diesen Dank eingeschlossen sei auch der Paulusverlag Freiburg Schweiz, in dem wir einen verlässlichen Partner gefunden haben. Schließlich danken wir Frau Judith von Rotz Durrer, Assistentin an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern, für die Mithilfe bei den Vorbereitungsarbeiten.

Die Herausgeber

MARIE LOUISE GUBLER

DAS »DIALOGPRINZIP« IN DEN NEUTESTAMENTLICHEN GEMEINDEN

Vorbemerkungen

Wenn nach dem »Dialogprinzip« in der Gemeindepraxis und konkreten Dialogformen in der Wahrheitsfindung, der Verkündigung und Gemeindegleitung im Neuen Testament gesucht wird, stellen sich exegetisch einige Probleme. Das zentrale Interesse des Neuen Testaments liegt bei der Verkündigung des Evangeliums, nicht bei Kirchenfragen. Christologische Aussagen können aus Bekenntnistexten direkt, ekklesiologische dagegen nur indirekt aus paränetischen Aussagen erhoben werden. Selbst da, wo Paulus von der Kirche als »Leib Christi« spricht (1 Kor 12), geschieht dies im Kontext eines Briefes, der Mißstände beklagt und zur Einheit ermahnt und nicht eine »Theologie der Kirche« entwerfen will. Ein streng historisches Vorgehen (von den frühesten Texten zu den späteren) ist zudem nicht möglich, da in späteren Texten durchaus Situationen eines früheren Stadiums der Entwicklung erkennbar sind und umgekehrt Rückprojektionen späterer Ausgestaltung – z. B. von kirchlichen Ämtern – in Schilderungen der Anfangssituation einfließen (z. B. Apg 6). Es kann in der folgenden Darstellung deshalb nur um exemplarische und für unsere heutige Kirchensituation aufschlußreiche Beispiele gehen.

1. Die Fragestellung

Unsere Kenntnis der frühesten Kirchen in der apostolischen Zeit ist recht fragmentarisch. Die Zeugnisse der *Paulusbriefe*, die gegen Ende des ersten Jahrhunderts im »Corpus Paulinum« gesammelt wurden, sind Gelegenheitschreiben an konkrete Gemeinden und erst durch die Sammlung zu jener Autorität auch für andere Gemeinden gelangt, die

ihnen in nachpaulinischer Zeit eignete. Die Korrespondenz der anderen Missionare, wie Barnabas, Priscilla und Aquila und anderer, ist uns nicht erhalten (es sei denn in außerkanonischen Texten). Die großen Darstellungen des Selbstverständnisses der Kirche im *Epheser-* und im *1. Petrusbrief* enthalten Ansätze für eine spezifisch christliche Lebenspraxis, zeigen aber nicht konkret auf, wie sie umgesetzt wurde. Auch das Bild der Kirche, das die lukanische »Missionschronik« der *Apostelgeschichte* entwirft, ist vom theologischen Konzept des Verfassers geprägt. Dessen Interesse liegt in der Darstellung des Wirkens des Heiligen Geistes und der Ausbreitung des Evangeliums bis ins Zentrum des römischen Imperiums. Die *Pastoralbriefe* sind nicht Gemeindebriefe, sondern an Verantwortliche von kleinasiatischen Kirchen gerichtet und an den Maßnahmen zur Reinerhaltung und Bewahrung der »gesunden Lehre« interessiert. In den Evangelien finden sich am ehesten bei Matthäus Anweisungen für das Gemeindeleben, etwa in der Jüngerrede (Mt 9,36–11,1) und der Gemeindefregel (Mt 18). Nur indirekt erfahren wir von Spannungen und Auseinandersetzungen innerhalb der frühesten Kirche: etwa wenn Paulus zwei Mitarbeiterinnen ermahnt: »Euodia und Syntyche ermahne ich, eines Sinnes zu sein...« (Phil 4,2); oder wenn vom Zwist zwischen Barnabas und Paulus wegen Johannes Markus berichtet wird, der zur Trennung der beiden führte (Apg 15,36–41). Berühmt ist auch der Konflikt zwischen Paulus und Kephas in Antiochia, von dem wir allerdings nur aus der Optik des Paulus erfahren (Gal 2,11–14: wo Kephas Feigheit und Barnabas Heuchelei vorgeworfen wird). Wie solche Konflikte bewältigt wurden, soll im folgenden dargestellt werden. Es ist aber auch davon die Rede, wie die Gemeinden ihre Boten oder Delegierten aussandten und wie diese nach erfüllter Mission denselben Rechenschaft ablegten oder wie Missionare Verfolgungen benützten, um zu berichten, zu ermutigen und Austausch zu pflegen (vgl. Apg 13,1–3; 11,1–18; 15,1–3). Wo die Verkündigung des Evangeliums auf fruchtbaren Boden gefallen war, bestätigten es die Apostel nachträglich durch eine Pastoralreise oder Handauflegung zum Zeichen der »κοινωνία« (Apg 8,14–17; 15,22).

Die Frage nach der dialogischen Kirche des Anfangs muß auch die sozio-kulturellen Gegebenheiten der spätantiken Welt in den verschiedenen Zentren der hellenistischen Welt berücksichtigen: Eine palästinisch-jüdische Gesellschaft lebte in anderen Traditionen als eine von

orientalischen und griechischen Religionen und Philosophien geprägte Kultur, die facettenreich und synkretistisch einen »religiösen Dialog« pflegte. Das διαλέγομαι / διαλογίζομαι als das Erwägen, sich Gedanken machen, sich Besprechen und untereinander Austauschen, aber auch das miteinander Streiten hat in der frühen Kirche eine wichtige Bedeutung.¹ Eine auf κοινώνια mit Gott und untereinander bedachte Kirche bedurfte des Austausches und der konkreten Anteilnahme und Teilhabe aller am Leben in ihr, ja dieser ständige Austausch ist gleichsam das Kennzeichen des Heiligen Geistes in ihr.² Drei Bereiche könnten Aufschluß über die dialogische Ausgestaltung der frühesten Kirche geben: 1. Das *Selbstverständnis der Kirche*, wie es sich im Neuen Testament niederschlägt, deckt die entscheidenden Wertmaßstäbe auf. 2. Die *Ausübung von Autorität* innerhalb der Gemeinden und die strukturelle Ausgestaltung derselben geben Auskunft über ihre theologischen Voraussetzungen. 3. Die *Konfliktbewältigungen* zeigen die konkrete Umsetzung derselben in der Praxis.

2. Das Selbstverständnis der Kirche

2.1. Die egalitäre Vision

Von der alten Taufformel in Gal 3,27 f. bis zum Konzept einer »geschwisterlichen« Kirche in Mt 23 und Lk 22 sowie Apg 2,17 (Joelzitat) durchzieht der Gedanke der grundsätzlichen, durch die Taufe geschaffenen Egalität aller Christinnen und Christen die neutestamentlichen Texte. Durch die Taufe war nach paulinischem Verständnis im Raum der Kirche eine neue Gleichheit entstanden, die alle Unterschiede aufgrund der Religion (Jude oder Grieche), des sozialen Standes (Sklaven und Freie) oder des Geschlechts (Mann oder Frau) als irrelevant erklärte (Gal 3,27f.). Die lukianische Theologie deutet diese neue Egalität mit dem Zitat von Joel 3,1–5 als Folge einer überwältigenden Geisterfahrung in der Urgemeinde, die alle Glieder des Gottesvolkes zu Propheten machte (Apg 2,17–19: Söhne und Töchter, Junge und Alte, Knechte und Mägde). Mit dem Joelzitat wurden ekstatische und prophetische Phänomene als endzeitliche Geistausgießung gedeutet, wie sie für das *eschatologische Israel* erwartet wurde. Die *Taufe* war das sichtbare Zeichen der

Sammlung des Gottesvolkes für das Ende (die »Versiegelung« für das Gericht – in Analogie und Transformation der Johannestaufe).³ »Die neue heilsgeschichtliche Situation zeigt sich sehr anschaulich bei der urchristlichen Taufe: Die Urgemeinde greift dabei zurück auf die Johannestaufe, aber sie vollzieht sie ›auf den Namen Jesu‹ (vgl. Apg 2,38), das heißt, der getaufte Israelit wird einbezogen in das mit Jesus gegebene und gesetzte Heil.«⁴ Es ist eine sehr selbstbewußte Aussage, sich als »Εκκλησία τοῦ Θεοῦ«, als Kirche Gottes (so 1 Kor 1,1; 15,9; Gal 1,13), und als »Heilige« (Apg 9,13; Röm 15,25) zu bezeichnen und damit einen – seit Dan 7 auf das endzeitliche Israel bezogenen – Terminus auf die christliche Gemeinde zu beziehen. »Beide Begriffe müssen jedoch in die älteste Zeit der Jerusalemer Urgemeinde zurückreichen... Die Urgemeinde versteht sich bereits kurze Zeit nach Ostern als das wahre Israel, als das Gottesvolk der Endzeit. Ein solches Selbstbewußtsein wäre undenkbar, wenn nicht Jesus zuvor mit dem Anspruch aufgetreten wäre, Israel angesichts des nahen Gottesreiches zu sammeln.«⁵ Überraschend ist dabei, daß der *Volk-Gottes-Begriff* über die Judenchristen hinaus auf die Missionsgemeinden aus Heidenchristen ausgeweitet wurde. Die Kirche als das »wahre Israel« (auch wenn Paulus den Begriff selbst nicht verwendet, spricht er die Sache indirekt ständig an⁶) umfaßte *Juden und Heiden*. Letztere wurden als Glaubende »Nachkommen Abrahams« und deshalb der Verheißungen, der Zugehörigkeit zum Gottesvolk und der Privilegien Israels teilhaftig (Erben, Kinder der Verheißung, Erwählte, Berufene, Geliebte, Söhne: Röm 4,12; 8,33.16; 1,6f., Gal 3,29.26). Damit waren zwei schwierige Konsequenzen verbunden: Wie mußte die Kirche aus Juden und Heiden ihr Verhältnis zu Israel bestimmen? Wie wurde diese neue Wirklichkeit gesellschaftlich sichtbar? Die erste gefährliche Klippe war die heilsgeschichtliche »Disqualifikation« der Synagoge, die bereits im Neuen Testament ihren Niederschlag fand (bes. Mt 21,43) und eine fatale Wirkungsgeschichte zeitigte.⁷ Allerdings enthält das Neue Testament auch eine bemerkenswerte Reflexion des Verhältnisses von Israel und Kirche bei Paulus (vgl. Röm 9–11). Die zweite Herausforderung lag in der Aufhebung der sozialen Schranken aufgrund der neuen Wirklichkeit.

Wenn die *Geistbegabung* alle unterschiedslos zu Propheten machte, mußte dies in der christlichen Gemeinde auch sozial sichtbar werden. (Apg 2,18 betont über das Joelzitat hinaus, daß auch die Knechte und

Mägde aktiv prophezeien!) Durch die Taufe und die Geistbegabung wurden Männer wie Frauen in die Kirche eingegliedert: Im Gegensatz zur jüdischen Beschneidung, die ausschließlich am Mann orientiert war, fehlte der christlichen Taufe jegliche sexuelle Komponente oder Differenzierung der Geschlechter. Die Taufe von Frauen war auch nie umstritten (am Anfang auch ebensowenig ihre Befähigung zum prophetischen Sprechen: vgl. 1Kor 14,26.29; 11,5). Auch eine hierarchische Gliederung bzw. ein Gefälle zwischen oben und unten wird im Kirchenbild des *Matthäus* ausdrücklich zurückgewiesen: In einer geschwisterlichen Gemeinschaft ist kein Ort für Ehrenstellungen als »Rabbi« oder »Lehrer«, vielmehr kommt dem »Dienen« (διακονεῖν) die zentrale Bedeutung zu (Mt 23,8–12). Deutlich wird auch die aus dem sozialen Gefälle resultierende Machtausübung kritisiert: »Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende« (ὡς ὁ διακονῶν; Lk 22,25b–26). Es ist aufschlußreich, daß die im Hellenismus nicht sehr gefüllten Termini διακονεῖν / διακονία zu Schlüsselbegriffen der christlichen Gemeindepraxis wurden.⁸ Ein weiteres Indiz für die egalitäre Vision der frühesten Kirche ist die in der Briefliteratur häufige Ermahnung zum »Miteinander« (ἀλλήλων) und zur »Aufbauung« (οἰκοδομή).⁹ Darin kommt das wichtige Thema der gegenseitigen Verantwortung in der Kirche zur Sprache. Wo Paulus von der »Erbaung der Gemeinde« spricht, ist nur selten von seiner apostolischen Vollmacht die Rede, dagegen häufig von der Verantwortung aller für alle (z. B. 1Kor 14).¹⁰ Besonders im Gottesdienst soll etwas von der neuen Realität erfahrbar werden, wenn Sklaven und Freie, Männer und Frauen, Judenchristen und Heidenchristen in gleicher Weise zur »Aufbauung« der Gemeinschaft beitragen (1Kor 14,26).

Freilich war damit das Problem noch nicht gelöst, wie diese neue Gleichheit aller außerhalb der Gemeinde (und ihren Häusern) in einer Gesellschaft gelebt werden konnte, die wirtschaftlich auf der Institution der Sklaverei beruhte, politisch von Männern geprägt war und Macht an Geld und Besitz band. Und wer konnte Hausgemeinden gründen? »Zu überlegen ist auch, ob Priska und Aquila nicht als Bessergestellte, freie Gewerbetreibende abhängige Arbeitskräfte oder Sklaven beschäftigten, die mit ihnen zogen und zum inneren Kreis der christlichen

Hausgemeinde gehörten«, gibt H. J. Klauck zu bedenken.¹¹ Allerdings enthalten die neutestamentlichen Grußlisten auffällig viele Sklavennamen¹², was auf eine wichtige Funktion derselben innerhalb der Hausgemeinden schließen läßt. Ebenso sind die vielen Ehepaare und Frauennamen in den Grußlisten ein Indiz dafür, daß Männer und Frauen gemeinsam an der Evangelisation und am Aufbau von Gemeinden beteiligt waren (Röm 16,1–23; 1Kor 9,5; Kol 4,15; vgl. Apg 18; 16,14–15). Daß die Gemeinde von Korinth nicht aus Mächtigen und Angesehenen besteht und darum jedes »Rühmen« fehl am Platz ist, betont Paulus ausdrücklich (1Kor 1,26–31). Auch in der johanneischen Briefliteratur ist der Gedanke ausgeprägt, daß die einzelnen Gemeindeglieder keiner »amtlich-autoritativen« Unterweisung bedürfen, da der Geist als »innerer Lehrer« sie direkt anleitet und sie befähigt, die Geister zu prüfen (1Joh 2,27; 4,1). Geistgabe für alle ist das Fundament einer egalitären, prophetischen und verantwortlichen Gemeinschaft.

2.2. Die Vielfalt der Ausgestaltungen von Kirche

Die Frage nach der dialogischen Struktur der frühesten Kirche muß auch das Verhältnis von Gemeinschaft und Funktionsträgern bzw. Dienstämtern in ihr reflektieren. Unbestreitbar kommt den *Aposteln* als Gemeindegründern eine wichtige Bedeutung und Autorität zu. In der Aufzählung der unterschiedlichen Charismen (1Kor 12) betont Paulus aber den einen Ursprung aller Begabungen und Aufgaben in der Kirche: »Es gibt verschiedene Gnadengaben (χαρίσματα), aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste (διακονίαι), aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte (ἐνεργήματα), die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen« (1Kor 12,4–6). Diese vielfältigen Gaben sind alle gleichermaßen zum Aufbau des »Leibes« wichtig: gegen den Minderwertigkeitskomplex (des Fußes: V 14) und die Überheblichkeit (des Auges: V 21) betont er die *Unentbehrlichkeit aller*. In der Liste der Funktionsträger figurieren die Apostel an erster Stelle (vor den Propheten und Lehrern und den andern Begabungen), werden aber durch den Hinweis auf die Liebe als den Weg, der alle Charismen übersteigt, relativiert (1Kor 12,28–13,13). Die Reihenfolge der Charismen in Röm 12,6–8 ist ebenfalls aufschlußreich: nach der prophetischen Rede folgt das Dienen, dann Lehren, Trösten, Ermahnen, Geben; dann

erst das Vorstehen, gefolgt von »Barmherzigkeit üben«. So dient denn auch die vorgesehene Begegnung mit den Christen in Rom der gegenseitigen Hilfe: »Denn ich sehne mich danach, euch zu sehen; ich möchte euch geistliche Gaben vermitteln, damit ihr dadurch gestärkt werdet, oder besser: damit *wir*, wenn ich bei euch bin, *miteinander* Zuspruch empfangen *durch euren und meinen Glauben*« (Röm 1,11–12). Die Aufgabe des Apostels besteht vor allem darin, »in Erinnerung zu rufen«, aber im Wissen darum, daß »ihr reiche Erkenntnis besitzt und selbst imstande seid, einander zurechtzuweisen« (Röm 15,14). Die wegen ihrer Streitigkeiten getadelten Gemeinden mußten eigentlich im Glauben erwachsen sein und nicht wie Kinder noch Milch zu trinken begehren: Deutlicher kann die *Verantwortlichkeit und Mündigkeit aller* nicht betont werden (1Kor 14,20; 3,1–3). Paulus traut den Gemeindegliedern durchaus zu, prüfen und unterscheiden zu können: »Prüft alles, und behaltet das Gute!« (1Thess 5,21). Die Entstehung einer christlichen Gemeinde wird mit einem Bauwerk und Ackerfeld verglichen, an dem ganz unterschiedliche Arbeiter tätig waren (1Kor 3,5–17). Beide Bilder, Bauen und Pflanzen, bezeichnen wichtige Tätigkeiten einer Agrargesellschaft und sind Metaphern für soziale Gruppierungen. Wie Jeremia »pflanzen und aufbauen« muß (Jer 1,10) und die Gemeinde von Qumran sich als Pflanzung und Bauwerk versteht, so hat Paulus angefangen und Apollos weitergeführt. Der entscheidende Beitrag aber stammt von Gott, der das Wachstum schenkt.¹³

Wenn die Kirche im Bild des Bauwerks bzw. der »Baustelle« umschrieben wird, ist das Prozeßhafte, das Risiko und die unterschiedliche Qualität der Baumaterialien augenfällig betont: zwar hat der Apostel als Gründer der Gemeinde (als Baumeister) den Grundstein gelegt (Jesus Christus), doch dann gab er das Bauwerk in andere Hände – ohne Gewähr, daß nicht auch mit Stroh weitergebaut wird (1Kor 3,9–12). Und er betont deutlich die Verantwortlichkeit jedes Bauenden, der für sein Werk geradestehen muß – allerdings mit der tröstlichen Aussicht, daß das Schicksal des Werks nicht identisch ist mit dem Schicksal des Bauenden, wengleich der Verlust schmerzlich ist (1Kor 3,13–15). Auch die Metapher vom Ackerfeld rechnet mit verschiedenen Funktionen (Pflanzen, Begießen), wobei das Entscheidende (das Wachstum) Gott zukommt (1Kor 3,6–7: »So ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, der begießt, sondern nur Gott, der wachsen läßt«). Ähnlich verhält es sich

mit den paulinischen Bildern vom Brief und vom Leib: Ein Brief muß gelesen werden können und eine lebendige Botschaft enthalten (2Kor 3,2–3); ein Organismus lebt nur aus dem vielfältigen Zusammenspiel aller Glieder (1Kor 12,12–27). Vergleichbares gilt auch von anderen Metaphern für die Kirche: eine Kirche, die »Salz der Erde« und »Licht für die Welt« oder »Stadt auf dem Berge« ist (Mt 5,13f.), kann es nur sein, wenn alle gemeinsam Zeugnis geben. Auch die johanneischen Kirchenbilder vom Weinstock und Hirt und Herde (Joh 15,1–8; 10,11–16) betonen das Miteinander in der Verbundenheit mit Jesus Christus (»Bleiben«). Und schließlich ist das Bild vom wandernden Gottesvolk im 1. Petrusbrief das »demokratische« Bild schlechthin von einer Schicksalsgemeinschaft und ihrem königlich-priesterlichen Auftrag an die Welt (1Petr 2,9).¹⁴

2.3. *Vielfältige Dienstämter*

Entsprechend der Vielfalt der Gemeindeformen ist auch die Vielfalt der nebeneinander und nacheinander entstehenden Dienstämter. Auffällig ist, daß im Neuen Testament Äquivalente für gesellschaftlich anerkannte Führungspositionen gerade fehlen. Die gemeindlichen Ordnungs- und Leitungsfunktionen werden vielmehr mit dem generellen Begriff *διακονία* bezeichnet, der überhaupt keine Assoziation zu Würden und Stellungen erlaubt, sondern vielmehr die unterste Skala der Sklaven- und Frauenarbeit bezeichnet. Ebenso sind die Bezeichnungen für neutestamentliche Funktionsträger aus terminologisch offenen Wortstämmen gebildet: *ἀπόστολος*, *ἐπίσκοπος*, *διάκονος*.¹⁵ Aus der Zeit Jesu stammt der Zwölferkreis unter der Leitung des Petrus. Für die Jerusalemer Kirche waren die »Zwölf« gleichsam der Kristallisationskern der Sammlung Israels, waren also »kerygmatisches Symbol« (Roloff).¹⁶ Spätestens nach dem Tod des Zebedäussohnes Jakobus (44 n. Chr) hatte der Zwölferkreis seine Bedeutung eingebüßt. Das älteste Zeugnis bei Paulus erwähnt nach den Osterzeugen Kephas und die Zwölf, »Jakobus und alle Apostel« (1Kor 15,7). Paulus verhandelt denn auch mit Kephas und diesem »Herrenbruder« Jakobus, der die Gemeindeführung in Jerusalem übernommen hat und »Apostel« genannt wird (Gal 1,19). Es müssen aber noch weitere – durch Berufung und Sendung legitimierte – Christen diesem ältesten Jerusalemer Apostelkreis angehört haben

(sicher Kephas, wahrscheinlich Barnabas, Jakobus, Andronikus und Junia[s]): »Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine gegenüber dem Zwölferkreis numerisch nicht allzu stark erweiterte, grundsätzlich mit dem Ende der Ostererscheinungen abgeschlossene Gruppe (1Kor 15,8).«¹⁷ Diese Gruppe war missionarisch tätig. Als Paulus zum zweiten Mal Jerusalem aufsuchte (48 n. Chr.), fand er als die »Angesehenen« und »Säulen« der Gemeinde Jakobus, Kephas und Johannes dort (Gal 2,2.6.9: Jakobus hatte die Leitung der Ortsgemeinde übernommen; Kephas war mehr missionarisch tätig und nicht immer ortsanwesend). Die Bezeichnungen erinnern an die Terminologie in Qumran und bezeichnen Verantwortliche. Nachdem Kephas/Petrus Jerusalem verlassen hatte, lag die Gemeindeleitung beim Herrenbruder Jakobus und dem Kollegium der Ältesten (πρεσβύτεροι), entsprechend dem kollektiven jüdischen Leitungsgremium.¹⁸ Sowohl die jüdische Kommunalverfassung wie die Synagogenverfassung kannte den Ältestenrat. Die Ältesten waren aufgrund ihrer Erfahrung, ihres Vorbildes und ihrer Bewährung Repräsentanten der Überlieferung und Garanten der Kontinuität und trugen die Sorge für die Vertretung der Gemeinde nach außen und die wirtschaftlichen Belange derselben.¹⁹ Ein weiteres leitendes Gremium ist für die früheste Zeit in Jerusalem auszumachen: die »Sieben« mit griechischen Namen (Apg 6,5). Die Darstellung der Apostelgeschichte suggeriert eine Funktionsdifferenzierung (aufgrund eines Streites um die zurückgesetzten Witwen der Hellenisten): »Dienst für die Tische« und »Dienst am Wort«. Ersterer wäre den Sieben, letzterer den Zwölf zugesprochen worden. Unschwer ist aber hinter der Funktionsdifferenzierung eine organisatorische Trennung der hebräisch Sprechenden und der Griechischsprachigen erkennbar: die »Sieben« sind nicht »Armenpfleger« oder Sozialarbeiter, sondern das leitende Kollegium einer selbständigen Gemeinde neben der Hebräergemeinde (beide Leitungsgruppen »dienen dem Wort«!). Diese hellenistische Gemeinde in Jerusalem und ihr Siebenerkollegium (ähnlich dem jüdischen Ortsvorstand) löste sich wieder auf. Als Ursache ihrer Vernichtung sind neben Verständigungsschwierigkeiten vor allem theologische Differenzen entscheidend, die zur Vertreibung der Hellenistengemeinde aus Jerusalem führte.²⁰ Ganz anders sah die Situation in der ältesten Missionszentrale Antiochien am Orontes aus. Dort werden nach Apg 13,1 »Propheten und Lehrer« genannt und Barnabas und Saulus zu ihnen

gerechnet. Nur indirekt läßt sich die Entstehung dieser hellenistischen Gemeinde eruieren: Apg 11,19–29 läßt von Jerusalem vertriebene »Hellenisten« dort das Evangelium verkünden, doch die im syrischen Raum entstandene Logienquelle (Q) und Mt 10 sowie die Didache (Did 11–15) lassen vermuten, daß schon früher wandernde Charismatiker in Antiochia wirkten (wahrscheinlich schon um 30 n. Chr).²¹ Diese Wandercharismatiker wirkten nach der Weisung von Mt 10, wie der Niederschlag in Did 11–15 zeigt: Sie wanderten von Ort zu Ort und verkündigten das Evangelium, das seine Kraft in Dämonenbannungen und Krankenheilungen erwies. Sie verzichteten auf Lohn und erhielten einzig Verpflegung am besuchten Ort. Für den Fall eines Selbsthaftwerdens bestimmte die Didache, daß sie ihren Lebensunterhalt selber bestreiten mußten, um nicht der Gemeinde zur Last zu fallen. Diese Anfangsverhältnisse müssen sich in ländlichen Gebieten Syriens bis ins 2. Jh. erhalten haben. Funktionen und Amtsbezeichnungen gehen in der Didache ineinander über. Die Funktionen der Apostel, Lehrer und Propheten sind nicht unterscheidbar – wahrscheinlich war die Bezeichnung »Prophet« die übergeordnete. Paulus ist von dieser antiochenischen Form des Unterhaltsverzichts und der nur vorübergehenden Ortsansässigkeit geprägt, anders dagegen Petrus und die Jerusalemer, die die Praxis des Unterhaltsverzichts nach 1 Kor 9,3 f. nicht übten.²² Diese charismatisch-prophetische Ordnung wird bei Matthäus mit der starken Betonung des Lehrens (verbindliche Weitergabe der Weisungen Jesu, vgl. Mt 28,18–20) und der Abwehr »falscher Propheten« (Mt 7,15) erkennbar: sie sind gerade nicht durch eine Ordination oder Ausbildung auszumachen, sondern erweisen ihre Berufung durch die Praxis. Auch in den johanneischen Schriften und in der Offenbarung fehlen feste Amtsbezeichnungen und ist das prophetisch-charismatische Element außerordentlich wichtig.²³ Paulus betont und reflektiert auffällig stark seinen Apostolat als Diakonie (2 Kor 4,5: programmatische Christus-Mimesis!) und entwickelt die ekklesiologische Dimension eines künftigen Amtsverständnisses (Zuordnung des Apostolats zum Evangelium, Einbindung in den »Leib Christi«, Geistauffassung und Charismenlehre). Für ihn gibt es »kein die Kirche tragendes oder konstituierendes Amt, wohl aber braucht die Kirche Dienste, in denen sich ihr Leben in geordneten Formen manifestiert.«²⁴

3. Die Ausübung von Autorität in der Gemeinde

3.1. In den paulinischen Gemeinden

Testfall einer dialogischen Kirche sind immer Konfliktsituationen, in denen sich die Tragkraft einer Vision erweisen muß. Wie zeigt sich das Miteinander im Streitfall? Wie wird Autorität ausgeübt und dabei die Mündigkeit der Gemeinde respektiert? Wie geschieht Wahrheitsfindung ohne Diktat von oben? Bei Paulus ist zunächst das Mittel des *Briefes* wichtig. Zwar versteht sich Paulus als »Vater« seiner Gemeinden (1 Kor 4,15: »Denn in Jesus Christus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden«, vgl. 1 Thess 2,11), aber sein Vatersein bringt ihm Schmerzen und Sorgen: die Gemeinden und ihre Mitglieder sind seine Kinder, »für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt«, ja, er gesteht seine ganze Ratlosigkeit vor dem Verhalten der Christen in Galatien ein (Gal 4,19–20). Daß er als »Vater« Probleme nicht mit einem Machtwort lösen will und kann, wird aus seinem Verständnis seiner Aufgabe ersichtlich: »Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind *Helper zu eurer Freude*; denn im Glauben seid ihr fest verwurzelt« (2 Kor 1,24). Offenbar hat er durch verschiedene Informanten beunruhigende Nachrichten aus Korinth gehört, von gefährlichen Spaltungen, Personenkult und Mißständen erfahren und Anfragen erhalten (1 Kor 1,11; 7,1). In seiner (nur fragmentarisch erhalten gebliebenen) Korrespondenz nach Korinth ringt Paulus mit seiner Gemeinde. Unschwer ist in den Bildern vom Pflanzen und Gießen am gleichen Werk eine Konkurrenzsituation erkennbar zwischen ihm und dem später gekommenen, aber brillanten Apollos (1 Kor 3,5–17). Doch Paulus schont seinen Mitarbeiter, denn ein Schisma droht die Gemeinde zu zerreißen. »Was Paulus sagt, klingt nach demonstrativer Einigkeit und Herzlichkeit, aber man wird den Verdacht nicht ganz los, daß sich dahinter ein beträchtliches Maß an Ambivalenz verbirgt.«²⁵ Apollos hat erst nach der Gründung der Gemeinde durch Paulus »begossen«, doch Paulus legt den Akzent auf das Handeln Gottes und vermeidet dadurch einen Gegensatz. Allerdings verschärft sich der Tonfall im Bild vom Bau, wo wiederum Paulus das Fundament legte und andere weiterbauten und dabei auch pfuschten. Über Wert und Unwert der Aufbauarbeit entscheidet schließlich die Feuerprobe des

Gerichts, ohne daß Paulus allerdings seinen Gegnern das Heil abspricht (1Kor 3,15: »Brennt es nieder, dann muß er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch«). Wo aber direkte Sabotage an der Gemeinde als »Tempel Gottes« getrieben wird, wird harte Bestrafung (durch Gott) angekündigt. Paulus hatte offenbar in Korinth mit seelsorgerlicher Konkurrenz umzugehen. Seine große Sorge ist bei diesen Parteistreitigkeiten, daß die Gemeinde keinen Schaden erleide. Darum stellt er persönliche Konflikte zurück, insistiert nicht auf seinem »Gründerbonus«, sondern betont, daß die Gemeinde nicht das Werk von Menschen, sondern Gottes ist. So ist denn nicht Erkenntnis, sondern Liebe das Aufbauende (1Kor 8–10).²⁶ Paulus versteht auch seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen keineswegs als untergeordnete Hilfskräfte, sondern als Partner und Partnerinnen im gemeinsamen Werk. Nicht seine Person, sondern das Werk der Mission ist das Verbindende und der Auftraggeber für alle Gott selbst (1Kor 3,9). Immer ist Paulus auch darum bemüht, in seinen Briefen zu argumentieren, zu überzeugen und zu gewinnen. Im Konflikt mit den korinthischen Frauen um die angemessene Kopfbedeckung (1Kor 11,2–16) beginnt er mit einem Lob für die Treue zur überkommenen Tradition, versucht dann mit (spitzfindiger) schriftgelehrter Argumentation das postulierte Ordnungsdenken zu begründen, korrigiert es aber immer wieder, bis schließlich die theologische und naturrechtliche Argumentation zusammenfällt und nur mehr das Traditionsargument bleibt. »Wenn aber einer meint, er müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht« (1Kor 11,16). Paulus läßt also mit sich streiten! Bei den Anfragen über Eheprobleme unterscheidet Paulus deutlich zwischen dem bleibend gültigen Gebot des Herrn und seiner Meinung oder seinem Rat, äußert seine persönliche Präferenz der Ehelosigkeit, ohne seine Option allen aufzuzwingen und absolut zu setzen. Seine »Weisung für alle Gemeinden« ist von der Sorge getragen, daß alle Gemeindeglieder dem Ruf Gottes folgen, wie sie ihn vernahmen, und frei sein können von den zermürbenden und alle Kräfte beanspruchenden irdischen Nöten: »Ich gebe euch nur einen Rat als einer, den der Herr durch sein Erbarmen vertrauenswürdig gemacht hat. Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen. . . Das sage ich zu eurem Nutzen: nicht um euch eine Fessel anzulegen, vielmehr damit ihr in rechter Weise und ungestört immer dem Herrn dienen könnt« (1Kor 7,25.32.35).

Wo seine früheren Aussagen falsch verstanden wurden – wie etwa die Distanznahme zu Unzüchtigen –, korrigiert und erklärt Paulus seine Position («Gemeint waren damit nicht alle Unzüchtigen dieser Welt...; sonst müßtet ihr ja aus der Welt auswandern. In Wirklichkeit meinte ich damit: Habt nichts zu schaffen mit einem, der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt...»: 1 Kor 5,9). Er bemüht sich, so zu sprechen, daß er (und Timotheus) auch verstanden wird: »Wenn wir euch schreiben, meinen wir nichts anderes, als was ihr lest und versteht...« (2 Kor 1,13). Wo er die Gemeinde betrübte, versucht er sich in einem Brief zu erklären, bevor er selber zu ihr reist: »Ich schrieb euch aus großer Bedrängnis und Herzensnot, unter vielen Tränen, nicht um euch zu betrüben, nein, um euch meine übergroße Liebe spüren zu lassen« (2 Kor 1,4). Im Gegensatz zu den selbstbewußten »Überaposteln« tritt er bescheiden, ja zögernd vor die Gemeinden, was ihm zum Vorwurf gemacht wird: »Ja, die Briefe, wird gesagt, die sind wuchtig und voll Kraft, aber sein persönliches Auftreten ist matt, und seine Worte sind armselig« (2 Kor 10, 1–11), aber seiner Auffassung von seinem Dienst entspricht. Paulus zieht es vor, werbend und nicht fordernd aufzutreten, selbst wenn ihm die Gegner auch letzteres aufzwingen: »Und wenn ich etwas mehr auf unsere Vollmacht poche, werde ich mich nicht zu scheuen brauchen. Der Herr hat sie mir allerdings verliehen, damit ich bei euch aufbaue, nicht damit ich niederreiße; ich möchte nicht den Anschein erwecken, als wolle ich euch durch meine Briefe einschüchtern« (2 Kor 10,8f.).²⁷ Zwar kann Paulus durchaus auf seine Autorität pochen (er droht den Korinthern mit dem »Stock«), doch macht er ebenso deutlich, daß er nicht über den Gemeinden steht (er ist »Diener ihrer Freude«).²⁸ Das Bewußtsein vom jesuanischen Herrschaftsverzicht und von der apostolischen Vollmacht (ἐξουσία) als Dienst (διακονία) ist bei Paulus sehr ausgeprägt.

3.2. In den nachpaulinischen Gemeinden

Am Ende des ersten Jahrhunderts ist das »Miteinander« noch deutlich im ersten Petrusbrief erkennbar – einer Art »Enzyklika« für die kleinasiatischen Kirchen. Wie die Apostelgeschichte kommt auch der erste Petrusbrief in der Ausgestaltung der Gemeindedienste vom Ältestenam her. Die Ältesten werden auf ihre Funktion hin angeredet. Sie sollen ihr

Amt uneigennützig und von Herrschsucht frei ausüben. So versteht sich der Verfasser als »Mitätelster« (συμπρεσβύτερος), dessen Kompetenz zum Mahnen aus seiner *Erfahrung* und *Bewährung* als »Zeuge (μάρτυς) der Leiden Christi« und »Teilhaber (κοινωνός) der Herrlichkeit« erwächst (1Petr 5,1). Und mit dem »Leitungsteam« trägt er die Sorge für den Zusammenhalt der Gemeinde und ermahnt seine Mitätelsten: »Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde!« (1Petr 5,3). Der Hintergrund ist offenbar der, daß diese Ältesten von der Gemeinde unterhalten werden und in ihr disziplinäre Vollmachten haben.²⁹ In der Diasporasituation sind aber alle Christen und Christinnen »Fremde und Gäste« (παροικοι, πορεπίδημοι) und *alle* in Pflicht genommen, angesichts der zunehmenden Feindseligkeiten und Verleumdungen »Rechenschaft über die Hoffnung« abzulegen (1Petr 3,15).³⁰ Eine Tendenz allerdings – die auch im Epheserbrief erkennbar ist (vgl. Eph 4,11 als Neuformulierung von 1Kor 12,28)³¹ – ist auch in 1Petr 2,25 sichtbar: die *christologische Begründung* des Amtes. Wie Christus als der eigentliche Hirte und Bischof sollen die Ältesten die Gemeinde sammeln und die zerstreuten Schafe bewahren. »Dieses Motiv der *Christusrepräsentation* des gemeindlichen Leitungsamtes impliziert freilich noch keineswegs den Gedanken an ein priesterliches Amt. Denn die Repräsentation bezieht sich lediglich auf die Funktion des Bewahrens und Leitens, die den Hirten bis zur Parusie Christi übertragen ist, nicht jedoch auf die Heilszuwendung und -vermittlung.«³² Indem die Amtsträger nicht nur den Dienst Jesu als Norm aller Dienste in der Kirche erhalten, sondern Jesu Handeln *an* der Kirche weiterführen, stellt der Verfasser sie erstmals als Beauftragte Jesu der Gemeinde *gegenüber*. Damit ist die Entwicklung vorgezeichnet, die sich in den Pastoralbriefen deutlich abzeichnet. Im ersten Petrusbrief stehen die Ermahnungen an die Ältesten (1Petr 5,1–5) im Zusammenhang der Aussage vom allgemeinen Priestertum des ganzen Volkes (1Petr 2,4–10): Die Gemeinde in all ihren Gliedern ist das erwählte und geheiligte Gottesvolk, in dem die Ältesten ihre speziellen Funktionen und ihre Autorität ausüben.

Im Episkopospiegel der Pastoralbriefe wird dagegen das Gegenüber zur Gemeinde betont. Die (entsprechend dem Doppelamt von ἐπίσκοπος und διάκονος in der hellenistischen Stadtverwaltung) bestellten Bischöfe werden durch den öffentlichen Einführungsakt der (nach

dem jüdischen Modell der Schriftgelehrtenordination ausgestatteten) Handauflegung in ihr Amt eingesetzt (1Tim 4,14; 2Tim 1,6).³³ Dieser öffentlich-rechtliche Charakter tritt in der Ordinationsparänese von 1Tim 6,11–16 deutlich hervor: Der Ordinierte ist in Pflicht genommen (er soll vor Irrlehre und Habsucht fliehen, nach dem Guten streben, den Kampf des Glaubens kämpfen, das ewige Leben ergreifen, seinen Auftrag tadellos erfüllen). Er soll den Gläubigen Vorbild sein in Worten und Lebenswandel, lehren und ermahnen, das Amtscharisma stets neu entfachen und an der Lehre festhalten (vgl. 1Tim 4,12–16.6–11). Dieses Amtsverständnis in den Pastoralbriefen ist bestimmt von der *Sorge um die Bewahrung der apostolischen Überlieferung*, die zum Traditions-gut, zur παραθήκη, zum depositum fidei, geworden ist. »Das Amt hat zwar keine Gewalt über das Evangelium, ... wohl aber ist es sichtbarer Ausdruck für die Kontinuität des Evangeliums: Durch die geordnete Struktur und kontrollierbare Weitergabe wird die Gemeinde der Konstanz der Überlieferung gewiß. Die Sukzession des rechten Lehrens und Bekennens wird zum öffentlich einsichtigen Vorgang, der den geschichtlichen Weg der Kirche begleitet, und damit zum geistgewirkten Unterpfand der Treue Gottes.«³⁴ Gegenüber der Irrlehre, die immer auf Neues aus ist, ist diese Tradition die zu bewahrende »gesunde Lehre« (1Tim 6,3; 2Tim 1,13; 4,1–5). Beharren, Treue und »Bleiben« werden entscheidend. Entsprechend dominieren in den Pastoralbriefen – die freilich keine Gemeindebriefe sind! – die Ausdrücke »ich fordere«, »ich will« (1Tim 2,1.8); »weise zurück« (1Tim 4,7); »das sollst du anordnen« (1Tim 4,11). Statt des Dialogs, wie er trotz erschwerten Bedingungen im 1. Petrusbrief noch Ziel ist (durch das Leben soll die feindliche Umgebung gewonnen und zur Frage nach der Hoffnung motiviert werden), tritt in den Pastoralbriefen die *Distanz* zu den Andersdenkenden und die *Abgrenzung*: »Halte dich fern von dem gottlosen Geschwätz und den falschen Lehren der sogenannten ›Erkenntnis!‹« (1Tim 6,20). Der bedrohten gesellschaftlichen Situation der Kirche wird durch Stabilisierung der Institutionen und dem Einbruch häretischer Strömungen durch Stärkung des Amtes begegnet. Das dialogische »Miteinander« in der Kirche tritt zurück. Daß freilich diese Entwicklung nicht unwidersprochen blieb, zeigt das *Phänomen der Pseudepigraphie* im Neuen Testament. »Daß bestimmte, auch neutestamentliche Gemeinden Schwierigkeiten mit der Institutionalisierung des Amtes hatten, ergibt

sich aus der Tatsache der Pseudepigraphie, die ja eine umstrittene Problemlösung durch das unbestreitbare Zeugnis des Apostels unanfechtbar machen will.«³⁵ Hinter der Ausgestaltung von Kirchenstrukturen blieb das Wissen um die ursprüngliche Vision trotz allem lebendig. Und der Versuch der Pastoralbriefe, ein autoritatives Paulusbild zu postulieren, konnte die paulinische Dynamik nicht gänzlich vergessen lassen.

4. Konfliktbewältigungen

Wie sich dieses Selbstverständnis der frühesten Kirche in konkreten Konflikten auswirkte, soll an einigen wenigen Beispielen erläutert werden.

4.1. Der Konflikt um die Verbindlichkeit der Tora (Apg 15)

Die an der Ausbreitung des Evangeliums bis zu den Völkern interessierte Apostelgeschichte zeichnet *idealtypische Zustände und Verhaltensweisen* der christlichen Kirche.³⁶ Es ist daher besonders bei Konflikt-schilderungen darauf zu achten, wo *präskriptive Aussagen* im Gewand von Deskriptionen vorliegen, wie etwa die Schilderung von der Gemeinde, die »ein Herz und eine Seele« war und »alles gemeinsam« hatte (Apg 2,43–47; 4,32–37). Gerade weil die Verhältnisse der Jerusalemer Kirche nicht so harmonisch waren (wie der Betrugsfall um Hananias und Saphira Apg 5,1–11 oder der Streit um die Witwen Apg 6,1–3 zeigen!), mußte diese Einheit wiederholt postuliert werden. So ist auch davon auszugehen, daß die Schilderung der Beilegung des Konflikts um das Gesetz nicht in allen Details der historischen Situation entsprach, sondern dem Konzept des Verfassers angeglichen wurde.³⁷ Was erzählt die Apostelgeschichte?

Das 15. Kapitel der Apostelgeschichte ist nach der Pfingsterzählung (Apg 2) die Mitte und entscheidender Markstein dieser »Missionschronik«.³⁸ Nach der Ausbreitung des Evangeliums in Judäa und Samaria gelangte dieses unter die Völker. Zentrale der Evangelisation ist *Antiochia in Syrien*. Der Verfasser schildert zuerst die erste Reise von Barnabas und Paulus, die von Antiochia über Zypern nach dem Hochland von Zilizien und zurück nach Antiochia führte. Erst danach kommt es nach

Apg 15 zu einem Konflikt. »Einige Leute von Judäa« verwirrten die syrische Gemeinde von Antiochia – die offensichtlich aus Juden und Nichtjuden bestand – mit der Forderung nach der Beschneidung aller. Von »großer Aufregung und heftigen Auseinandersetzungen« ist die Rede. Die Exponenten der Diskussion sind Paulus und Barnabas, die von der Gemeinde mit einer Delegation nach Jerusalem gesandt und feierlich verabschiedet werden, um die Streitfrage »den Aposteln und den Ältesten in Jerusalem« vorzulegen. Auf dem Weg durch Phönizien und Samarien berichten sie den dortigen Gemeinden vom Erfolg der Völkermission und werden von der Jerusalemer Gemeinde, den Aposteln und Ältesten empfangen (Apg 15,1–4). Nach dem Bericht des Paulus war der Grund der Reise nach Jerusalem freilich nicht die Beauftragung durch die Gemeinde von Antiochia, sondern eine Offenbarung. Nachdem Paulus nach mehrjährigem Aufenthalt in Arabien, Syrien und Zilizien nur einen Kurzbesuch in Jerusalem gemacht hatte (»um Kephas kennenzulernen«) und für die Christengemeinden Judäas ein Unbekannter geblieben war, ging er nun nach Jerusalem hinauf. Paulus begründet diesen Schritt so: »Ich wollte sicher sein, daß ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin« (Gal 2,1–2). Auch bei ihm sind scharfe Worte über Unruhestifter zu vernehmen: Sie sind falsche Brüder, Eindringlinge, argwöhnisch gegen die Freiheit des paulinischen Evangeliums. Weder Paulus noch die Jerusalemer »Angesehenen« hätten ihnen aber nachgegeben. Nach dem Zeugnis des Paulus fand vielmehr eine *Aufgabenteilung* statt: »Sie sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen« (Gal 2,7). Erst nach dem Handschlag der »Säulen« Jakobus, Kephas, Johannes für die Freiheit des Evangeliums findet die Heidenmission des Paulus ihren offiziellen Anfang. Auch von Einschränkungen (»Jakobusklauseln«) ist bei Paulus nicht die Rede, sondern einzig die Kollekte für die Armen in Judäa soll Zeichen der Solidarität und Verbundenheit sein. Diese Kollekte ist so nicht Zeichen der Unterwerfung oder Anpassung, sondern Ausdruck der Gemeinschaft in der Verschiedenheit – dies ist Paulus außerordentlich wichtig. Es ist anzunehmen, daß die paulinische Darstellung die historische Situation zutreffender wiedergibt. Worum aber ging es? Die von Paulus so scharf abgewehrten Gegner waren der Meinung, daß nur die Beschneidung – als Zeichen des Bundes mit Gott – *Anteil an den Heilsverheißungen Israels*

vermittelte. Der Glaube an Jesus war ja Teilgabe und Teilhabe am Erbe Israels, und dieses Erbe sahen sie bedroht, wenn die Nichtjuden nicht in den Gottesbund eintraten. In seinem theologischen Testament, dem Brief an die Christen Roms, setzt sich Paulus intensiv mit dieser grundlegenden Frage auseinander, die die Gemeinden zu zerreißen drohte.³⁹ Der Konflikt entbrannte an der entscheidenden Frage nach dem Heil und dem Verhältnis von Juden und Nichtjuden in der Gemeinde.

Der Verfasser der Apostelgeschichte zeichnet ein exemplarisches Verfahren der Streitschlichtung.⁴⁰ Die Einberufung eines »Apostelkonzils« geschieht aufgrund der Initiative von Antiochia. Die Beteiligten sind die Delegaten aus Antiochia (bes. Barnabas und Paulus), die Jerusalemer Gemeinde, »die Apostel«, »die Ältesten« (Apg 15,4). Der gegnerische Standpunkt wird von »einigen von der Partei der Pharisäer« (Apg 15,5) vertreten. Die Prüfung der Streitfrage geschieht durch die Versammlung der Apostel und Ältesten (die Gemeinde wird nicht mehr erwähnt; Apg 15,6). In der lukanischen Komposition wird der Bericht über die Jerusalemer Versammlung (Apg 15,4–29) durch die Berichte von den Ereignissen in Antiochia (Apg 15,1–3) und die Reisen zwischen Jerusalem und Antiochia (Apg 15,30–33) eingerahmt.⁴¹ Der lukanische Bericht läßt (historisch plausibel) Petrus das erste Wort: Aufgrund seiner Erfahrung mit dem Heiden Kornelius ist es ein Plädoyer für die Gesetzesfreiheit, das sich mit der Position des Paulus deckt (Gal 2,17); anschließend folgt der Bericht von Barnabas und Paulus, der mit einem Schweigen quittiert wird (Apg 15,13). Abschließend folgt das Votum des Jakobus, das die grundsätzliche Stellungnahme des Petrus mit Schriftbeweisen (bes. Am 9,11 f. in Kombination mit Jes 45,21 f.) untermauert und einen Kompromiß vorschlägt (sog. »Jakobusklauseln« Apg 15,20f.).⁴² Nach dem entscheidenden Schlußvotum des Jakobus beschließt die Versammlung, eine Delegation mit einem Schreiben nach Antiochia zu senden. Hier wird die Gemeinde wieder erwähnt, was vermutlich Lukas zufügte, um deutlich zu machen, daß alle Gemeindeglieder die Beschlüsse mittragen. Der in hellenistischem Stil verfaßte Brief stärkt die Position der zurückkehrenden Missionare Barnabas und Paulus und enthält eine auffällige Formulierung: »*Der Heilige Geist und wir haben beschlossen...*« (Apg 15,28). Die *Option für die Gesetzesfreiheit der Nichtjuden* ist nicht unzulässige Neuerung, sondern aufgrund des *Zusammenwirkens* von Heiligem Geist und einmütiger Ge-

meindeversammlung und ihrer verantwortlichen Leiter entstanden. (Die dem Grundsatzentscheid zugefügten Einschränkungen sind als Bedingung rechten Verhaltens, nicht aber als Heilsbedingung gekennzeichnet: Apg 15,29). Daß das Apostelkonzil »das wichtigste Ereignis in der Geschichte der Urkirche« war, zeigt sich darin, daß es Lukas in die Mitte der Apostelgeschichte gestellt und von langer Hand vorbereitet hat.⁴³ Für unsere Frage nach der dialogischen Kirche ist vor allem aufschlußreich, wie so *grundlegende Fragen* wie die Bedingungen des Heils in einem Ringen aller um einen *Konsens* geklärt wurden. Weder erfolgte ein autoritärer Befehl von den Jerusalemer Autoritäten, noch verfolgten Barnabas und Paulus ihren als richtig erkannten Kurs ohne die Zustimmung der Gesamtkirche, noch wurden die Gemeinden von Antiochia und Jerusalem übergangen. Daß der Grundsatzentscheid von Jerusalem in der Praxis freilich nicht alle Probleme löste, wird in der Darstellung der Ereignisse durch Paulus (Gal 2) deutlich. Die radikalen ekklesiologischen Konsequenzen, die Paulus aus der Gesetzesfreiheit zog, wurden nicht von allen mitgetragen – zumal mit der wachsenden Bedrohung der jüdischen Selbständigkeit im ganzen Römischen Reich die Jerusalemer Judenchristen Repressalien von konservativen Juden befürchten mußten und auf die solidarische Rücksichtnahme ihrer heidenchristlichen Brüder und Schwestern angewiesen waren. Hinter dem von Paulus so scharf kritisierten »Nachgeben« des Petrus und Barnabas, die sich dem Jerusalemer Einspruch und der judenchristlichen Kritik in Antiochia beugten (Gal 2,12–13), kann durchaus das Verständnis für die schwierige Situation der Judenchristen gestanden haben. Paulus dagegen scheint die Geltung des Aposteldekrets nur für Syrien und Zilizien akzeptiert oder den Kompromiß abgelehnt zu haben.⁴⁴ Seinen Beitrag für die Einheit sah er vor allem in der Kollekte für die Armen Jerusalems. »Sein ekklesiologisches Konzept, dem er die Kollektenverpflichtung eingeordnet hatte, brauchte freilich Zeit, bevor es sich in der ganzen (Groß-)Kirche durchsetzte.«⁴⁵

4.2. Der Konflikt um einen Blutschänder in Korinth (1Kor 5)

Die Probleme der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde in der Hafenstadt Korinth wurden bereits erwähnt (2.2 und 3.1). Daß sie vor allem stoßend in der Eucharistie zutage traten, macht Paulus in seiner

Kritik an der unwürdigen Art der Feier deutlich, bei der die Habenden die Habenichtse beschämten, indem sie das Sättigungsmahl vor der Eucharistie zu Gelagen ausarten ließen und die Armen davon ausschlossen. Paulus verweist auf die überkommene Abendmahlstradition und interpretiert Krankheiten und gehäufte Todesfälle in der Gemeinde als Folge dieses Fehlverhaltens. Seine Anweisung ist, bei den Zusammenkünften aufeinander zu warten und die Sättigungsmahlzeit zu Hause einzunehmen. Gleichzeitig behält er sich aber weitere Anordnungen vor, wenn er an Ort und Stelle sein wird (1 Kor 11,17–34). In einem gravierenden Fall dagegen ist sofortiges Handeln nötig und kann nicht bis zur Ankunft des Paulus gewartet werden. Der Fall eines Blutschänders ist insofern bedeutsam, als Paulus *differenziert argumentiert* und doch *unmißverständlich durchgreift*. Die Sache ist für Paulus insofern heikel, als er von diesem krassen Inzestfall (πορνεία) nur mündlich gehört hat und zudem als Abwesender allein einer Gemeinde gegenübersteht, die sich auf ihre »Liberalität« noch etwas einbildet.⁴⁶ Offenbar geht es bei diesem Fall – von dem Paulus schreibt, daß er sogar unter Heiden seinesgleichen sucht – um ein Gemeindeglied, das mit der zweiten Frau seines Vaters (also seiner wahrscheinlich heidnischen Stiefmutter) geschlechtlich verkehrt.⁴⁷ Für Paulus ist solches Verhalten aus zwei Gründen intolerabel: zum einen ist er geprägt von der jüdischen Ablehnung jeglichen Inzestes aufgrund von Lev 18,8, zum andern muß er um den Anstoß auch im heidnischen Milieu fürchten. Er will die Gemeinde auf das Unfaßbare dieses Skandals hinweisen. Dabei geht es ihm weniger um die Verirrung des einzelnen korinthischen Christen als um die Heiligkeit und Verantwortung der Gemeinde (die nach 1 Kor 3 Bauwerk und Tempel Gottes ist!). Statt mit Trauer hat diese auf den Fall mit Hochmut und Aufgeblasenheit reagiert. Daß es nicht nur um eine private Schwäche gehen kann, sondern ein bewußt *provokatives Verhalten* dahinter steht und eine Ideologie manifestiert, die auch von der Gemeinde geteilt wird, ist aus der Reaktion des Paulus anzunehmen. Wenn das »im Namen Jesu, unseres Herrn« des Paulus (1 Kor 5,4) auf das Vorausgehende zu beziehen ist, wie Schrage meint, hätte der Blutschänder seine πορνεία auch im Namen Jesu (und einer mißverstandenen Freiheit) vollzogen.⁴⁸ Der Fehler der Gemeinde ist, daß sie den Blutschänder in ihrer Mitte weiter duldete und seine Grenzüberschreitung nicht durch den Ausschluß

deutlich machte. Die ihrer Pflicht nicht nachkommende Gemeinde wird daher von Paulus nicht ermahnt, sondern mit seinem – kraft apostolischer Vollmacht – bereits gefällten Urteil konfrontiert. Freilich will Paulus nicht allein handeln, sondern eine Gemeindeversammlung soll einberufen werden, bei der er als Abwesender »im Geist« anwesend sein und zusammen mit der Gemeinde unter feierlicher Anrufung des Namens Jesu den Rechtsakt des Ausschlusses vollziehen will. »Paulus meint nicht etwa bloß, daß sein Urteil mit dem von der Gemeinde gefällten Urteil übereinstimmen werde, er glaubt vielmehr an eine wirkliche Gegenwart seines Geistes in Korinth und an die wirkliche Gegenwart des Geistes Christi.«⁴⁹ Mit dem Ausschluß wird der Mann »dem Satan übergeben«, was wiederum ein dynamisches Denken voraussetzt: Er wird aus dem Heils- und Schutzbereich der Gemeinde hinausgestellt und in den Bereich des »Gottes dieses Äons« (2Kor 4,4), d. h. in die Gewalt der verderbenbringenden Mächte, versetzt. Aber diese Exkommunikation hat die Einsicht des Sünders und seine Rettung »am Tag des Herrn« zum Ziel. Zugleich zeigt dieser Rechtsakt die *Grenze der Befugnis der Gemeinde und des Apostels*: Letztlich kann nur der »im Geist« anwesende Herr die Reinigung der Gemeinde und das Heil des Bestraften bewirken. Dem Apostel kommt die Führung zu, weil die Gemeinde versagt und ihre Verantwortung nicht wahrgenommen hat. Der positive Skopus dieses dynamischen Vorgehens ist das endzeitliche Heil des Ausgeschlossenen, aber auch der Gemeinde, wie die allgemeine Warnung an sie zeigt (»Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schafft den alten Sauerteig hinaus, damit ihr frischer Teig seid...« 1Kor 5,6.7).⁵⁰ Paulus klärt auch das Mißverständnis der Korinther, als handle es sich um eine radikale Trennung von allen Unzüchtigen überhaupt, die er in einem früheren Brief nahegelegt habe. Dies würde Ghettoexistenz und Isolierung bedeuten; dann müßten die Korinther »aus dieser Welt hinausgehen« (1Kor 5,10), was aber der paulinischen Verkündigung widerspricht, für welche die Welt der Bereich der Bewährung des Glaubens ist.⁵¹ Das Eingreifen des Paulus in diesem Fall ist im Corpus Paulinum singulär und als *ultima ratio* zu sehen.⁵²

4.3. Von der Verantwortung und Sorge der Gemeinde (Mt 18)

Von besonderer Wichtigkeit für die Frage der Konfliktbewältigung scheint mir die vierte Redekomposition im Matthäusevangelium zu sein (Mt 18).⁵³ Wie die Aussendungsrede (Mt 9,35–11,1) ist auch diese Rede an die Jünger und Jüngerinnen gerichtet. Dem Rangstreit der Jünger um die ersten Plätze stellt Jesus als Kontrast ein Kind entgegen und warnt vor Ärgernissen (Mt 18,1–11). Die Anweisungen zur Konfliktlösung (Mt 18,15–20) werden durch das Gleichnis vom verlorenen Schaf (18,10–14) und das Gleichnis vom hartherzigen Gläubiger (Mt 18,21–35) eingerahmt. Diese redaktionelle Komposition ist wichtig. Die Jüngerfrage nach dem Größten wird durch Jesus mit einer symbolischen Geste beantwortet. Er ruft ein Kind herbei und stellt es in die Mitte. Diese Handlung wird durch eine provokative Forderung gedeutet: Nur ein *radikaler Standortwechsel* kann etwas vom Wesen des Himmelreiches erfassen. »Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte« (Mt 18,4). *Es ist das Groß-Sein-Wollen, das in der Kirche zu Unterdrückung führt*: eine Gefahr, die auch Mt 23 anspricht, wo Jesus der Machtausübung und den Hierarchien in der Jüngergemeinde (Meister, Vater, Lehrer) den Kampf ansagt und das Bild einer geschwisterlichen und dienenden Kirche zeichnet. In Mt 18 wird das Kind zur Metapher für die »Kleinen«: die Schutzlosen und Geringen, die vertrauenden Menschen. Diesen Menschen Ärgernis zu geben ist etwas vom Verwerflichsten überhaupt. So folgt der Verheißung »Wer einen dieser Kleinen aufnimmt, nimmt mich auf« die Drohung »Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde« (Mt 18,5.6). Der Eselsmühlstein als jüdisches Bild für die Last des Menschen wird hier zur drastischen Metapher für die Vernichtung des Verführers. Die ebenso drastischen Worte vom Abhacken von Hand und Fuß und Ausreißen der Augen (von denen schon in Mt 5,29–30 die Rede war) ergänzen sie. Das Bild vom Kind wechselt unversehens ins Bild von den »Kleinen«, d.h. den Geringen in der Gemeinde. Und so wird auch deutlich, was diese Metaphern besagen: Die Menschen in der Gemeinde, von denen das Ärgernis der Verführung zum Glaubensabfall ausgeht, sind »abzuschneiden«, damit nicht die ganze Gemeinde vom Bösen befallen wird. Unter Umständen ist eine

schmerzhaftes Amputation unumgänglich. Doch wie dies zu geschehen hat, zeigt das Gleichnis vom verlorenen Schaf, das in der Fassung des Matthäus die Suche nach dem Verirrten betont und die Gemeinde in ihrer pastoralen Verantwortung in Pflicht nimmt. Die Verirrten sind ja nicht irgendwo, sondern in der Gemeinde selbst. Darum muß in Konfliktsituationen mit *großer Behutsamkeit* und *pastoralem Verantwortungsbewußtsein* nach Wegen gesucht werden, wie sie zurückgewonnen werden können.

So steht im Zentrum der Gemeinderede eine rechtlich geprägte Weisung, wie in ganz konkreten Fällen eines »Kirchenzuchtverfahrens« vorgegangen werden soll (Mt 18,15–20). Siebenmal steht in diesem Abschnitt der Bedingungssatz »wenn... dann«. Die Kirche des Matthäus suchte offenbar einen gangbaren Weg, um mit dem Bösen in den eigenen Reihen fertig zu werden. Ein *dreifacher Instanzenweg* wird aufgezeigt: das Gespräch unter vier Augen, die Aussprache in einer kleineren Gruppe, die Verhandlung in der Ortsgemeinde. Die Sorgfalt im Vorgehen fällt auf – sie entspricht der Warnung vor einem vorschnellen puritanischen Ausmerzen des Unkrauts im Gleichnis Mt 13,24–30. Offenbar steht in der Gemeinderede die Sünde in der Gemeinde als persönliche Kränkung und Schädigung eines Mitglieds im Vordergrund, die zuerst nach einer Bereinigung unter den Betroffenen ruft. Daß »Zurechtweisung« allerdings nicht einfach ist, wußte auch das Judentum.⁵⁴ Hat dieses private Gespräch zum Ziel geführt und ist der Fehlbare »gewonnen«, ist die Sache bereinigt. Allerdings zeigt die folgende Anweisung, daß nicht alle Konflikte auf diese Weise gelöst werden konnten und daß der Kreis zur Wahrheitsfindung erweitert werden mußte. Was die Zeugen allerdings bei einem zwischenmenschlichen Konflikt bezeugen sollten, wird nicht gesagt. Sie entsprechen der jüdischen Anweisung von Dtn 19,15: »Wenn es um ein Verbrechen oder ein Vergehen geht, darf ein einzelner Belastungszeuge nicht Recht bekommen, welches Vergehen auch immer der Angeklagte begangen hat. Erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine Sache Recht bekommen.« Bei Matthäus sind sie wohl kaum Belastungszeugen, sondern am ehesten als unparteiische Helfer zur Wahrheitsfindung zu sehen. Die letzte Instanz (im Falle eines Scheiterns aller Bemühungen) ist die Versammlung der Ortsgemeinde. Wer sich ihrem Urteil verschließt, kann nur mehr ausgeschlossen werden. »Er sei dir wie ein Heide oder Zöllner«

(Mt 18,17) meint die Aufkündigung der Tischgemeinschaft beim Synagogenbann. Damit scheinen die Möglichkeiten der Ortsgemeinde zunächst erschöpft zu sein: Die Trennung als *ultima ratio* ist gleichsam das Eingeständnis, daß kein anderer Weg zur Rückgewinnung des Bruders mehr möglich war.⁵⁵ Am Ende des Verfahrens folgt das Wort vom Binden und Lösen (Mt 18,18). In der Synagoge stand Binden/Lösen zunächst im Kontext der Lehre und Gesetzesinterpretation (für verbindlich/unverbindlich erklären; verbieten/erlauben). Im Disziplinarbereich meint es bannen oder den Synagogenbann lösen. Matthäus verwendet es im zweiten Sinn und sieht das auf Erden vollzogene Urteil im Himmel bestätigt. Die Vollmacht der Gemeinde entspricht wörtlich der des Petrus (Mt 16,19), und in beiden Textstellen steht – einmalig in der Evangelientradition – das Wort ἐκκλησία, Kirche.⁵⁶

Dann folgt etwas Erstaunliches: Selbst dieser allerletzte Schritt der Trennung ist nicht das Letzte! Im *Fürbittgebet der Gemeinde* bleibt der Ausgeschlossene gegenwärtig und seine Zurückholung das bleibende pastorale Anliegen des Evangeliums. Selbst jetzt noch gehört er zur ἐκκλησία, aus der er nicht fallen kann, weil die Mitte der betenden Gemeinde Jesus selber ist (Mt 18,20). So ist das Gebet der um Jesus gescharten Gemeinde das letzte, wirksame »Machtmittel« der Wiedergewinnung.⁵⁷ Der in der Gemeinde gegenwärtige Herr hält die Sorge um den Verirrten lebendig. Damit aber verschiebt Matthäus das rechtliche Kirchenzuchtverfahren auf die Ebene seines pastoralen und ekklesiologischen Anliegens, keinen Bruder und keine Schwester zu verlieren. So beschließt auch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, dem eine unglaublich große Schuld erlassen wurde und der einen kleinen Mitknecht mit einer Bagatellschuld brutal und rücksichtslos erpreßt, als warnendes Beispiel die Gemeinderede (Mt 18,21–30). Der auf sein Recht pochende Begnadigte (der Großknecht) ist ein erschreckendes Beispiel, wohin eine rein juristisch denkende und die eigene Angewiesenheit auf Erbarmen vergessende Kirche führt. Die brennende Sorge für die gefährdeten Glieder in der Gemeinde, die Sorgfalt im Umgang mit Verfehlungen und das Wissen darum, daß wir die Vergebung Gottes nur dann beanspruchen dürfen, wenn auch wir bereit sind, einander immer wieder unzählige Male (»siebenundsiebzig Mal«: Mt 18,21) zu vergeben, durchzieht das ganze Matthäusevangelium und beschließt auch das Grundgebet der Kirche (Mt 6,12.14.15). Angesichts der zuneh-

menden Polarisierungen und Denunziationen bei den Kirchenleitungen, aber auch des Überhandnehmens von Gesetzesdenken und kirchenrechtlichen Sanktionen könnte die Gemeinderede des Matthäus eine Herausforderung sein, vom Schutz der »Kleinen« und vom »Gewinnen« des Bruders oder der Schwester her zu denken und zu handeln und im konkreten Leben der Kirche diese *Sorgfalt des Umgangs in Konflikten* zu lernen.⁵⁸

5. Die Herausforderung des Neuen Testaments

Eine Kirche des Dialogs, die sich am Evangelium orientiert, wird sich zuerst mit einer Vielfalt von konkreten Situationen im Neuen Testament konfrontiert sehen. Die ursprünglichen Konfliktsituationen mußten das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden reflektieren und innergemeindliche Spannungen um die Verbindlichkeit der Tora bewältigen. Mit der Stabilisierung der zunehmend heidenchristlich geprägten Kirche in den Städten ergaben sich neue Konflikte mit der hellenistischen Gesellschaft. Der Druck zur Anpassung an die Strukturen derselben auch innerhalb der Kirche und zur Ausgestaltung der Gemeinde als »Hauswesen Gottes« nach dem Modell des hierarchisch gegliederten Oikos führte zur Ausgestaltung von Leitungsämtern, deren Aufgabe die Bewahrung der »gesunden Lehre« war (vgl. 1Tim 3,13; 6,2f.). Statt des Ringens um einen Weg und Konsens, wie ihn etwa die Gemeinderede Mt 18 aufzeigt, wird in den Pastoralbriefen ein erkennbar autoritärer Ton angestimmt, der von »befehlen«, »verboten«, »anordnen« und von Abgrenzung bestimmt ist.⁵⁹ In der Briefliteratur an die Gemeinden und in der Evangelienüberlieferung dagegen ist das Bewußtsein eines fundamentalen »Miteinander« und der gemeinsamen Verantwortung für das Zeugnis des Glaubens und Lebens bestimmend. Im Appell an Einmütigkeit, Vergebungsbereitschaft und Toleranz, in der steten Mahnung zur gegenseitigem Annahme und Ermutigung, in der Aufforderung zur Fürbitte füreinander, aber auch in der Sorgfalt des Umgangs bei schmerzhaften Konflikten wird die egalitäre Vision: »Da gilt nicht mehr Jude noch Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau« (Gal 3,28) konkret faßbar. Freilich nicht in Leisetreterei oder harmonisierendem Überspielen der Probleme, wie die oft leidenschaftlichen Worte des

Paulus zeigen, aber immer im Wissen darum, daß die Kirche nicht der Herrschaftsbereich irgendwelcher Amtsträger oder Einflußgruppen, sondern die ἐκκλησία Gottes und die Gemeinde Jesu ist. Darum ist das »Gewinnen« des Bruders oder der Schwester und der Dienst an der Freude die Aufgabe der Apostel, aber auch aller Gemeindeglieder (Mt 18; 2Kor 1,24). In einer dialogischen Kirche wird die Mahnung des Epheserbriefes nicht zur leeren Floskel, sondern zur herausfordernden Handlungsanweisung: »Ertrag einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält« (Eph 4,2b–3).

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 51960, 368f: wo auch die Form der Streitrede bzw. des Disputs mitgemeint ist. Διαλογισμός kann auch »Zweifel, Bedenken« bedeuten.
- 2 Vgl. ebd., 868f zu κοινωνία; 2Kor 13,13 als »durch den Hl. Geist gewirkte Gemeinschaft«; oder Gal 2,9 »jemandem die Bruderhand reichen«.
- 3 Vgl. *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i.Br. 1982, 89–96.96–102; zur egalitären Vision der frühesten Kirche vgl. auch *E. Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Mainz 1988, bes. 205–254.255–295.
- 4 *Lohfink*, a.a.O., 90.
- 5 Ebd., 91.
- 6 Vgl. ebd., 93; ähnlich auch Jak 1,1, wo die Christen als »zwölf Stämme in der Zerstreuung« bezeichnet werden.
- 7 Darauf ist in diesem Kontext nicht näher einzugehen; vgl. die Literaturhinweise in *M. L. Gubler*, Juden und Christen – die fremden Brüder, Stuttgart 1981, 59–64; *W. Breuning / N. P. Levinson*, Zeugnis und Rechenschaft. Ein christlich-jüdisches Gespräch, Stuttgart 1982, 72–78.
- 8 Vgl. *H. W. Beyer*, διακονέω, διακονία, διάκονος, in: ThWNT, Bd. 2, 81–93; vgl. *P. Philippi*, Diakonie, in: TRE, Bd. 8 (1981), 621–627.
- 9 Bes. *Lohfink*, a.a.O., 116–124 (zu ἀλλήλων und οἰκοδομή, die besonders bei Paulus das wichtige Thema der gegenseitigen Verantwortung umschreiben).
- 10 Ebd., 119f; wenn Paulus seine Verantwortung betont, wird es ihm von seinen Gegnern aufgezwungen (2Kor 10,7–9; 13,10).
- 11 *H. J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 23.
- 12 So bes. Röm 16,14f (ebd., 27); auch »die Leute der Chloe« 1Kor 1,11 sind am ehesten als Sklaven einer Freigelassenen zu sehen (28–29).
- 13 *H. J. Klauck*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, Freiburg, i.Br. 1992, 47–48.
- 14 Zur Vielfalt der Gemeindeformen vgl. auch *M. L. Gubler*, Lebendige Vielfalt des Anfangs, in: Diakonia 6 (1989), 20. Jg., 385–391.
- 15 Vgl. *J. Roloff*, Amt / Ämter / Amtsverständnis im Neuen Testament, in: TRE, Bd. 2 (1978), 509f.
- 16 Ebd., 512.
- 17 Ebd., 513. Vgl. 1Kor 9,6; Gal 2,9 zu Barnabas; 1Kor 15,7; Gal 1,19 zu Jakobus; Röm 16,7 zu Andronikus und Junia(s): was bis ins Mittelalter selbstverständlich als Frauennamen galt: vgl. *E. Schüssler Fiorenza*, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung, in: *W. Schottroff / W. Stegemann* (Hrg.), Traditionen der Befreiung 2, München 1980, 64f und Anm. 12; *S. Heine*, Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1986, 49–50 (mit Hinweis auf die Kirchenväter und die Untersuchungen von B. Brooten).

- 18 Die Erwähnung der Ältesten in Apg 11,30 und 15,2–22; 16,4 dürfte allerdings eine »Rückprojektion späterer Verhältnisse« und »Zeichen eines gewissen Generationenwechsels und einer stärkeren Rückwendung zu traditionellen jüdischen Formen des Ältestenamtes« sein (*Roloff*, a.a.O., 513); vgl. *R. M. Hübner*, Die Anfänge von Diakonat, Presbyteriat und Episkopat in der frühen Kirche, in: *A. Rauch / P. Imhof* (Hrg.), Das Priestertum in der einen Kirche, Aschaffenburg 1987, 48.
- 19 *Roloff*, a.a.O., 514.
- 20 *Hübner*, a.a.O., 48–49: »Aus der Vielfalt der nebeneinander bestehenden, einander ablösenden und schließlich vollständig verschwindenden Leitungsgremien allein schon in Jerusalem ergibt sich, daß weder der historische Jesus noch der erhöhte Herr irgendwelche Anweisungen für die spezielle Ausgestaltung gemeindlicher Strukturen oder die Errichtung eines bestimmten Amtes in der Kirche gegeben hat« (49).
- 21 So *Roloff* a.a.O., 515 (mit Berufung auf G. Theissen).
- 22 Vgl. ebd., 515f; *Hübner*, a.a.O., 49–50. *Roloff* weist darauf hin, daß diese wandernden Charismatiker auch in Kleinasien und Griechenland aktiv waren und auf ihre unmittelbare Bevollmächtigung durch den Geist und ihre Verbindung zu den Jerusalemer Kreisen pochten, wie die von Paulus kritisierten »Überapostel« in 2Kor 11,5; 12,1.11 (516).
- 23 Sowohl die Gestalt des »Alten« wie die des »Lieblingsjüngers« sind Verantwortliche aufgrund prophetischer Vollmacht, nicht durch Einsetzung (vgl. *Roloff*, a.a.O., 517).
- 24 Ebd., 519.
- 25 *Klauck*, Gemeinde (Anm. 13), 46–47.
- 26 Vgl. dazu besonders ebd., 46–55.
- 27 Vgl. auch 2Kor 7,2f: »Gebt uns Raum! ... «; Phil 2,1: »Wenn es also Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid ... «; vgl. auch *E. Biser*, Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker, München / Zürich 1992.
- 28 1Kor 4,21; 2Kor 1,24; vgl. zu der wechselnden Paulusforschung ebd., 19–37. »Paulus fordert deshalb zum Gespräch mit sich heraus, weil er selbst ein Herausgeforderter ist« (24).
- 29 Vgl. *Roloff*, a.a.O., 523.
- 30 Vgl. zu 1Petr *N. Brox*, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich / Neukirchen 1979, 55–59.
- 31 »Nun ist es nicht mehr Gott, der in der Gemeinde Charismen gibt, in deren Aktualisierung sich Christus als Lebenswirklichkeit erweist, sondern der erhöhte Christus ist es, der Amtsträger einsetzt, damit sie durch ihren Dienst den Leib Christi erbauen und seiner heilsgeschichtlichen »Fülle« zuführen« (*Roloff*, a.a.O., 524 in Anlehnung an *H. Schlier*, Epheser, 198ff).
- 32 *Roloff*, a.a.O., 525.
- 33 Als Bestandteile der Ordinationshandlung nennt *Roloff*: 1. Übergabe der Zusammenfassung der Paratheke (d.h. der grundlegenden apostolischen Lehrtradition)

- 2Tim 2,2; 2. Ablegen des Bekenntnisses vor vielen Zeugen (d.h. Bekenntnis zu dieser Tradition vor Zeugen) 1Tim 6,12; 3. Übertragung des Amtscharismas durch Handauflegung der Episkopen und des Amtsauftrags »bis zur Erscheinung des Herrn Jesus Christus« bzw. mindestens auf Lebenszeit (2Tim 1,6; 1Tim 6,14) (ebd.). Vgl. *H. Schlier*, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: *ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i.Br. 1956, 129–147; *M. M. Garijo-Guembe*, Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen, Struktur der Kirche, Düsseldorf 1988 weist darauf hin, daß 1Tim 4,14 und 2Tim 1,6 in der Person dessen, der die Hände auflegt, nicht übereinstimmen (1Tim: Presbyter; 2Tim: Paulus) (58).
- 34 *Roloff*, a.a.O., 527.
- 35 *Garijo-Guembe*, a.a.O., 182: »Die Linearkette Christus–Apostel–Bischöfe/Presbyter kann nicht als historische Wirklichkeit in dem Sinne betrachtet werden, daß alle lokalen Ämter in den Gemeinden durch eine solche Linearkette gerechtfertigt würden.«
- 36 Zum Charakter des zweiten Buches des lukanischen Doppelwerkes als »historische Monographie« und ihrer theologischen Absicht vgl. *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte (EKK V/1 und V/2), Zürich / Neukirchen 1986 (mit ausführlichen Literaturhinweisen).
- 37 Die Vorschläge zur Unterscheidung zwischen einer archetypischen und einer prototypischen Bibellektüre sowie zwischen präskriptiven und normativen Texten hat vor allem Elisabeth Schüssler Fiorenza herausgearbeitet: *E. Schüssler Fiorenza*, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg Schweiz 1988; *dies.*, Zu ihrem Gedächtnis (Anm. 3).
- 38 Vgl. *Pesch*, a.a.O., V/2, 71: Apg 15 ist direkt mit der Parallele in Gal 2 vergleichbar. Dort allerdings wird von zwei Ereignissen berichtet: dem Abkommen in Jerusalem (Befreiung der Heiden vom jüdischen Gesetz, Gal 2,1–10) und dem Konflikt in Antiochia zwischen Paulus und Kephas (Gal 2,11–16).
- 39 Vgl. Röm 2,25–4,25 (bes. 4,11ff: Abraham erhielt die Heilsverheißung vor seiner Beschneidung, aufgrund des Glaubens – ebenso seine Nachkommen). Ein ähnliches Problem stellte sich später der christlichen Kirche mit der Taufe: War die Zugehörigkeit zur Kirche Voraussetzung zum Heil, war auch die Taufe als Zeichen der Aufnahme in diese Gemeinschaft notwendig. Bei der Beschneidung ging es auch um die soziale Dimension des Heils sowie um die Missionsmöglichkeit unter Juden aufgrund der Tora-Observanz (vgl. *Pesch*, a.a.O., V/2, 75 Anm. 9).
- 40 Es handelte sich bei diesem »Zwist« und »Disput« um einen Rechtsstreit, wie ihn *R. Pesch* mit Hinweis auf Apg 19,40; 23,7.10; 24,4; 25,20 aufzeigt (V/2, 75).
- 41 Zur Gesamtkomposition und zu den eventuell vorlukanischen Traditionen vgl. ebd., V/2, 72–74.
- 42 Der Tora-Abschnitt Lev 17–18 war die Vorlage dieser vier Klauseln, die für Jakobus eine zumutbare Minimalforderung bedeutete (die mosaische Forderung für unter den Israeliten lebende Fremde).
- 43 Vgl. *Pesch*, a.a.O., V/2, 84f (mit Hinweis auf *J. Roloff*).
- 44 Der Vorwurf von Apg 20,21, Paulus lehre auch die Juden den »Abfall von Mose«, legt dies nahe (vgl. ebd., 89).

- 45 Ebd.
- 46 Vgl. 1Kor 6,12: »Alles ist mir erlaubt!« als Grundsatz.
- 47 Vgl. *W. Schrage*, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/1), Zürich – Neukirchen 1991, 369 (wahrscheinlich eine »wilde Ehe«; es bleibt offen, ob der Vater verstorben war oder von der Frau geschieden ist). Daß nur vom Mann, nicht aber von der Frau die Rede ist, ist am wahrscheinlichsten damit zu erklären, daß diese keine Christin war.
- 48 Ebd., 372: »Einmal würde dadurch unmittelbar einsichtig, warum Paulus sich hier im Unterschied zu den genannten anderen Fällen zu so drastischem Eingreifen veranlaßt sieht.« In einem Fall von menschlicher Schwachheit hätte Paulus wohl eher ermahnt und gewarnt.
- 49 *H. D. Wendland*, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen ¹⁵1980, 43.
- 50 Vgl. *Schrage*, a.a.O., 373–378; *Wendland*, a.a.O. 44f.
- 51 »Der Exodus, zu dem Paulus aufruft, meint nicht eine Emigration aus der Welt, sondern aus dem Schema (vgl. Röm 12,2). ... Er sagt es ... von seiner missionarischen Verpflichtung und seiner Weltsicht und Theologie her« (*Schrage*, 389f).
- 52 Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieses schwierigen Textes bis in unsere Zeit vgl. ebd., 396–402.
- 53 Für diese auf das Gemeindeleben bezogene Rede haben sich verschiedene Namen eingebürgert: Gemeinderede, Rede über brüderliches Verhalten, Gemeindekatechismus, Gemeindeordnung, Kirchenordnung, Rede von den Kleinen und den Brüdern usw.: vgl. *J. Gnilka*, *Das Matthäusevangelium. 2. Teil* (HThKNT I/2), Freiburg – Basel – Wien 1988, 119; *E. Schweizer*, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1973, 233. Zum Folgenden auch: *M. L. Gubler*, Daß keiner dieser Kleinen verlorengelange... (zu Mt 18), in: *H. Ritt* (Hrg.), *Gottes Volk, Lesejahr A, Bd. 7: Nach den Quellen der Gemeinde suchen*, Stuttgart 1990, 57–61.
- 54 Die Regel von Lev 19,17 (»Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden«) ist im hebräischen Text in ihrer Bedeutung nicht klar. Auffällig ist, daß dieses »Kirchenzuchtverfahren« kaum eine Nachgeschichte in der Praxis der Kirche kennt und bereits im 3. Jh. auf den Bischof eingeschränkt wird und die »zwei oder drei Zeugen« auf die Trinität bezogen werden! Das Mönchstum hingegen hielt diese Zurechtweisungspraxis lebendig (vgl. *Gnilka*, a.a.O., 140–142, mit Berufung auf H. v. Campenhausen und die Benediktusregel).
- 55 Der dreistufige Instanzenweg hat Parallelen in der Gemeinde von Qumran, wo Strafsanktionen gegen Fehlbare nicht vor der Einberufung der Vollversammlung oder eines Richterkollegiums verhängt werden konnten.
- 56 *W. Bauer* nimmt für Mt 16,18 universale Bedeutung an, erwähnt aber Mt 18,17 nicht (a.a.O. [Anm. 1], 477f)! »18,18 weitet die dem Simon Petrus übertragene Vollmacht auf die Jüngerschaft aus« (*Gnilka*, a.a.O., 55f. 135). Im paulinischen Sprachgebrauch herrscht die Bedeutung der versammelten Ortsgemeinde vor (vgl. *Klauck*, *Gemeinde* [Anm. 13], 34–36).
- 57 Die Verheißung der Gegenwart Christi wird mit einem »denn« mit der Aufforderung zum Fürbittebet verbunden (V 20.19). *D. Bonhoeffer* hat dies so formuliert: »Eine

christliche Gemeinschaft lebt aus der Fürbitte der Glieder füreinander, oder sie geht zugrunde. Einen Bruder, für den ich bete, kann ich bei aller Not, die er mir macht, nicht mehr verurteilen und hassen. Sein Angesicht, das mir vielleicht fremd und unerträglich war, verwandelt sich in der Fürbitte in das Antlitz des Bruders, um dessentwillen Christus starb, in das Antlitz des begnadigten Sünders. . . . Die Fürbitte ist das Läuterungsbad, in das der Einzelne und die Gemeinschaft täglich hinein müssen« (Gemeinsames Leben, München 1961, 73).

58 Ausführlicher in meinem Beitrag in: Gottes Volk (Anm. 53), 57–61.

59 Freilich darf nicht übersehen werden, daß die Pastoralbriefe keine Gemeindebriefe, sondern Anweisungen von Verantwortungsträgern an andere Verantwortliche sind und ihr pseudepigraphischer Charakter gerade zeigt, daß sie umstritten waren (vgl. 3.2 und Anm. 35).

LITERATUR (AUSWAHL)

- Beyer H. W.*, διακονέω, διακονία, διάκονος, in: ThWNT, Bd. 2, 81–93.
- Brox N.*, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich/Neukirchen 1979.
- Fascher E.*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (1 Kor 1–7) (ThHK 7/1), Leipzig 1975; ⁴1988.
- Fee G. D. F.*, The First Epistle to the Corinthians, 1987 (NIC).
- Fries H.*, Ökumene statt Konfessionen! Das Ringen der Kirche um Einheit, Frankfurt/M. 1977.
- Garijo-Guembe M. M.*, Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche, Düsseldorf 1988.
- Gnilka J.*, Das Matthäusevangelium 2. Teil (HThKNT I/2), Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Goppelt L.*, Theologie des Neuen Testaments 2, Göttingen 1976.
- Green M.*, Evangelisation zur Zeit der ersten Christen. Motivation, Methodik und Strategie (Telos – Wissenschaftliche Reihe 4014), Neuhausen/Stuttgart 1970.
- Gubler M. L.*, Daß keiner dieser Kleinen verlorengelasse... (zu Mt 18), in: *Ritt H.* (Hrsg.), Gottes Volk, Lesejahr A, Bd. 7: Nach den Quellen der Gemeinde suchen, Stuttgart 1990, 57–61.
- Gubler M. L.*, Lebendige Vielfalt des Anfangs, in: *Diakonia* 6 (1989), 20. Jg., 385–391.
- Hübner R. M.*, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: *Rauch A./Imhof P.* (Hrsg.), Das Priestertum in der frühen Kirche, Aschaffenburg 1987.
- Käsemann E.*, Kirchliche Konflikte, Göttingen 1982.
- Kirchschläger W.*, Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990.
- Kitzberger I.*, Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή, (ἐπι)οικοδομεῖν (FzB 53), Würzburg 1986.
- Klauck H. J.*, 1. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel 7), Würzburg 1984.
- Klauck H. J.*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, Freiburg i. Br 1992.
- Klauck H. J.*, Gemeindestrukturen im 1. Korintherbrief, in: *ders.*, Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 37–45.
- Klauck H. J.*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981.
- Lang F.*, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986.
- Lips v. H.*, Glaube – Gemeinde – Amt, Göttingen 1979.
- Lohfink G.*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br 1982.
- Maly K.*, Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief (SBM 2), Stuttgart 1967.
- Meeks W. A.*, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, London/New Haven 1983.
- Pesch R.*, Die Apostelgeschichte (EKK V/1+2), Zürich/Neukirchen 1986.
- Pfammatter J.*, Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (AnGr 110), Rom 1960.

- Philippi P.*, Diakonie, in: TRE, Bd.8 (1981), 621–627.
- Rebell W.*, Zu neuem Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum (Kaiser Tb 88), München 1990.
- Reck R.*, Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in der Kommunikationsstruktur der Antike (SBS 22), Stuttgart 1991.
- Riesner R.*, Apostolischer Gemeindebau. Die Herausforderung der paulinischen Gemeinden, Gießen/Basel 1980.
- Roloff J.*, Amt/Ämter/Amtsverständnis im Neuen Testament, in: TRE Bd.2 (1978), 508–533.
- Schneider G.*, Die Apostelgeschichte 2. Teil (HThKNT V/2), Freiburg/Basel/Wien 1982.
- Schrage W.*, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1, 1–6, 11) (EKK VII/1), Zürich–Neukirchen, 1991.
- Schüssler Fiorenza E.*, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988.
- Schüssler Fiorenza E.*, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988.
- Schweizer E.*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.
- Senft Ch.*, La Première Epître de Saint Paul aux Corinthiens, 1979 (CNT VII).
- Siegert F.*, Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34), Tübingen 1985.
- Strobel A.*, Der erste Brief an die Korinther (ZBK 6.1), Zürich 1989.
- Theissen G.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ²1983, 231–271 (Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde), 272–289 (Die Starken und Schwachen in Korinth).
- Thüsing W.*, Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament, in: BiLe 14 (1973) 77–88.
- Venez H. J.*, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Zürich ⁴1990.
- Vögtle A.*, Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche, Freiburg i. Br 1988.
- Weiser A.*, Studien zu Christsein und Kirche (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 9), Stuttgart 1990.
- Wendland H. D.*, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen ¹⁵1980.
- Wolff Ch.*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Zweiter Teil, Kap 8–16, (ThHK 7/2), Leipzig 1982.

LEO KARRER

DIALOG ODER POLARISIERUNG IN DER KIRCHE SEIT DEM II. VATIKANUM

PLÄDOYER FÜR EINE SYNODALE KIRCHE

Polarität bedeutet im alltäglichen Sprachgebrauch soviel wie spannungsvolles Vorhandensein von zwei Polen bzw. fruchtbare Gegensätzlichkeit. Polarisierung meint im Unterschied zur Polarität, daß diese fruchtbare Spannung nicht mehr in der Beziehung der beiden Pole »ruht«, sondern diese Pole in ein Entweder-Oder zu zerreißen droht. Der schöpferische Gegensatz wird zum unversöhnlichen Widerspruch, zum unlösbaren Dilemma. Von solchen Konflikten ist das gesellschaftliche und kirchliche Leben sattvoll. – Ist der Dialog eine Hilfe, eine Therapie gegen diese bemühenden Polarisierungen und Lagerbildungen auch in der Kirche? Dialog ist dann allerdings nicht als Alternative zu Polarisierungen gedacht, sondern als Weg trotz der Konflikte und als Kommunikation inmitten der Spannungen.

Im folgenden soll ein Verständniszugang gefunden werden, warum es bei der derzeitigen gesellschaftlichen Situation und infolge der damit verbundenen Umbrüche in Gesellschaft und Kirche(n) auch kirchlicherseits sozusagen zwangsläufig zu Streit und Spannungen kommen mußte. So sehr wir von der Analyse der gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozesse ausgehen müssen, so selbstverständlich ist angesichts dieser Ausgangslage und der Frage nach dem weiteren Weg der Kirche in die Zukunft auch theologisch danach zu fragen, wie denn der Auftrag an die Kirche(n) heute lautet. Damit haben wir die Basis für die weiteren, mehr praktischen Fragen nach einer dialogischen Seelsorge-theorie und nach einer dialogischen Kirchenordnung gewonnen.

1. Der gesellschaftliche Prozeß der Differenzierung und seine Auswirkungen auf die Kirche

Innerkirchliche Umbrüche und Probleme sind meist verwoben mit gesellschaftlichen Prozessen. Wenn dies zu einer rein binnenkirchlichen Sichtweise und Analyse der Krisen führt, dann greifen solche Diagnosen und die aus ihnen gewonnenen Therapievorschläge zu kurz. Dies trifft z. B. für die Konflikte um den im letzten Jahrhundert entstandenen Katholizismus zu, ebenso für den zunehmenden Jugendmangel in der Kirche oder für die feministischen Aufbrüche etc. Kirchliche Konflikte sind somit unter gesellschaftlichen Bedingungen zu analysieren und anzugehen. Sonst sind sie weder zu verstehen noch zu heilen.

Zudem hilft ein geschichtlicher und gesellschaftlicher Verständniszugang, Klischees und Feindbilder (Polarisierungen!) zu enttarnen und falsche Schuldzuweisungen (auf die Amtsträger, den Klerus, die Laien, die Traditionalisten oder Progressiven...) zu erkennen. – So ist im folgenden der Frage nachzugehen, welche hintergründigen gesellschaftlichen Prozesse und Umbrüche sich innerkirchlich spezifisch auswirken.¹ Dann wird es möglich, differenzierter die eigenen Anteile der Kirche an ihren Konflikten und an Konflikt-Lösungen zu benennen.

1.1. Prozeß der Singularisierung: Jeder Mensch ein Einzelfall (infolge der gesellschaftlichen Differenzierung)

In kirchlichen Kreisen sprach man bis vor kurzem vom Säkularisierungsparadigma, um die zunehmende Kluft zwischen Kirche und gesellschaftlichem Kontext zu charakterisieren. Inzwischen ist dieses Deutungsmuster, das einer eher binnenkirchlichen Optik entsprang, mit guten Gründen vom Begriff der »gesellschaftlichen Differenzierung« abgelöst worden.²

Das Prinzip der gesellschaftlichen bzw. funktionalen Differenzierung bringt zum Ausdruck, daß soziale Teilsysteme oder Organisationen als begrenzte und relativ selbständige Handlungsbereiche begriffen werden. Die Differenzierung erwächst fast automatisch aus der zunehmend spezialisierten Bearbeitung von besonderen Problemen, Funktionen oder Dienstleistungen. Einzelne Bereiche wie z. B. Arbeit, Gesundheit, Familie, Politik, Bildung, Wirtschaft, Ökonomie, Kultur-

szenen, Medien, Sport und Militär haben sich bis zu einem gewissen Grad zu autonomen Subsystemen nebeneinander entfaltet. Das heißt: Diese Bereiche verselbständigen sich soweit wie nötig und bestimmen dann ihre Leistungen und ihre systeminternen Ordnungsvorstellungen soweit wie möglich. Diese Tendenz ist durch die technologische Entwicklung (z.B. Fein-Elektronik), durch den Fortschritt der Humanwissenschaften und vor allem der Medizin, durch die wirtschaftliche Prosperität und durch den Ausbau der wohlfahrtsstaatlichen Sicherungen für den Einzelmenschen, durch die Bildungsexpansion und durch die nicht übersehbare Informationsflut durch die Medien sowie durch die Mobilität ausgelöst und beschleunigt worden.

Damit ist der Tatbestand der pluralistischen und differenzierten Gesellschaft markiert. Allerdings funktioniert diese nur durch die Steigerung von Rationalität: gemeint ist damit der Trend zur Ver-Sachlichung und zur Mobilität mit dem Druck auf subjektive Veränderungsbereitschaft und fachliches Lernen (Professionalität). Ein solcher Modernisierungsschub³ spielt indes nur unter der Bedingung, daß die herkömmlichen Sozialisationsstrukturen, Wertorientierungen, Normen und Traditionen nicht stören, sondern sich gegebenenfalls zurückziehen oder lautlos verabschieden. Der Einzelmensch übernimmt je nach erwarteter »Dienstleistung« (im Verkehr, an der Schule, auf dem Sportplatz, im Spital, in der Kirche etc.) den je systeminternen Verhaltenscode mit je spezifischen Regeln, die allerdings nur partielle Teilhabe bedeuten. Man ist Kunde oder Klient, identifiziert sich aber nicht total mit einem Teilsystem. Im praktischen Alltagsleben sind somit verschiedene Rollen und viele Rollenwechsel zugemutet. Individualisierung ist das Ergebnis. Für die einzelnen Menschen heißt dies vorerst im Vergleich zu früher ein enormer Zugewinn an »Rohstoff« Freiheit bzw. Emanzipation aus früheren Formen der Zugehörigkeiten (zu Traditionen, Schicht, Berufsgruppe, Religion bzw. Konfession etc.) und der Fremdbestimmung.

In dieser Situation stellt sich die Frage, wie der Mensch mit dem gewonnenen Rohstoff Freiheit umgeht. Gelingt eine subjektive Kultur der Freiheit? Führt dies zu einer Balance zwischen Selbst-Bestimmung und Solidarität, d.h. Verbindlichkeit für andere? Wer könnte übersehen, daß früher die Identität des einzelnen Menschen über die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe, zu einem Berufsstand, zum Milieu oder

zur Bildungsschicht und über Brauchtum und Traditionen, Vereine sowie über einen relativ geschlossenen Konsens, über Religion, Werte und Geschlechtstypologien stabilisiert wurde. Heute ist dem individuellen Menschen vielmehr zugewandt, aus dem Füllhorn der Möglichkeiten auszuwählen. Denn die »post-moderne« Gesellschaft mit ihrer zersplitterten Vielfalt und ihren unüberschaubaren Subsystemen beansprucht konkret nicht die ganze Person, sondern nur Ausschnitte aus ihrer Lebensführung (als Kunde, als Konsument, als Klient...). Sachgerechtes Funktionieren ist verlangt, kühle Sachlichkeit und erfolgversprechende Beweglichkeit, nicht Beziehungsverhalten oder sogenanntes ganzheitliches Denken und emotionales Engagement. Das würde nur stören. Deshalb überläßt man es dem privaten Lebensraum. Personenorientierte Werte weichen funktionaler Sachlichkeit.

Die Entlassung aus früheren Zwängen, Traditionen und Wertbestimmungen wird zur Zu-Mutung der Selbstbestimmung und der Eigen-Verantwortung. Was früher an bergender Heimat vorgegeben erschien, muß heute in Teilen zusammengebracht, wenn nicht sogar mühsam gefunden und bruchstückhaft zusammengebastelt werden. Im religiösen und kirchlichen Bereich spricht man von »Auswahlchristentum« oder von »religion à la carte«.

1.2. Die »einsame« Verantwortung subjektiver Freiheit

a) Subjekt-Ermüdung?

Die weitere Frage geht nun dahin, ob durch diese differenzierte Leistungs-Zumutung an das Individuum dessen psychische Ressourcen aufgebraucht werden könnten. Oder hat die menschliche Psyche genug Ressourcen, sich an die neue Beweglichkeit anzupassen? Wie sind die Chancen in einer hochdifferenzierten Gesellschaft mit dem Zwang zu funktionaler Mobilität⁴ für Gemeinschaftserfahrung und Solidarität sowie für zwischenmenschliche Verbindlichkeiten (Ehe, Partnerschaften, Familie...)? Kann dies nicht zur Überforderung führen, zur Erschöpfung und damit zum Rückzug in private Nischen oder Lebenswelten? – Denn: für den Einzelmenschen ist die Übersicht verlorengegangen; und damit ist in vielen Teilbezügen die Einsicht nicht mehr nachvollziehbar (man muß den Experten und Expertinnen in den einzelnen Dienstleistungssektoren »vertrauen«), obwohl Informationen und Erklärungen

quantitativ zunehmen. Das Leben ist verwirrend und »schnell-lebig« (fast-food) geworden, denn es ist nicht mehr wie früher traditionsgeleitet oder in einem Konsens der Werte verbunden. Früher scheinbar tragfähig gewesene Solidaritätsstrukturen (Nachbarschaft, Zugehörigkeiten, Vereinsleben, Pfarrei, Sonntag ...) sind nur noch in Versatzstücken funktionsfähig oder gar gefährdet. Es gibt keine allgemein verbindliche Weltanschauung oder verbindende Religion mehr, die als gemeinsamer Bezugspunkt das Ganze orientierend zusammenhalten würde. Die herkömmliche Moral greift vielfach nicht mehr. Welches sind die Profile einer »neuen« Ethik?

Sind die Menschen von einem solchen Hintergrund her seelisch, emotional und auch geistig nicht doch vielfach überfordert, was zur Erschlaffung und Erschöpfung der psychodynamischen Kräfte führen kann? Der Mensch muß ja dauernd überlegen und reflektiert entscheiden. Bekommt eine funktional-praktische Mobilität mit ihrer nüchternen Rationalität (»cool« bleiben) den Menschen nicht doch schlecht? Die wechselnde Leistungsherausforderung mit dem Druck auf qualitativ differenziertes Reagieren kann die inneren Kräfte des Menschen aufsaugen. Das löst Angst und Fluchtgedanken aus.

b) Singularisierung als Rückzug?

Ist da nicht verständlich, daß man sich aus der Welt der Subsysteme zurückzieht und sich aus einer durch die Medien vermittelten Öffentlichkeit verabschiedet? Denn die differenzierte Gesellschaft erzeugt vielfachen Leistungsdruck, dessen Anforderungen man kaum oder gar nicht zu genügen vermag. Zudem wird die Welt über die Medien vielfach als ein solcher Problemhaufen vermittelt, daß ihr gegenüber Ohn-Macht und Hilflosigkeit empfunden werden. Ist es da nicht verständlich, daß Menschen sich auf jenen persönlichen Bereich zurückziehen, wo »es für mich noch stimmt«, daß sie sich zurückziehen in die privaten Lebensnischen der Freizeit, der Hobbies und der Familie oder daß sie sich nur durch die Vereinfachung von Weltbildern (Fundamentalismus) glauben schützen oder ihre Macht aus Feindbildern gewinnen zu können? Muß man sich nicht fast zwangsläufig von Strömungen und Moden mitreißen lassen? Das entlastet auf gewisse Weise auch. Sind angesichts solcher Trends die Meditationsübungen und auch die Esoterik nicht Wege und Techniken, um die verlorene Einheit oder Heimat zurückzugewinnen?

Natürlich gibt es viele Ursachen, die in der individuellen Psychodynamik und Biographie liegen, die bestimmend und schicksalhaft im Einzelnen werden. Aber im Horizont der gesellschaftlichen Entwicklung und angesichts der unübersehbaren Risiken, die wir mit der Technik eingegangen sind (ökologische Probleme, Gentechnologie, Atomenergie...), muß doch die Frage akzeptiert werden, ob die einzelnen Menschen nicht seelisch überanstrengt werden.

Man darf indes nicht übersehen, daß der Rückzug von der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit ihren weiterführenden Entwicklungen als auch mit ihren zerstörerischen Brüchigkeiten die »Welt« erst recht zum unverdaubaren und ängstigenden Mythos verkommen läßt, dem gegenüber der einzelne Mensch nur im Modus der sozialen Distanz durchkommt, denn »man kann ja doch nichts machen«. – Individualisierung wird damit zu einer Rückzugs-Strategie, bei der man sich in der subjektiven Lebensgestaltung einigelt und sein »eigenes Gärtchen« pflegt. Ob solche biedermeierliche Idylle auch das Subjekt retten kann, ist mehr als fraglich. Solche Haltung in diesem Differenzierungsprozeß ist wohl kaum als individuell verantwortete Identitätssuche oder Identitätsfindung zu erkennen. Vielmehr ist sie eine Vereinzelnung bzw. Singularisierung, die gekennzeichnet ist vom Rückzug aus der Welt der Fragen und Herausforderungen in den Konsum privater Lebensnischen, die ihrerseits wiederum von der Freizeitindustrie und den Medien kolonisiert sind. Was das Ganze noch verbindet, scheint sozusagen die Ökonomie zu sein, das Geld als Klammer und Tauschwert. Dieser Rückzug kann durchaus auch Besinnung auf sich selbst bedeuten, geht aber auch einher mit einer starken (narzißtischen) Selbstthematisierung bis hin zur Wehleidigkeit. Dagegen wäre zu wünschen, daß eine identitätssichernde Balance zwischen Selbstbestimmung und Fremdeinflüssen sich öffnet für soziale Bindungen und gesellschaftliche Solidaritätsstrukturen sowie für eine kooperative Verbindlichkeit in solidarischem und politischem Handeln.

Singularisierung als selbstgenügsamer Individualismus mit seiner »Ethik« des autonomen Ichs verfehlt notwendige Solidaritätsschritte. Man erwartet zwar (fast) alles von der sogenannten Gesellschaft bzw. von den Systemen (wenngleich man mit ihnen auch Mühe hat); aber zum Geben und zum eigenen Engagement ließe man sich kaum bewegen. Eine solchermaßen atomisierte und saturierte Konsumgesellschaft

tut sich schwer damit, aus sich Kraft für soziale und ethische Anliegen zu entbinden.

Das Ergebnis davon kann spießbürgerliche Langeweile sein, aus der man z. T. mit Gewalt oder mit Drogen zu entkommen versucht. Ist aber damit der Verlust an Heimat, Solidarität und Geborgenheit zu kompensieren? Oder kann man die verwirrende Komplexität des Lebens oder eigene Ohnmacht nur denn aussitzen, wenn diese Kompliziertheit auf einfachere Lebensmuster (z. B. fundamentalistische Strömungen) reduziert wird?

Mit dem ohne Zweifel semantisch unscharfen Begriff »Singularisierung« sind jedoch m. E. Hinweise und Anspielungen verbunden, die mit Erschöpfung, erschlaffender Entkräftung, resignativen Stimmungen und mit Subjektermüdung zu tun haben, und zwar infolge leistungsmäßiger als auch seelischer Überforderungen. Viele Probleme des menschlichen Lebens sind nicht nur eine Frage der intellektuellen Einsicht, sondern eine Frage der seelischen Kraft.

Auch in der Kirche erleben wir nach den reform-euphorischen Jahren Erschöpfungs-Zustände und ermüdende Resignation. Vermutlich hängt dies innerkirchlich auch mit den enttäuschenden Verzögerungen unserer konziliaren Naherwartungen zusammen. Die kirchlichen Querelen und die Strategie der Kirchenleitung, auf die Krisen mit Zentralisierung und institutioneller Konzentration zu reagieren, erzeugen u. a. Verdruß und Kircheneskapismus.

Was in der Welt Quelle für Kraft und Mut zu Solidarität und Hoffnung sein sollte, frißt sich nun selber auf. Statt in den kritischen Dialog mit den Chancen und abgründigen Brüchigkeiten der Moderne zu treten, verhärtet man sich hinter traditionalistischen Bastionen und will nicht wahrhaben, wie man dadurch gegenüber den Fragen und Erwartungen in der Welt an die Kirche(n) regelrecht vergreist und kulturunfähig wird. Aber nebst diesem »institutionellen« Fundamentalismus sind auch die anderen fundamentalistischen Strömungen – biblizistische, doktrinäre und autoritäre – Echo auf die Mündigkeits-Zumutung: Manche setzen aus Angst vor einer unübersichtlichen Welt und angesichts des Versinkens zuverlässig geglaubter Fundamente ihr Vertrauen doch lieber in Sicherheiten und Stellvertretung, in ein auffangendes Netz.

1.3. Individualisierung der Kirchenbeziehung und widersprüchliche Erwartungen

Die Folgeerscheinungen für das religiöse und kirchliche Leben aus den genannten gesellschaftlichen Prozessen sind offenkundig: Auch religiöse Praxis wird Privatsache; auch die Beziehung zur Kirche als Institution wird zum Kunden-Verhalten. Viele sind auch kirchlich und religiös »Wechselwähler« geworden. – Dadurch verstärkt sich nicht automatisch die individuelle Freiheit für Religion oder gar Kirchen-Engagement, also der freie Austausch kontroverser Meinungen, sondern viel eher die andere Tendenz: Kirche wird mit Tabu belegt, und religiöse Fragen werden suspendiert. Aus dem religiösen Warenkorb wird je nach subjektivem Bedürfnis ausgewählt (»Auswahlchristentum«). Die Spannung zwischen gesellschaftlichen Verhaltensweisen und kirchlichen Normen werden dadurch entschärft, daß man sich gesellschaftlich anpaßt und die Beziehung zur Kirche lockert.

Mit diesen, von den Kirchen wohl kaum zu steuernden Strömungen geht eine andere Richtung einher, die die Kirche als Institution an ihrer sozialen oder sozialkritischen Funktion mißt, also nicht an ihrem theologischen Selbstverständnis. Sie wird kaum von der biblischen Botschaft her interpretiert. Das kann durchaus Tendenzen verstärken, die mit Reduktion des christlichen Glaubens auf Ethik zu umschreiben sind. Religion und Kirche werden an ihrem ethischen und sozialen Gebrauchswert, letztlich nach utilitaristischen Gesichtspunkten beurteilt.⁵

Je mehr aber das Verhältnis zur Kirche von subjektiven und wandelbaren Entscheidungen abhängt, um so labiler oder dynamischer wird das Mitgliedschaftsverhalten. Es liegt am Einzelmenschen, ob er/sie eine Beziehung aufnimmt, weiterführt, abbricht oder sie pflegt und ausgestaltet. So gibt es auch im Kirchenverhältnis bei vielen so etwas wie eine »Beziehungskiste«. – Wie nun kirchlicherseits darauf reagiert wird, das ist eine weitere Frage, die viel Aufmerksamkeit verdiente. Unverzichtbar bleibt, die Tatsachen sehen zu wollen wie z. B. die Wahlfreiheiten oder sogar Zwänge, zu wählen und aussortieren zu müssen. Wenn die Kirche somit »totale« Kirchlichkeit verlangte und nur von integralen Seelsorgemethoden ausgehen wollte, dann muß sie wissen, daß sie mit ihren Ansprüchen frontal und quer gegen die Lebensgesetze der Gegenwartskultur steht, dagegen stößt und sich gesellschaftlich ins

Abseits stellt. Das Modell der inneren Geschlossenheit unter Führung des Klerus und unter Anbindung an eine klar vorgegebene und vom Lehramt garantierte Doktrin empfiehlt sich keineswegs als Modell für die Zukunft. Auch wenn der Kern der christlichen Tradition nicht zur Verfügung steht und auch wenn Kirche gegenüber einer menschlich nicht mehr fruchtbaren Vereinzelung (Singles) auf Solidarität und Verbindlichkeit hinweisen soll, so wird sie gegenüber allen Versuchungen zu intergralistischen »Lösungen« sich auf offene Prozesse (Pluralismus) und auf flexible Weisen (Mobilität!) ihrer Wegsuche einlassen müssen. – Und dies bedeutet bereits im Ansatz bemühte Vielfalt, Widersprüchlichkeiten bis hin zu zermürenden Polarisierungen. Konsens und Einheit haben dann kulturell nicht gerade Platzvorteil. Erschwerend kommt hinzu, daß sich das katholische System immer noch als freiheitsresistent erweist, an einem Kulturargwohn krankt und mit theologischen Sprachverboten stets neu den Verdacht nährt, gegen das Denken zu sein (z.B. »Ordinatio sacerdotalis«). Die innerkirchliche Konfliktszene mit ihren kräfteaubenden Lagerbildungen dokumentiert dies augenscheinlich.

2. Kirche im Konflikt

Im folgenden ist nun diese Konfliktsituation der Kirche konkreter zu benennen. Von daher drängen sich Lösungsvorschläge oder Optionen für die Zukunft profilierter auf.

2.1. Kirche im Streit mit ihrer eigenen Tradition und Erbschaft

Die Umbrüche in der Kirche sind nicht nur als kirchliche Vorgänge zu analysieren. Es wird vielmehr bei unseren Überlegungen von der Hypothese ausgegangen, daß die kirchlichen Konflikte und Wandlungsprozesse Anteile und Konsequenzen aus umfassenderen gesellschaftlichen Umbrüchen sind.⁶

Infolge der gesellschaftlichen Differenzierung hat sich der frühere geschlossene Katholizismus, wie er sich im letzten Jahrhundert als Puffer (als Prellbock und als Prügelknabe) zwischen Kirche und Gesellschaft bzw. Staat entwickelt und sich bis in die sechziger Jahre gehalten

hat, aufzulösen begonnen. Der nach außen defensive und nach innen kontrollierende Milieu-Katholizismus hat sich verflüssigt; manche seiner Organisationen und Ausdrucksformen (Traditionen, Verbands- und Vereinsmitgliedschaft, Katholikentage...) sind zum Teil fast lautlos verschwunden. Viele im letzten Jahrhundert wahrgenommenen Aufgaben sind erfüllt und in diesem Sinn »unzeitig« geworden, mitsamt den Methoden der Problemlösung. – Von daher ist es verständlich, daß manche diesem geschlossenen Milieu-Katholizismus nachtrauern und sich gegen die sogenannte Modernisierung der Kirche wehren und darin Abfall von der Ursprungsform vermuten. Die Gesellschaft läßt sich indes nicht mehr in ein kirchlich geschlossenes Sonder-Milieu heimholen und einbinden. Integralistische Modelle einer Einheit von Gesellschaft und Kirche haben vom gesellschaftlichen Hintergrund her keine Zukunftskraft mehr. Aber solche »Träume« oder Sehnsüchte stellen einen nicht zu unterschätzenden Faktor kirchlicher Polarisierungen dar (sogenannte integralistische oder traditionalistische Positionen, gewisse Modelle der Neu-Evangelisierung).

Die Kirche und mit ihr der Katholizismus sind nämlich aus ihrer angestammten Monopolstellung weltanschaulich in eine geradezu verängstigende und verunsichernde Konkurrenz-Situation geraten. Dadurch wird der Kirche umständehalber der Abbruch gewohnter und viele Jahrhunderte lang bewährter Traditionen zugemutet und die Suche nach neuen Formen der Zeitgenossenschaft und der Solidarität mit den Menschen in der heutigen Zeit aufgebürdet.

In dieser bewegten Epoche bewegt sich aber auch die Kirche – trotz aller gegenteiliger Klischees einer hämischen Boulevardpresse. Durch das II. Vatikanische Konzil und seither ist in der Kirche sehr vieles in Fluß geraten und damit sie selber sozusagen zum intern polarisierenden Krisenort geworden.

Kurzgefaßt kann man sagen, daß die Kirche sich zur Zeit in einem tiefgreifenden Bewußtseinsprozeß befindet, der uns gleichzeitig mit verschiedenen und gegensätzlichen Kirchenbildern konfrontiert. Die einen betonen die herkömmliche hierarchisch klar strukturierte Kirche und den unverzichtbaren Wert kirchlicher Tradition; die anderen eher Kirche als Volk Gottes, das die biblische Grundsatztreue und Offenheit für die Nöte und Fragen der Menschen heute verbindet. Das beinhaltet fast zwangsläufig Konflikte und bemühende Spannungen. Diese wer-

den dadurch verschärft, daß diese pluralen Bewußtseinsschübe einer Kirchenordnung begegnen, die weiterhin die (klerikalen) Bedingungen aus der Zeit vor dem Konzil festschreibt und die in den letzten Jahren durch den Vatikan noch forciert wird. Durch solche Rückzüge auf die Tradition bzw. in ein patriarchales und zentralistisches Kirchensystem spitzen sich erst recht die Ungleichzeitigkeiten gegenüber gesellschaftlich anerkannten, wenn wohl kaum eingeübten Normen und Tugenden zu, wie z. B. Gleichberechtigung von Mann und Frau, demokratische Mitsprache, gerechte Schiedsgerichtsbarkeit usw. Wird die Kirche dadurch nicht vielfach kultur-unfähig? Beraubt sie sich selber nicht der Chance, zur Gegenwart mit ihren Aufbrüchen und Brüchigkeiten ein produktives und kritisches Verhältnis zu finden und neu zu gestalten? Die Menschen der Kirche, die schon gesellschaftlich in vielen Spannungsfeldern leben, müssen nun auch die Kirche als Krisenursache aushalten, die z. T. unnötige Polarisierungen aufnötigt. Für viele bedeutet das den Verlust der Kirche als »Heimat«, wo man sich von der Welt gleichsam ausruhen und für den Alltag neue Kräfte sammeln konnte.

2.2. Polarisierende Konfliktfelder

Wenn die Meinung vertreten worden ist, daß wir bewußtseinsmäßig mit verschiedenen und widersprüchlichen Kirchenbildern (-Sehnsüchten) gleichzeitig zu tun haben, wobei aber institutionell noch vorkonziliare (monokratische) Bedingungen herrschen, dann ist genauerhin das Profil der innerkirchlichen Konfliktsituation zu zeichnen.

- Historisch betrachtet kann man von einer Verschiebung des Feindbild-Mechanismus sprechen: Im geschlossenen Kirchenbild und im Block-Katholizismus konnten viele interne Konflikte nach außen geleitet und auf echte und vermeintliche Gegner (Staat, radikale Regierungen, konfessionelle Gegnerschaft, böse Welt...) übertragen werden. Diese Übertragung spielt nun nicht mehr, und zwar aus den genannten Gründen und Ursachen. Der Sündenbock-Mechanismus hat sich in die Kirche zurückverlagert.
- Hintergründig hängt mit dem eben Gesagten ein in der Vergangenheit doch idealisiertes Kirchenbild zusammen (»Ein Haus voll Glorie...«). Alles, was mit Konflikt und Streit zusammenspielt, hält man

als unvereinbar mit Kirche als Heils- und Versöhnungsgemeinschaft. Man sieht die Kirche durch die Brille ihres Ideals und wird dadurch fast unfähig, ihre empirische Seite wahrzunehmen. Man wird gegenüber den Schwächen und Realitäten blind, was zur Selbst-Verdummung führen kann. Weil man sich den Konflikt grundsätzlich verübelt, darf er nicht sein. Dies führt zum (Grund-)Konflikt mit dem Konflikt. Wohl deshalb hat man institutionell auch keine Vorsorge für eine faire Konfliktregelung vorgesehen (denn Konflikte dürfen ja nicht sein).

- Kircheninterne Konflikte werden durch einen Entscheidungsstau verschärft, der dadurch die Atmosphäre verschlechtert und z.T. vergiftet, daß pastoral notwendige und theologisch mögliche Entscheidungen (z.B. wiederverheiratete Geschiedene, Viri probati, Partizipation, Gleichberechtigung von Mann und Frau...) auf der Entscheidungsebene der Kirche nicht wirklichkeitsbewußt aufgegriffen und einer Lösung zugeführt werden.
- In einer zunehmend zentralistisch, d. h. von oben übersteuerten Kirche wirkt sich der Mangel an Dialog-Instrumenten erst recht zermürbend und motivationshemmend aus, je mehr gesellschaftliche Bewußtseinsprozesse und geänderte Verständniszugänge zum christlichen Glauben sich unter den Anhängern und Mitgliedern der Kirche ausbreiten und je mehr sich erst recht die Suche nach Ersatz-Instrumenten bzw. Ventilen aufdrängt, wie z.B. Erklärungen von Theologen, Bewegungen, Frauenkirche, Kirchenvolksbegehren in Österreich und Deutschland, Kirchenpetitionen in der Schweiz und ähnliches mehr.
- Verschärfend wirken sich die unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen zwischen den Generationen aus sowie ein institutioneller Puritanismus nördlich der Alpen, wo nur »ideale« Institutionen gelitten werden, im Unterschied zu den romanischen Ländern.
- In pastoraler Hinsicht stehen wir ohne Zweifel noch in der Erbschaft einer kirchlichen Verkündigung, die durch ein bedrohendes und angstmachendes Gottesbild (Droh-Botschaft) nicht nur Kirchendistanz mitverursacht hat, sondern auch angstbesetzte und in diesem Sinn vergiftende Religiosität.
- In psychologischer Hinsicht ist überdies nicht zu vergessen, daß die Kirche als Symbolsystem für Sinn und Werte und als religiös-norma-

tive Instanz ungemein dafür geeignet ist, daß sich auf sie und ihre Repräsentanten viele subjektive Probleme und affektive Kräfte der menschlichen Psychodynamik konzentrieren und übertragen lassen (Projektion). Ob nicht auch hier Stellvertretungs-Suche (-Sucht) und Stellvertreter-Anmaßungen ihre Ursachen haben können?

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage nach Dialog oder/und Polarisierung. Was kann man dazu verantwortlich zu sagen versuchen?

3. Anhaltspunkte für heilende Schritte

3.1. Keine falschen Alternativen wie Dialog oder Polarisierung (Streit)

Ein Einwand gegen synodale Prozesse bzw. gegen die vielfach gewünschte »Tagsatzung« der Katholikinnen und Katholiken in der Schweiz besagt, daß eine solche Versammlung Polarisierungen auslösen oder verstärken würde. Mit dem gleichen Einwand haben sich schon zu Beginn dieses Jahrhunderts die schweizerischen Bischöfe viele Jahre gegen den damals von »Laien« gewünschten Katholikentag gewehrt. – Bei einer solchen Argumentationsstruktur werden – wie so oft – Ursache und Wirkung verwechselt. Dialog-Instrumente könnten gerade zur Lösung oder zumindest zur Klärung der Situation und der Fragestandpunkte beitragen. Der Dialog, auch in seiner harten Währung als Auseinandersetzung, ist ein Weg, um bei Spannungen und Konflikten einander nicht alleine zu lassen, sondern miteinander Lösungen anzustreben.

3.2. Fruchtbare Umgang mit Konflikten

Das primäre Problem ist *nicht*, daß es Konflikte gibt, *sondern* wie man mit ihnen und beim Konfliktfall miteinander umgeht. Da die empirische Kirche stets auch eine konfliktreiche Kirche (der »Sünder« und »Sünderinnen«) war und ist, kann sie sich das Allzumenschliche nicht grundsätzlich verübeln. Sie hat nur zu verantworten, wie sie sich verhält. Ein erstes wäre die Gewichtung der konstruktiven Chancen in Konflikten, das Zulassen von Spannungen und Suchprozessen oder wenigstens der

Versuch, sie nicht zu verdrängen und weg- und abzuschieben. Wer von einer heilen und konfliktfreien Kirche träumt, darf nicht übersehen, daß ein solches Ideal des totalen Gleichgewichts zwischen allen Kräften nur auf totalitärem Weg zu erreichen wäre. Das aber heißt: Es gibt in der Kirche keine konfliktfreien Zonen und Instrumente.

Die Einstellung zum Konflikt hängt mit dem Kirchenbild und letztlich mit dem Gottesbild zusammen. Kirche ist doch keine brutal verteidigte Festung und keine gegenüber der Außenwelt grimmig abgeriegelte Burg, sondern eine bunte Gemeinschaft auf dem Weg, die ihren Dienst unter den Menschen und in deren Welt wagt und versucht – und zwar offen und verwundbar, wohl wissend, daß sie stets unterwegs und nicht das Ziel ihrer selbst ist. Auch bei Spannungen wird sie eine letzte Gelassenheit leben können im Vertrauen, daß Gott immer größer ist als alles, was Kirche ausmacht. Nicht in verkrampfenden Fixierungen auf sich selbst, sondern im Glauben an den Gott Jesu wird sie dann auch von vornherein Konflikte einkalkulieren; sie wird diese sogar als Formen des Wandels und der Wegsuche in eine noch ausstehende Zukunft anzunehmen und zu gestalten versuchen.

Zeigt sich dies nicht auch exemplarisch beim ökumenischen Dialog? Die Wahrung einer konfessionellen Identität im ökumenischen Gespräch könnte bedeuten, daß die einzelnen Kirchen ihre »Stärken« im ökumenischen Ringen einbringen, sich aber auch ihrer Verkürzungen und Schwächen innewürden. In einem solchen ringenden Dialog würde Ökumene fruchtbar zu einem gegenseitig herausfordernden und sich fördernden Begegnungs-, Such- und Lernprozeß.

3.3. Kirche war nie konfliktlos (Kirchliche Friedensforschung?)

Ein idealisiertes Kirchenbild und der grundsätzliche Konflikt mit dem Konflikt, wonach Konflikte nicht zugelassen und dadurch erst recht verschärft werden, lassen übersehen, daß in der Geschichte der Kirche der hohe Anspruch stets mit seiner kümmerlichen Verwirklichung einhergegangen ist. Die Kirchengeschichte ist keine geistliche Triumphparade, sondern oft eine verschlungene und abgründige Konfliktgeschichte. Kirche ist ohne Zweifel – mit den Augen des Glaubens gesehen – eine große Reaktion auf Jesus von Nazaret, aber immer auch eine

Reduktion ihrer Berufung und Sendung gewesen und deshalb eine »ecclesia semper reformanda«. – Die Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte haben die grundlegende Spannung zwischen heiliger und sündiger Kirche viel unverblümter ausgedrückt, wenn sie von der »Braut« und von der »Hure« sprachen und schrieben: Tatsachen, auf die immerhin zeitgenössische Theologen wie die Kardinäle H. von Balthasar und J. Ratzinger hinzuweisen sich nicht scheuten.⁷

Nun ist nicht zu übersehen, daß die Kirche im Verlaufe der Jahrhunderte manche Formen der Konfliktannahme und der Konfliktbewältigung entwickelt hat, die ein oberflächlicher Blick leicht übersieht. Dabei ist nicht nur an die reiche sakramentale Symbolik zu denken, sondern auch an die Möglichkeiten in Katechese und Religionsunterricht, an die Verkündigung, an Gottesdienste, Beichtgespräche und Bußfeiern, Friedensgottesdienste, Meditation und Gebet, aber auch an Frauenkirche, Vereine und Verbände, Projekte und Basisgruppen, Räte, Fastenopfer und -aktionen, Feste im Ablauf des Kirchenjahres, Kurse (Erwachsenenbildung), Gemeindefeiern, Synoden und vieles mehr. Allerdings dürften diese Chancen nicht nur auf das individuelle Verhalten oder auf persönliche Schuld eingeengt gesehen werden. Ebenso bedarf die Kirche als Gemeinschaft und in ihrer Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit und in ihrem sozialen und sozialetischen Verhalten der steten Umkehr und kritischer Reformbereitschaft. Die Kirche besteht nicht nur aus sündigen Menschen; sie ist auch als Institution von »struktureller Sünde« behaftet (was in Bußfeiern durchaus zum Ausdruck kommen dürfte).

Auch im gesellschaftlichen Kontext ist es wichtig, daß die Kirche ihren Schatten nicht verdrängt oder ihre Schuld psychologisiert auf individuelle Lebensbedingungen hin. Ihr Mut zu den Symbolen, die Schuld, Sünde und Konflikte ansprechen, hätte geradezu »therapeutischen« Sinn bei den Tendenzen im mikro- und makrosozialen Raum, Konflikte und alles, was unangenehme Gefühle weckt, wehleidig abzuwehren und auf Sündenböcke zu übertragen.

3.4. Konflikte und Polarisierungen als Ruf nach Reformschritten

Man soll nicht realitätsblind für die Zukunft erhoffen, was die Vergangenheit nie hergab: eine Kirche als sichere Heimat ohne Konflikte und ohne polarisierende Spannungen. – Trotzdem weisen Abbrüche und

Umbrüche, resignative Wellen und Verstimmungen bis hin zu Nörgelei oder Jammerei auf eine kranke Gesellschaft hin und sind Symptome für eine leidende und angeschlagene Kirche. Sie wollen in ihren Ursachen erkannt und wenigstens ansatzweise geheilt werden. Die oben genannten Konfliktfelder und kirchlichen Leiden haben durchaus mit z. T. behebbaren Ursachen und Auslösern zu tun, die über gewisse Strecken und bis zu einem gewissen Grad mit konkreten Reformen der kirchlichen Innenarchitektur behoben werden könnten und somit nach Korrekturen rufen und darauf drängen. Dabei ist zu denken an Elemente der Kirchenordnung wie Partizipation auf der Basis von gleichen Christenrechten in der Kirche, einer Differenzierung der kirchlichen Dienste und der Öffnung der Zugangsbestimmungen zum kirchlichen Amt usw. Diese Fragen sind indes im Rahmen einer Kirchen- und Seelsorgetheorie zu orten.

3.5. Subjektive Konfliktanteile nicht ausblenden

Zu guter Letzt muß darauf hingewiesen werden, daß im praktischen Alltag des (auch kirchlichen und pfarreilichen) Lebens die meisten Konfliktursachen im zwischenmenschlichen Beziehungsgeflecht, in der subjektiven Psychodynamik und in der persönlichen Biographie begründet liegen. Wenn z. B. bei einer Mehrheit von Seelsorgern und Seelsorgerinnen laut psychodiagnostischen Untersuchungen (J. Baumgartner) eine erhöhte narzißtische Kränkbarkeit und damit eine depressive Gefährdetheit festzustellen sind (ähnlich wie bei anderen Angehörigen »helfender Berufe«), dann ist doch wohl zu unterscheiden, was Einflüsse des Systems und eines eventuellen überfordernden Berufsideals sind, wie Berufsmotivationen oder hohe Ich-Ideale sich auswirken und wo in der eigenen Lebensgeschichte Konfliktquellen und Spannungen grundgelegt oder erzeugt worden sind.⁸ – Sehr oft ist zu beobachten, wie bei innerkirchlichen Querelen die eigenen Konfliktanteile nicht angemessen zur Sprache gebracht werden (können) und schon deshalb mancher Streit nicht beizulegen ist. – Wenn aber Realität ausgeblendet oder nicht zugelassen wird, dann sind Konflikte nicht am Ort ihres Geschehens zu heilen. Auch zwischen Menschen kann kein Vertrauen wachsen und sich bewähren, wenn solches Vertrauen nur unter Absehen der wahren Verhältnisse und eventuell belastender

Faktoren gesucht würde. Auch theologisch ist jede Hoffnung auf Sand gebaut, die sich nur aushält, wenn schmerzliche und verunsichernde Fragen unterschlagen werden. Ich möchte mein Vertrauen in keine Hoffnung setzen, die nur dadurch gewahrt werden kann, daß Wirklichkeit ausgeblendet wird.

4. Welche Kirchentheorie?

Vor diesem Hintergrund ist wenigstens in knapper Form zu skizzieren, wie sich Kirche angesichts dieser gesellschaftlichen und geschichtlichen Herausforderung verstehen und verhalten soll. Festgehalten werden darf, daß Kirche da ist, wo Menschen sich miteinander auf den Weg und die Botschaft Jesu von Nazaret einlassen und wo in unserem persönlichen und gesellschaftlichen Alltag etwas gelebt und erfahren wird von jener neuen und größeren Liebe und Hoffnung, von denen uns die biblischen Glaubensurkunden erzählen. Kirche wird demzufolge durch menschliche Beziehungen und Kommunikation in gesellschaftlichen Lebenswelten zum anschaulichen Hinweis auf das anbrechende Reich Gottes oder – mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils – »zum Zeichen und Sakrament der Einheit mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander« (Lumen gentium 1). Der gesellschaftliche Standort fließt in die konkrete Definition dessen ein, was Kirche sein soll und worin sich Christsein erfüllt. Kirche verleibt sich somit als Volk des Gottes Jesu und als empirische Gemeinschaft bzw. Organisation in der Spannung zwischen den Polen Gott und Welt bzw. Mensch. Sie hat gleichsam zwei Plattformen: die Gottesfrage und die Menschenfragen. Von beiden Seiten her drohen ihr immer wieder Bodenlosigkeit (Gottes-Verlust oder Realitätsverlust).

4.1. Versuchungen für die Kirche

Der soziologische Befund ist offensichtlich: Auch Religion ist Privatsache geworden. Ja, es ist eine ansteigende Mühe des sogenannten modernen Menschen mit institutionalisierter und dogmatischer Religion zu beobachten. Dadurch ist ohne Zweifel die Tendenz gegeben, daß das Christentum seine Eindeutigkeit als Offenbarungsreligion verdunsten

sieht und zu einem subjektiv ausgewählten Teil einer synkretistischen religiösen Panscherei wird (Discount-Religion). Es ist ja nicht zu übersehen, daß heute Religion vielfach gesucht ist. Aber oft erscheint sie als subjektive Religiosität – sozusagen ohne Gott.

Eine andere Strömung geht dahin, Kirche an ihrer sozialen und sozialkritischen Funktion zu messen. Groß angelegte Untersuchungen wie z. B. »Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz« bestätigen, daß die spezifische Kompetenz der Kirchen im Bereich Sinnproduktion und Ethik immer noch in hohem Maße anerkannt erscheint. Deren wichtige Rolle für die benachteiligten Menschen und für Entwicklungshilfe usw. wird von der Mehrheit erwartet. Solche Sympathisanten stört sozusagen nicht, was die Kirche sonst noch lehrt oder als ihr theologisches Selbstverständnis vertritt. Damit kann also eine Reduktion der Kirche auf sozialkritische Funktionen bzw. eine Ethisierung der christlichen Botschaft einhergehen; Kirche wird in ihrer Qualität für ihre spezifischen ethischen Dienstleistungen im Blick auf ihre Kundschaft gewertet. Ihre Instrumentalität interessiert, ganz im Sinne der neuen Universalie »Funktionalität« bzw. zweckorientierte Mobilität.⁹

Das ist auch die Suggestion soziologischer Untersuchungen wie der oben genannten: Jede(r) ein Sonderfall? Die Verbindlichkeit von Inhalten und Optionen hat zwar individuell noch eine Chance, aber unterliegt ihrerseits dem Pluralismus des Angebots und der subjektiven Ästhetik, bleibt individuelle Geschmacksache. Normativität entspringt nicht der Inhaltlichkeit z. B. der biblischen Botschaft oder einem religionskritischen Bezugspunkt, weil letztlich Unverbindlichkeit gleichsam zur Norm erhoben erscheint, ganz im Denkraum des systemtheoretischen Funktionalismus: »von institutionell festgelegter und vorgegebener, kollektiv-verbindlicher, konfessionell-kirchlich veranlagter zu individualisierter, entscheidungsoffener, selbstreflexiver pluriformer Religiosität.«¹⁰ Wenn Religion individuell so beliebig gefaßt wird, erstaunt es nicht, daß kaum von Religionsverlust die Rede sein kann (denn selbst die »Humanisten ohne Religion« sind noch religiöse Prozente), obwohl die inhaltliche Auswaschung der jüdisch-christlichen Traditionen durch die Untersuchung selbst belegt wird. Die Frage ist nur, wie in solchen Zusammenhängen selbstverständlich von »selbstreferentieller religiöser Identität«¹¹ gesprochen werden kann. Die Begrifflichkeit selbst wird funktional diffus.

Von solchem gesellschaftlichen Hintergrund her (den die soziologischen Umfragen sehr wohl zu erhellen helfen) wird verständlich, daß nicht nur die Inhalte der christlichen Botschaft vage werden und zusehends verdunsten und eine diesige Religiosität sich ausbreitet, die kaum mehr Transzendenzbezug oder gar ein personales Gottesbild erkennen läßt. Mit der Formel der siebziger Jahre »Jesus ja – Kirche nein« würde man sich heute über die wahren Verhältnisse täuschen. Eher schon heißt der Slogan: »Religion ja – Jesus nein«, wobei fernöstliche Symbole oft näher sind als Inhalte der christlichen Tradition (z. B. Yin–Yang). Ob sich damit letztlich ein Prozeß der Befreiung von falschen und vergiftenden Gottesbildern und der Freiheit für neue religiöse Aufbrüche verbindet, ist eine gewagte Hypothese. Aber unmißverständlich ist dadurch eine Ausgangslage signalisiert, die die Kirche beachten muß.

Es könnte ja immerhin eine komfortable Versuchung der Kirche sein, genau die Nischen auszufüllen, die andere Organisationen ihr als der zuständigen Dienstleistungs-Institution überlassen. Es könnte eine verlockende Chance sein, genau die von der differenzierten Gesellschaft ihr zugesonnene Funktion zu übernehmen und die Rolle einer (nur) moralischen Instanz zu spielen. Dies ist um so verführerischer, als sie genau damit ihren status quo retten bzw. ihren gesellschaftlichen Status stabilisieren und sichern könnte. – Aber, hätte sie damit nicht ihren Auftrag schon verraten? Und könnte sie auf diesem Weg ihre Spannungen mildern und den Konflikten ausweichen?

4.2. Im Zentrum steht die Gottes-Frage bzw. der Gottes-Dienst: Mystische Kirche

Kirche ist vor aller funktionalen Fremdbestimmung und trotz ihrer empirischen und geschichtlich gewachsenen Vielfalt eine Gemeinschaft, die sich auf den Gott Jesu verläßt und sich auf Jesus Christus und seine Botschaft einläßt. Christ oder Christin werde ich demzufolge nicht dadurch, daß ich mich in die Institution Kirche hineinorganisieren lasse, sondern indem ich zum Glauben an den Gott Jesu erwache. Wer glaubend und hoffend sich auf das Evangelium und damit auf das Wort und den Weg Jesu von Nazaret einläßt, gewinnt daraus den entscheidenden Koordinatenpunkt seines Lebens. Dieser Glaube erweist und vertieft sich von seinem Ursprung her als neue Beziehung zu sich selbst, zur

Mit-Welt und Um-Welt und darin zum Gott Jesu. Er erfüllt sich nicht als Lehre oder als religiöses Ritual, sondern dadurch, daß aus der geschenkten Hoffnung heraus konkrete Hoffnungsschritte getan und Liebe sowie Solidarität praktiziert werden.

Im Mittelpunkt christlicher Daseinsgestaltung und damit allen kirchlichen Lebens steht der persönliche Glaube an den in das Leben Gottes aufgenommenen Jesus, der Gottes Lebensabsicht für jeden Menschen und sein Ja der Liebe zu jedem Menschen offenbar werden ließ. Aus dieser Lebens-Hoffnung ist Lebens-Mut und Lebens-Kraft zu schöpfen und auszuteilen gegen alle zerstörerischen Erfahrungen des Sterbens, des Leidens und der scheinbaren Allmacht des Todes.

Kirche findet ihre Existenzberechtigung insofern, als sie die Gottesfrage in die Furchen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens sät und streut sowie eine Ahnung von dem immer noch größeren Gott Jesu vermittelt und selber ausstrahlt. Dieser Mut zum eigenen Auftrag ist heute um so dringlicher, als viele Hoffnungsressourcen ausgeplündert und bei vielen Menschen erschöpft sind.

Kirche kann nicht erwarten, eine dialogische *Communio* zu werden, wenn sie nicht in ihren ureigensten Lebensvorgängen aus dem Geiste Jesu zu handeln bemüht ist und im »Dialog« mit Gott kommunikative Gemeinschaft wagt. Die Verheißung Jesu: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20) hat auf der Ebene der empirischen Kirche durchaus verbindende und verbindliche Bedeutung. Dafür steht der Kirche beim Vollzug der einander durchdringenden Grundgesten wie *Martyria* (Verkündigung), *Leiturgia* (Gottesdienst) und *Diakonia* (Menschen dienst) ein reiches Instrumentarium zur Verfügung wie z. B. Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Bibelarbeit, Erwachsenenbildung, Predigtverkündigung, Meditationsgruppen, Öffentlichkeitsarbeit, Medien, Theologie, Verbände und Vereine, Sakramentenpastoral, Gottesdienste und Gebetsreichtum, Rhythmus des Kirchenjahres, soziale Dienste und diakonische Werke, Beratungsstellen, Hilfswerke, Bildungseinrichtungen, kulturelle Projekte, aber auch oppositionelle Bewegungen und neue Wege wie City-Kirche, ökumenisch gemeinsame Wege usw. Die Auflistung allein zeigt schon, welche Instrumente der Kirche für friedensförderliche und konfliktverhindernde Schritte vorgegeben sind. Entscheidend wird jedoch sein, daß immer wieder der Bezugspunkt zum einenden »Prinzip«

oder zur Ursprungstreue zurück gefunden wird: zur Gottesfrage. Ansonsten werden auch kirchliche Aktivität und pastorales Handeln unter der Hand gottlos. Sie verlieren ihre Seele, und wirken auf Dauer langweilig und sinnlos.

Doch damit ist nur ein wesentlicher Aspekt einer Kirchen-Theorie genannt. Dieser Aspekt ist nicht situationslos zu definieren. Die Frage nach der Kirche und nach christlicher Praxis ist – wie schon vermerkt – über das konkrete Leben zu definieren. Diese Lebensrelevanz ergibt und zeigt sich nur unter gesellschaftlichen Bedingungen, von den Menschen und ihrer Welt her.

4.3. Im Zentrum steht der Mensch: Diakonische Kirche

Die Verankerung in der Botschaft Jesu ist sozusagen der eine unverzichtbare Pol, um Christsein bzw. Kirche zu bestimmen und zu deuten. Aber der Ort, wo die Gottesfrage sich bewähren und in vielen kleinen Schritten sozusagen auferstehen will, sind die Menschenfragen. Gottesdienst und Menschendienst sind wie zwei Pole, die wohl in Spannung zueinander stehen, aber einander auch bedingen. Es geht um nichts weniger als um die Einheit von Gottesliebe und Menschenliebe.¹²

Versuchungen lauern auch hier; nämlich überall dort, wo die Kirche sich von den Menschen zurückzieht und über Gebühr sich selbst thematisiert, wo sich Menschen hinter fundamentalistischen Mauern absichern oder in innerkirchlichen »Kuschelgruppen« sich selbst einigeln und genügen wollen und wo das Recht die Liebe diktiert.

Demgegenüber lebt Kirche dort, wo sie sich verzehrt im Dienste an den Menschen und im Dienste dessen, dem sie sich verdankt. Der gesellschaftliche Standort ist somit für die Christen und Christinnen der Ort, an dem die »Wahrheit zu tun« ist (Joh 3,21), wo Gottes Dienstweisungen (Wille) konkret zu suchen und praktisch auszuführen sind.

Für eine Kirchentheorie sind somit diese Orte zu benennen, denn sie bestimmen den Horizont für die Christenpraxis und den Ort, wo Optionen zu treffen und zu verantworten sind. Solche Herausforderungsfelder, welche diesen Horizont konturieren, seien im folgenden nur mehr genannt.

- Eine praktische Kirchentheorie wird somit danach fragen, ob und wie die Christen und Christinnen als charismatisch Erstverantwortliche (mit den amtlich Zweit-Verantwortlichen) für die Kirchenpraxis sich dort engagieren, wo immer es gilt, die Ursachen für Hunger, Ungerechtigkeit, Sexismus und ideologische Abwertung von Menschengruppen (Rassismus) zu beheben und für eine gerechte (Wirtschafts-)Ordnung einzutreten.
- Im engsten Verbund damit stehen die Sorgen um die Zukunft angesichts der Gewalt gegenüber der Natur sowie zwischen Menschen, verschiedenen Rassen und Nationen. Ausdruck solcher Sorge ist m.E. der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, dem man neuen Schwung und langen Atem wünscht.
- In diesem Spektrum sind auch ethisch und strukturell wichtige Weichen zu stellen, wann immer in der praktischen Politik und im menschlichen Miteinander nach den tragenden Werten zu fragen ist (Gentechnologie, Strafrecht, Ehe und Familie . . .) oder lokal, regional und global neue Solidaritätsstrukturen das gesellschaftliche Miteinander gestalten sollen.
- Des weiteren sind die individuellen Notlagen und Aufgabenstellungen nicht zu übersehen: seelische, geistige und körperliche Behinderungen oder Mangel an zwischenmenschlichen Beziehungen (Vereinsamung . . .) und an gesellschaftlicher Kommunikation.
- In all diese Bereiche verwoben sind die Verlegenheit und die zum Teil tabuisierten Fragen um Lebenssinn und Lebensperspektiven, die an ihrer Wurzel religiöse Dimensionen offenlegen.

In all diesen Herausforderungsfeldern ist praktischer Christenmut gefragt. Sie spiegeln das Panorama wider, vor dem Kirche ihren Dienst zu suchen und zu wagen hat, wo Seelsorge Gottesdienst und Menschen- dienst als die zwei Seiten der einen und unteilbaren Sendung wagt. Menschen- dienst und Gottesdienst gehören an ihrer Wurzel zusammen. Die konkrete Liebe ist nicht erst eine Konsequenz aus dem Glauben, als ob Liebe nach oder hinter dem Glauben nachhinke, sondern ist Vollzug des christlichen Glaubens. Kirche ist somit insofern real existierendes Christentum, als sie dienende und versöhnende Kirche ist.¹³ Diakonie als Vollzug von Liebe und Solidarität ist theologisch und praktisch der Grundakkord (der christlichen Dimension) von Kirche.

5. Welche Seelsorge-Theorie?

Zu beantworten ist allerdings die Frage, wie eine Seelsorge aussehen soll, die unserer spannungsreichen und widersprüchlichen Situation angemessen entsprechen will.

5.1. *Veränderte Bedingungen*

Angesichts der lauten oder stillen Emigration aus der Kirche sind alle Versuche zur restaurativen Konzentration der Kräfte und der Zurückholung in den geschlossenen Schafstall keine Modelle für die Zukunft. Viel eher geht es um die pastorale Bewegung, in der die Kirche die Wege zu den Menschen sucht und findet. Denn die Bindung oder Beziehung zur Kirche kann kirchlicherseits nicht mehr disziplinarisch oder durch Milieu und Tradition aufgenötigt werden. Nähe und Distanz zur Kirche definieren sich in unseren Gegenden über die freie Entscheidung des einzelnen Menschen, unterliegen also der persönlichen Motivation. Wenn die Menschen nicht selber kommen, muß die Kirche zu ihnen gehen, sich zu ihnen gesellen, ohne einer missionarischen Gewalt oder Zudringlichkeit zu verfallen.

5.2. *Wer ist nun Träger einer Seelsorge, die zu den Menschen will?*

Die gesamte Gemeinde ist Subjekt der Seelsorge. Die landläufige Vorstellung von Seelsorge band diese bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil fast exklusiv an die Hirten, die »Pastores«. Die ganze Kirche jedoch bzw. das ganze Volk des Gottes Jesu ist für die Sendung der Kirche zuständig und verantwortlich, und zwar in einer universalen Solidarität mit den Menschen und ihrer Welt. Einen der wohl großartigsten Sätze des Konzils finden wir gleich am Anfang der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« (Gaudium et spes): »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.« Somit ist Seelsorge die Sorge um den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen (»Leben in Fülle«: Joh 10,10) und Gefährdungen. Sie ist nicht mehr länger auf

die Kunst der Hirten (Pastores) oder auf Seelsorger »von Amtes wegen« einzuengen. Vielmehr nehmen die Glieder der Kirche je nach Begabung bzw. Charisma (»wie der Geist es einem jeden zuteilt«: Röm 12,6; 1 Kor 12,11) oder auf eine ausdrückliche Beauftragung hin (pastorale Dienste) diese Sendung als Seelsorge wahr, wodurch die Botschaft Jesu konkret gegenwärtig zu setzen ist.

Wenn prinzipiell alle Gläubigen zur »Seelsorge« berufen und aktive Gestalter des gemeindlichen bzw. kirchlichen Lebens sind, dann hat sich unter der Hand auch das Verständnis von Seelsorge selber gewandelt. Denn nun ist diese nicht mehr zuerst die Betreuung oder Belehrung durch Priester, auch keine pastorale Versorgung vieler Adressaten durch einige priesterliche bzw. theologische Experten, sondern letztlich ein kommunikativer Prozeß zwischen Glaubenden, bei dem – mit den Augen des Glaubens gesehen – alle gleichwertige Söhne und Töchter Gottes sind.

Damit ist das Verständnis von Seelsorge wieder heimgekehrt zu seinem ursprünglichen und eigentlichen Charakter: zum Dienst (Dia-konia). Die Konturen solcher Seelsorge als gegenseitiger Dienst sind zuhörende, einfühlsame und annehmende Begegnungen, bei denen versucht wird, vom Leben, den Erfahrungen, Fragen und Ängsten der Betroffenen auszugehen und mit ihnen gemeinsam zu suchen und zu verstehen. – Für solche Seelsorge hat schon vor Jahren Karl Rahner, zu dem man nicht genug zur Schule gehen kann, den Begriff der »neuen Mystagogie« geprägt.¹⁴ Damit will er auf die persönliche Erfahrung der Glaubenden hinweisen, die nicht durch schulmäßiges Eintrichtern von Katechismuswissen oder dogmatischen Sätzen erreicht wird. Nur dann kann der heutige Mensch ein Glaubender sein, »wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, immer neu macht und darin durch die Kirche eingeweiht wird«.¹⁵ Also nicht Kirche *macht* die Beziehung zwischen Gott und Mensch – sie würde sich als Instrument wohl schnell überschätzen –, sondern sie *dient* einer Nähe zwischen Gott und Mensch, vor der sie auch wieder diskret zurückstehen muß und darf. Wenn sie dies beachtet, verhindert sie von vornherein viele Konfliktursachen und unnötige Spannungen. Oder sie lebt in einer Haltung, in der Konflikte bereinigt oder wenigstens anständig ausgehalten werden.

Seelsorge ist somit ein in der Praxis höchst unübersichtliches und

vielfältiges Kommunikationsgeschehen als Begegnungen zwischen Menschen, in denen Gott zur Sprache kommen kann und zur Erfahrung werden darf. Theologisch geht solche Seelsorge davon aus, daß Gott in seiner Liebe schon längst bei den Menschen ist, bevor die Kunde und Botschaft von ihm diese erreicht hat. Dieser Ermöglichung von Gotteserfahrung im konkreten Auf und Ab des Lebens haben alle pastoralen Bemühungen zu dienen. Es geht somit nicht zuerst um umfassende Kirchlichkeit oder Integration in die Kirche durch eine fast schon gewalttätige »Mastkur-Pastoral«, sondern um Christlichkeit als vertieften Lebensgewinn, um menschliche Erfahrungen im Horizont des Evangeliums bzw. des Gottes Jesu. Für die alltägliche und mühsame Praxis will dies besagen: Selbst wenn die Menschen ihrerseits nur höchst selten den Weg zur Kirche suchen oder sich von ihr distanzieren, so darf Kirche sich nicht von den Menschen distanzieren. Seltene Kontakte soll sie als gelegentliche Nähe zu gestatten versuchen. Sie ist da für ihre eher weniger werdenden aktiven Anhänger, aber auch für ihre eher mehr werdenden passiven Mitglieder.

Eine solche Vision von Seelsorge, die – wie alle Visionen – in der Praxis wohl nur in gebrochener Form realisiert werden kann, würde natürlich nicht einfachhin sämtliche Polarisierungen und Konflikte aus der Kirche verscheuchen. Solche Erwartungen wären geradezu fahrlässig. Aber sie würden wohl authentischer und stärker am Ort des subjektiven Geschehens ausgetragen.

Ein kleiner Exkurs über die Laientheologen/innen, Katechetinnen/innen usw. sei an dieser Stelle angebracht. Meines Erachtens ist kaum darüber reflektiert worden, was es heißt und bedeuten mag, daß ausgerechnet in einer Zeit des zunehmenden Pluralismus in der Kirche mit den Spannungen der Ungleichzeitigkeiten, beim schmerzlichen und befreienden Wandel des Kirchenbildes und einer neuen Ortsdefinition der Kirche in unserer Gesellschaft und angesichts vielfältiger Wegsuche in der Pastoral ein begabungsmäßig breites und engagiertes personelles Angebot der Kirche geschenkt und zugemutet ist. Es sei allein mit Blick auf den deutschsprachigen Raum an die Vielfalt der ehren-, neben-, halb- und vollamtlichen Dienste von Frauen und Männern erinnert, die mit sehr unterschiedlichen Qualifikationen und Motivationen das kirchliche, pastorale und religionspädagogische Handeln tragen und ermöglichen.

Was dies bewußtseinsmäßig und für die künftige Gestalt der Seelsorge und die (Amts-)Strukturen der Kirche bedeutet, ist offiziell nicht ansatzweise ernst genommen worden. Vielmehr verkrampfen sich viele Entscheidungsträger der Kirche in einer passiven und aktiven Abwehr, als wären die Frauen und Männer mit theologischer und pastoraler und religionspädagogischer Ausbildung so etwas wie eine charismatische »Naturkatastrophe«, deren Schäden es zu überwinden gilt. Was personelle Chance sein könnte, ist leider auch zu einem Bereich von zum Teil künstlichen Konflikten und tiefgehenden Verletzungen geworden. Und dabei zeigen sich – wenn nicht altes trügt – einige Konturen einer künftigen Kirche, die zwar nicht weniger Probleme bringen, aber die Zukunftsfähigkeit der Kirche mitentwickeln helfen. Die praktischen Ressourcen der Kirche sind jene, die mittragen, mitsuchen und mitwirken (wollen).¹⁶

6. Dialog in der Kirche durch synodale Strukturen

6.1. Notwendigkeit von Dialog-Strukturen

Aus den bisherigen Darlegungen ist offenkundig, daß das sogenannte moderne Lebensgefühl emanzipatorisch und demokratisch geprägt ist. Festgefügte und hierarchisch strukturierte Ordnungen sind, wenigstens »mentalitätsmäßig«, zerbrochen. Geistesgeschichtlich und politisch steht somit die katholische Kirche mit ihrer zentralistisch gesteuerten Kirchendoktrin im Gegensatz zu gesellschaftspolitischen Plausibilitäten. Zudem ist auch innerkirchlich diese Doktrin mehr als angefochten. Denn: wir befinden uns in der Kirche in einem tiefgreifenden Bewußtseinsprozeß, der uns gleichzeitig mit widersprüchlichen Kirchenbildern konfrontiert (vgl. oben: polarisierende Konfliktfelder). Diese Bewußtseinsschübe werden – wie schon erörtert – in der aktuellen Stunde dadurch verschärft, daß in der kirchlichen Organisation weiterhin die strukturellen bzw. klerikalen Bedingungen aus der Zeit vor dem Konzil herrschen, ja diese sogar zentralistisch verstärkt worden sind. Dadurch verschärft sich die Erfahrung der Diskrepanz zwischen der Kirchenordnung sowie den politischen und kulturellen Normen der Gleichberechtigung, der Mitsprache, der geregelten Konfliktverfahren: hohe Ideale,

denen unsere Gesellschaft trotz der hohen Anerkennung in der Praxis zwar nur schwache Ehre erteilt. Aber die Kirche degradiert sich leider bis zur Lächerlichkeit zu einem Ärgernis, das nicht mit dem Ärgernis des Evangeliums zu verwechseln ist. Es stellt sich somit die Frage nach Ansätzen und Wegen, wie die Kirche in einer konfliktreichen und polarisierten Situation Dialog als diagnostisches und therapeutisches Heilmittel aufgreifen könnte.

Die kirchliche Konfliktgeschichte der jüngsten Zeit belegt eindeutig, daß wir die Stoßkraft von Bewußtseinsschüben gegenüber der Verhärterungskraft (Macht) der Institution überschätzt haben. Die Widerstandskraft des zentralistischen Kirchen-Systems ist zur Zeit des Konzils und unmittelbar danach wohl unterschätzt worden, weil allzusehr auf die Idealität des Bewußtseins (Volk Gottes, Kollegialität der Bischöfe, Charismen und Mitverantwortung alter Getauften...) und dessen Durchsetzungskraft vertraut worden ist. Die geistigen und spirituellen Durchbrüche brauchen aber zur langfristigen Konsolidierung auch ihrer strukturellen Verankerung. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß auf Dauer Bewußtseinsprozesse doch stärker sein werden und ein System, das ihnen nicht zu Diensten stehen will, sich selbst ins Abseits stellt oder schlechtweg »überreif« zusammenbricht. Beim Versinken der kommunistischen Regimes ist dies vor aller Welt augenfällig demonstriert worden: »Wir sind das Volk.«

6.2. Die Vision einer synodalen Kirche: Dialog-Strukturen

Für die Kirche empfehlen sich synodale Modelle. Gemeint sind damit nicht nur die Synoden, die in den siebziger Jahren stattgefunden haben, die regelmäßig einberufenen Bischofssynoden oder Diözesansynoden (oder -Foren), wie sie momentan insbesondere in der Bundesrepublik Praxis sind. Diese Synoden sind zwar schon bedeutsame Dialoggeschehen, aber lassen keine echte Partizipation zu, was ja stets auch die Durchsetzung des von der katholischen Soziallehre vehement verfochtenen Subsidiaritätsprinzips bedeutete.

Mit dem synodalen Prinzip ist die gegenseitige Verschränkung und wechselseitige Bindung der charismatischen Vielfalt an der Basis des kirchlichen bzw. christlichen Lebens mit den unverzichtbaren Diensten

der Einheit im Glauben und Beten auf allen kirchlichen Ebenen gemeint. Es geht dabei um eine Institutionalisierung des Dialogs, nicht um ein Allheilmittel gegen Spannungen und Konflikte. Synodale Kirche beinhaltet eine doppelte Repräsentanz, in der die Verantwortlichen für das jeweils Ganze partnerschaftlich mit der Vertretung der jeweiligen Basis bei der Lösungssuche und bei Entscheidungen aufeinander angewiesen sind.¹⁷ Die synodalen Formen hätten demnach zwei Kriterien zu entsprechen: der *Communio* im Glauben und Beten bzw. in den sakramentalen Lebenszeichen sowie der Solidarität der Christen und Christinnen einerseits und der Vielfalt solcher Christenpraxis bzw. der charismatischen Mitverantwortung der getauften und gefirmten Kirchenmitglieder andererseits.

Schon strukturtheoretisch ist eine weltweite Organisation nur dann »gesund« zu steuern, wenn die grundlegende Vision universal vertreten wird, aber die »strategische« Planung auf der Mesoebene und die operationelle Basis auf der Mikroebene angelegt sind. Damit ist weltkirchlich die Einheit im Glauben und Beten zu wahren. Wenn aber die Kirche zu zentralistisch bis in Personalentscheidungen hineinreden will, stört sie die pastorale Planung auf der Ebene eines Landes und erst recht die operationelle Ebene der Bistümer, Pfarreien, Theologischen Fakultäten etc.

Gegenüber der hierarchisch, d.h. monarchisch strukturierten Kirche wäre eine synodale Kirche ohne Zweifel demokratisch. Ist die Kirche aber eine Demokratie? In dem Sinne, daß das Volk der Souverän ist (»Alle Macht stammt aus dem Volk«), kann die Kirche keine Demokratie sein. Ihr ist das Evangelium bzw. der Glaube, daß Jesus Christus selbst der Herr seiner Kirche ist, vorgegeben. Darüber kann keine Kirchenordnung und keine Autorität verfügen. Vor aller rechtlichen Fixierung und Ausbildung von Ämtern und Diensten ist dieses zentrale Moment, über das die Kirche nicht verfügen kann, konstitutiv für sie. Sie ist Volk des Gottes Jesu und dadurch eine Gemeinschaft, die von einer Wahrheit lebt, die sie sich stets neu zusagen läßt und die sie empfängt und vertieft, aber nie endgültig besitzt oder gar aus eigener Gnade machen kann.

Nun wird gegen demokratische Strukturen in der Kirche der Einwand erhoben, daß die Wahrheit nicht durch Mehrheiten zu bestimmen sei. Dem ist grundsätzlich beizupflichten. Aber noch viel weniger würde auf

dem Niveau solcher Argumentation überzeugen, daß eine kleine Minderheit (Oligarchie) oder gar ein einzelner Mensch (Herrscher) gleichsam Wahrheit garantieren könnten. Viel eher liegt der Dienst z. B. des Lehramtes wohl darin, die Kommunikation über die Einheit im Glauben zu eröffnen, zu sichern und zu garantieren, wann immer sich im Prozeß der Weitergabe des Glaubens Streit, Irrtum, Polarisierung und Spannung zeigen. Auch dieses Amt ist ein ausgesprochenes Dialog-Instrument, das der Konsensfindung und der suchenden und betenden Auseinandersetzung autoritativ dient, aber nicht Interpretations-Monopole behaupten darf.

Im Rahmen einer synodalen Kirche fänden die unverzichtbaren Dienste des Pfarrers, des Bischofs und des Papstes ihr partnerschaftliches Gegenüber. Das entspräche durchaus prinzipiell dem exegetischen Befund und der Praxis der Urkirche.¹⁸ Immerhin dokumentiert sich die Verantwortung der ganzen Gemeinde in Äußerungen der Apostelgeschichte wie etwa: »Da schien es den Aposteln und den Ältesten mit der ganzen Gemeinde gut, unter ihnen ausgewählte Männer nach Antiochien zu senden...« (Apg 15,22), und sehr selbstbewußt: »Denn der heilige Geist und wir haben beschlossen...« (15,28). – Mit einer synodalen Kirchenordnung wären natürlich die früher schon genannten heißen Eisen in der Kirche nicht so leicht zu vertagen oder wegzuschieben; Streit und Konflikt wären wohl kaum zu vermeiden oder zu verhindern. Aber es wären Rahmenbedingungen geschaffen, um die bisherige Einwegkommunikation von oben nach unten durch Gegenverkehr aufzubrechen und um fair miteinander zu ringen und nach Lösungen und Konsens zu suchen. Synodale Kirche meint keine Kirche ohne Papst, Bischof und Pfarrer, aber auch keine Kirche ohne Volk Gottes (»Laien«).

6.3. Der Glaubenssinn der Gläubigen und synodale Kirchen-Strukturen

Wenn vorher von der verändernden Kraft der Bewußtseinsprozesse gegenüber den Strukturen gesprochen worden ist, dann ist eine synodale Kirchenordnung auf die sie hervorbringenden und sie tragenden Bewußtseinsschübe zu beziehen. Gemeint ist das dynamische Glaubensbewußtsein in der Kirche, der Glaubenssinn der Gläubigen (sensus

fidelium). Im Rahmen dieser Darstellung verdiente auch dieser zum Teil mißverständliche Begriff eine differenziertere Diskussion. Sicherlich ist nicht der Glaubensinstinkt als religiöse Anlage im Menschen gemeint oder eine Lehramtsgläubigkeit ohne eigene Interpretation, ebenso wenig ein schwärmerischer Enthusiasmus oder einfach eine kollektive Meinung oder Stimmung. Entscheidend sind die Komponenten Glaube und Gemeinschaft.

Der Glaube ist nicht mit der richtigen Doktrin über ihn zu verwechseln. Vielmehr handelt es sich dabei um ein personales Geschehen (vgl.: Im Zentrum steht die Gottes-Frage), dessen innerer Konsens an das Christusgeschehen gebunden ist. »Mehrfach und in verschiedenen Etappen haben sich die nachösterlichen Gemeinden über ihren Glauben und dessen Gewährleistung Rechenschaft gegeben. Dabei spielte – in unterschiedlicher Ausformung – das Prinzip der Koinonia – also der Einheit und Gemeinschaft – eine grundlegende Rolle«. ¹⁹ In der Apostelgeschichte ist der Sinn »für die gemeinsam wahrgenommene Gesamtverantwortung« bedeutsam. ²⁰ Die spätere Kirchengeschichte veruntreute diese Überzeugung so sehr, daß das Anliegen kaum mehr zu erkennen war, auch wenn es nie ganz in Vergessenheit geraten ist. ²¹ Die vertikalen Elemente der Kirchenverfassung überlagerten und dominierten die horizontalen. In einem solchen Kirchenverständnis mochte man den Glaubenssinn der Gläubigen nur mehr als Echo und Gehorsam gegenüber den Vorgaben des Lehramtes verstehen. Glaubensübereinstimmung bedeutet dies von seiten der hörenden (Laien-)Kirche. Es war ein langer Weg bis zu den bahnbrechenden Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Die Gesamtheit der Gläubigen... kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie >von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien< ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch seinen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, ... dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an« (Lumen gentium 12).

Diese Aussage des Konzils über den Glaubenssinn aller Gläubigen ist selbst ein Symptom für die Bewußtseinschübe im Zusammenhang des gewandelten Kirchenbildes, Symptom aber auch für tiefgehenden Dissens (z. B. zwischen synodaler Kirche und einer auf das Lehramt

fixierten Position . . .). Es hat sich nicht nur das Lebensgefühl der Menschen gegenüber früher geändert; dieses prägt auch ihre Glaubenswelt. Das zeigt sich nicht nur im Verlust der Akzeptanz der Kirche in unserer Gesellschaft, an den Grabenkämpfen zwischen Traditionalismus oder Fundamentalismus und den progressiven Tendenzen, in der Verunsicherung und den Enttäuschungen vieler frustrierter Christen und Christinnen usw., sondern auch im Wandel zu jenen Kirchenvisionen, denen man Zukunft wünscht. Es bahnt sich anstelle der herkömmlichen klerikalen Kirche die Vision von einer geschwisterlichen und ihren Gliedern Gleichheit gewährenden Kirche an; und der Traum von einer dienenden und Hoffnung schenkenden Kirche zeigt sich klar in der Kirchenkritik.

Das Gefühl der Weltverantwortung hat dasjenige einer Weltskepsis und Sündenangst abgelöst. Dem Verständnis von Askese als Abtötung und Negation ist Askese als Entfaltung und kreative Gestaltung gefolgt. Das individualistische Sündenbewußtsein hat sich um das Wissen um die strukturelle Sünde erweitert. An die Stelle einer kindlichen Unterwerfung ist situationsgemäßer »Gehorsam« als Mündigkeit getreten. Und die meisten Glieder der Kirche empfinden sich kaum mehr als betreute Objekte oder Schafe, sondern als Subjekte, die über ihre Nähe und Distanz zur Kirche und über die Dichte ihres Christseins selber entscheiden wollen. Verständlich, daß Glaubenssinn in solchem Kontext auch verunsichert und im einzelnen Unglaubens-Sinn bedeuten mag.

So stellt sich die Frage, wie sich der Glaubenssinn zur Geltung bringt, wo wir ihm begegnen und wie er zur Wahrheit finden kann. Von der Theologie her wird eine erste Antwort lauten, daß es für die Erkenntnis der Glaubenswahrheit mehrere Quellen und Bezeugungsinstanzen gibt: die Hl. Schrift, die Tradition, das kirchliche Lehramt und die Theologie sowie eben der Glaubenssinn der Gläubigen. Damit aber der Glaubenssinn zum kirchlichen Konsens führen kann, ist er wiederum auf dialogische Kommunikation zu verweisen. Mit Sicherheit können keine Zwänge und Erpressungen echten Konsens erbringen. Sie heilen nicht. Auch hier wird letztlich die Praxis eine annähernde Eindeutigkeit erzielen, nicht die begriffliche Erfassung und Beschreibung.

Der Glaubenssinn äußert sich demnach nicht nur primär in der denkerischen Durchdringung, sondern in glaubwürdigem Handeln, durch

konkrete Lebensvollzüge in der Wahrheit. – Damit hängt ein weiteres Element zusammen, das mit dem Verhältnis zur Glaubensgemeinschaft zu tun hat: Der Glaubenssinn zeigt sich in den Charismen zum Aufbau der christlichen Dimension von Kirche. Das kann auch Widerspruch und prophetische Kritik bedeuten, wenn sie nur glaubensförderlich sind. – Er bewährt sich durch eine dialogische Offenheit, auf die Erkenntnisse und Inspirationen der Hl. Schrift, der Tradition, des Lehramtes und der Theologie einzugehen und sich selbst in Frage stellen zu lassen, sich in Gemeinschaft mit anderen auf die Wahrheit hin zu bewegen. – Ein weiteres Zeichen für den Glaubenssinn im Volk Gottes ist die Bereitschaft, »von dieser Welt« zu sein, und zwar in dem Sinn, daß aus der geschenkten Hoffnung heraus der Dialog mit der Welt und die kritisch-prophetische Präsenz in den gesellschaftlichen Lebenswelten gewagt und durchgehalten werden, daß der Glaube gewagt und reflektiert wird unter den Bedingungen der Wirklichkeit und ihrer Sprache.

All diese Äußerungsformen oder Qualitätszeichen für den Glaubenssinn der Gläubigen (»Laien« und »Kleriker«!) weisen darauf hin, daß eine Einbahn-Kommunikation oder eine Mono-Struktur ihre Voraussetzungen verloren haben. Wenn Kirche Zukunftskraft entwickeln will, wird sie dies unter den heutigen gesellschaftlichen Voraussetzungen und angesichts der innerkirchlichen Umbrüche durch das Einüben von Pluralitätsfähigkeit vorbereiten helfen können. Strukturell bedeutet dies ein Netzwerk von Interaktionen und Beziehungen sowie von differenzierten Kommunikations-Strukturen. Das sollte mit dem Hinweis auf eine synodale Kirchenordnung angesprochen werden. Abschließend stellt sich die Frage nach einer synodalen Dialog-Kultur.

6.4. Dialog-Kultur: neuer Wein, nicht nur neue Schläuche

Aus den bisherigen Erörterungen dürfte offenkundig geworden sein, daß Kirche nicht nur an Inhalten oder an Personen oder an ihren Handlungsmodellen zu messen und zu orientieren ist. Sie ist als empirische Kirche auch Organisation. Und diese hat ihre eigenen Wandlungs- und Entwicklungsgesetze, die sich nicht automatisch von den christlichen Gehalten oder von Bewußtseinsprozessen her ergeben. Eine komplexe Organisation lernt anders als eine Person. Der Rückzug in die Nischen einer Gegenkultur oder eine formale (oft paternalistische) Gesprächs-

kultur zementieren nur die Mängel (auch) des Systems Kirche und verhindern die öffentliche Kommunikation über Strukturen, Regeln und Verfahrensordnungen im Rahmen einer synodalen Kirche (Partizipation bis hin zur Schiedsgerichtsbarkeit). Je differenzierter kirchliche Organisationsveränderungen von einer oft doch affektiv geladenen Mitarbeit zu einer effektiv mitentscheidenden Verantwortungskompetenz führen, um so stärker werden in der Kirche Entscheidungsvorgänge und Kommunikationsformen kanalisiert, die verhindern, Sieger und Besiegte, Täter und Opfer zu schaffen. Die Institutionalisierung von Mitverantwortung und Kommunikation in synodalen Kirchenordnungen schaffte eher Raum dafür, daß Erfahrungen, Fragen, Probleme und kritische Auseinandersetzungen sich gegenseitig zum Schlüssel würden, um die Tore in die weitere Zukunft zu öffnen. – Im Alltag des kirchlichen Lebens stehen zumeist Sachfragen, Personalprobleme, pastorale Prioritäten, situationsbezogene Entscheidungen, organisatorische Detailfragen, soziale Projekte und gesellschaftspolitische Weichenstellungen sowie administrative und verwaltungstechnische Fragen an. Sie sind allesamt vom Sachverstand abhängig. Dafür braucht es entsprechende Kommunikations- und Informationsstrukturen, die zentral gar nicht mehr personen- und sachgerecht zu steuern sind. Oder es kommt zu den bekannten katastrophalen Ergebnissen.

Also nicht nur die Glaubensdimension der Kirche ist letztlich nur dialogisch zu verstehen und zu vermitteln; auch der praktische Kirchenalltag bedarf kommunikativer Organisation.

Aber selbst dann, wenn sich solche innerkirchlichen Naherwartungen verzögern, gilt die Berufung zum Christsein bzw. die Sendung zum christlichen Zeugnis in den Herausforderungen der heutigen Zeit trotzdem ohne Abstriche. Es geht um das Grundanliegen der christlich-prophetischen Dimension von Kirche, nämlich um eine Hoffungspraxis im Leben des einzelnen und im gesellschaftlichen Miteinander. Die Herausforderungen des menschlichen Lebens und die Nöte und Probleme der Welt einerseits und eine leidenschaftliche Verankerung in der uns in Jesus Christus geschenkten Hoffnung andererseits definieren Christsein und letztlich das Wirken der Kirche. Pneumatische Tiefe und charismatisches Handeln verbinden sich zum Zeugnis konkreter Hoffnungsschritte. Erst wenn diese christliche Berufung und Sendung von einzelnen Christen und Christinnen konkret eingelöst wird, erst dann

hat die Frage nach einer dialogischen und glaubwürdigen Kirche ihre Identität gefunden. – Es geht sozusagen um das »Herz« einer synodalen Kirchenordnung.

Diese christliche Identität, die gerade die Spannung zwischen Gottesfrage und Menschenfrage (Mystik und Politik) auszuhalten bemüht ist, wird aber durch innerkirchliche Rückzüge gefährdet, die sich nicht als Modelle für Auf-Brüche von Christen empfehlen. – In Zeiten, in denen sich in Gesellschaft und Kirche die Probleme scheinbar unlösbar auf türmen und bisherige Solidaritäts-Strukturen und Werte in Krise geraten, ist es verständlich, daß Menschen Ängste empfinden. Sie suchen eine schützende Heimat und entlastende Absicherung. Innerkirchlich sind solche Tendenzen beim starren Traditionalismus zu sichten, der das Handeln Gottes an historisch gewachsenen Formen festbinden will. Sie sind nicht dialog-förderlich. Ähnlich liegt es bei doktrinären Verhärtungen, die Sicherheit nur durch wortwörtliche Treue gegenüber Bibel und kirchlicher Lehre zu erhalten glauben: Das ist die Gefahr des Fundamentalismus, der keine Visionen für Aufbrüche und solidarische Praxis entwickelt, sondern nur rigoros reproduziert und verwaltet. Ist es da nicht verständlich, daß die autoritäre Variante ganz naheliegt? Denn das kirchliche Amt soll ja diese Sicherheiten garantieren und dafür geradestehen, was gilt. Solche Tendenzen sind leider oft kommunikationsresistent und führen zu Streit und Polarisierung. – Eine weitere Sicherheitssuche erfolgt in der Form des Rückzugs in das Erleben von Gemeinschaft, in Intensiv-Erfahrungen, in der Nestsuche in kirchlichen »Schrebergärten« mit z. T. ausgeprägten spirituellen Ausrichtungen.

Christsein findet demgegenüber seine Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Hoffnungsschritten aus- und mitzuteilen, d.h. die Gottesfrage in die praktischen »Menschenfragen« zu mischen und in die Menschenfragen und Menschennöte die Frage nach dem Gott Jesu, der Quelle unserer Hoffnung. Hoffnungsschritte meinen konkrete Solidaritätspraxis in der Verbindlichkeit gemeinsamer Anliegen und in der Verbundenheit gemeinsamer Sorgen.

Die größte Sorge gilt somit der Frage, ob und wie die Christen und Christinnen selbst Christsein glaubwürdig leben und gestalten. Daß Kirche zu einem Hoffnungszeichen unter den Menschen und in der Welt wird, ist zur eigenen Aufgabe geworden, die nicht mehr billig an die offizielle Kirche oder an ihre Amtsträger zu delegieren sind. Mit sol-

chen Formen der Delegation versetzt man sich selber in unmündige Kindschaft. Demgegenüber sind die Christinnen und Christen gerufen und berufen, selber Plädoyer für eine Kirche zu werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt will (Missio) und die sich als Weggenossenschaft und als Gemeinschaft im Glauben versteht (Communio) und dadurch als Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (Vertiefung im Glauben, Bibelmeditation...), als Weg, der sich immer wieder auch als Rückkehr zu den geistlichen Ressourcen erweist (Gottesdienste, Beten, sakramentales Leben...). Ohne diese Verankerung in der Botschaft Jesu würde der Gott Jesu ein stimmschwacher Gott im konkreten Leben der Christen und der Kirche. Vielmehr sind die Christinnen und Christen im Vertrauen auf den Gott Jesu, der das Leben aller Menschen in Fülle will (Joh 10,10), berufen und aufgerufen, die Botschaft Jesu als Lebenshoffnung gegen alle Sterbeprozesse und Lebensbedrohungen in der Welt und in unserem Alltag zur Erfahrung werden zu lassen. Ohne Bezug zur Gemeinschaft des Glaubens verfielen wir leicht der Anästhesie des Bewußtseins, jener schleichenden Unachtsamkeit des Herzens für das, was es mit allen Menschen und mit unserem Leben vom Gott Jesu her auf sich hat. Davon kann auch die Knechtsgestalt der Kirche nicht dispensieren, mögen die Verhältnisse leider auch so sein, wie sie sind. Kirche in ihrer christlichen Dimension liegt am Herzen, auch wenn sie in ihrer empirischen Selbstdarstellung auf dem Magen liegen mag. In diesem Sinne sind alle Christinnen und Christen mitverantwortlich und haftbar für eine in vielen kleinen und manchmal größeren Schritten glaubwürdige Kirche, die versucht und wagt, zum Erfahrungsraum und Ort von Lebenshoffnung zu werden – trotz aller Spannungen und Konflikte. Wann immer es im Leben um die Tiefendimension des Lebens geht, bezahlt man mit sich selbst. Unter diesem Preis schenkt sich wohl kaum jene Zukunft, die der Kirche zu wünschen ist.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. *U. Altermatt*, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989; *L. Karrer*, *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche*, München 1989, 50–77, 91–148; *ders.*, *Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft*, Freiburg Schweiz 1991, 45–77; *A. Dubach/R. J. Campiche* (Hrsg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich 1992.
- 2 Vgl. dazu: *N. Mette*, *Kirchlich distanzierte Christlichkeit*, München 1982; *A. Dubach/R. J. Campiche* (Hrsg.), a.a.O.
- 3 *K. Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. QD 141, Freiburg i.Br. 1992.
- 4 Vgl. a.a.O., 136ff.
- 5 Vgl. *A. Dubach/R. Campiche* (Hrsg.), a.a.O., 198 ff.
- 6 Vgl. die einschlägigen Hypothesen des Autors: *Kulturkampf in der Kirche? (Anfragen an die Kirche Schweiz)*, in: *Informationes theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* (Bern 1993) 234–261.
- 7 *H. v. Balthasar*, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203; *J. Ratzinger*, *Das neue Volk Gottes*. TOPOS 1, Düsseldorf 1972, 71 ff.
- 8 Vgl. die einschlägigen Ausführungen in: *J. Baumgartner* (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990; s. auch *L. Karrer*, *Damit Gemeinde lebt*, in: *ders.* (Hrsg.), *Handbuch der praktischen Gemeindeführung*, Freiburg i. Br. 1990, 284–303.
- 9 *L. Karrer*, *Katholische Kirche Schweiz*, a.a.O., 50–77.
- 10 *A. Dubach/R. J. Campiche* (Hrsg.), a.a.O., 313.
- 11 Ebd.
- 12 Vgl. dazu: *K. Rahner*, *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln ²1968, 277–298.
- 13 Vgl. die Ausführungen des Verfassers in: *Wir sind wirklich das Volk Gottes*, Freiburg Schweiz 1994, 34–38, 55–60.
- 14 In: *F. Klostermann u.a.* (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie II/11*, Freiburg i.Br. 1966, 269f.
- 15 A.a.O., 270.
- 16 Siehe hierzu die Ausführungen des Autors: *Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien*, in: *O. Fuchs u.a.*, *Das Neue wächst*, München 1995, 115–162, 179 f.; *ders.*, *Es ist die Stunde der Bischöfe. Nach dem Kirchenvolksbegehren ein Bischofsbegehren nach Rom*, in: *Schweiz. Kirchenzeitung* 164 (1996) 142–149.
- 17 Vgl. *O. Fuchs u.a.*, *Der pastorale Notstand*, Düsseldorf 1992, 50–96; *E. Leuninger*, *Wir sind das Volk Gottes. Demokratisierung in der Kirche*, Frankfurt 1992. S. auch *Z. Cavigelli-Enderlin*, *Glaubwürdigkeit der Kirche. Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können*. *Praktische Theologie im Dialog* 12, Freiburg Schweiz 1996.
- 18 Vgl. *G. Koch* (Hrsg.), *Mitsprache im Glauben?*, Würzburg 1993, 7–50.

- 19 *W. Kirchschräger*, Was das Neue Testament über den Glaubenssinn der Gläubigen sagt, in: *G. Koch* (Hrsg.), a. a. O., 10.
- 20 A. a. O., 20.
- 21 *W. Beinert*, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: *G. Koch* (Hrsg.), a. a. O., 51 ff.

ANTON PETER

MISSION DER KIRCHE UND DIALOG MIT DEN RELIGIONEN

Daß Mission und Dialog widerspruchsfrei zusammengedacht werden können, ist einem durchschnittlichen Bewußtsein von heute keineswegs selbstverständlich. Viel eher wird unterstellt, Mission sei *per definitionem* etwas Appellatives und Monologisches. Sie setze einen absoluten Heils- und Wahrheitsanspruch voraus, der im Kern »von der Kirche nicht dialogisch zur Verhandlung gestellt, sondern im letzten nur einfach verkündet werden«¹ könne. Das Kerygma könne »nicht parlamentierend, sondern nur diktierend«² proklamiert werden. Mission stehe daher *per se* im Gegensatz zu einer im Dialog fokussierten interreligiösen Wahrheitssuche.

War es früher allerdings eher der interreligiöse Dialog, der wegen seines angeblichen Gegensatzes zum missionarischen Grundauftrag des Christentums als suspekt galt, so ist heute gerade umgekehrt die Mission vielen Menschen fragwürdig geworden. Wenn das Wort »Mission« in neuerer Zeit einen schlechten Klang bekommen hat, so nicht zuletzt wegen seiner Dissonanz in bezug auf das neue Schlüsselwort »Dialog«. In der Tat reklamieren heute nicht wenige eine aktive Sterbehilfe für die Mission zugunsten eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs. Von daher ist es bezeichnend, daß sich das kirchliche Lehramt in den letzten Jahren wiederholt genötigt sah, die Beziehung von Mission und Dialog zu klären³, zumal eine theologisch befriedigende Zuordnung dieser beiden Tätigkeiten am Konzil selbst verpaßt worden ist.⁴

Im folgenden möchte ich den Wandel des Missionsverständnisses in den letzten Jahrzehnten kurz andeuten, indem ich den »Paradigmenwechsel« von den klassischen Missionstheorien (1) zu einem nachkonziliaren Konzept der Mission (2) nachzeichne. Anschließend versuche ich, das theologische Verhältnis dieses gewandelten Missionsverständnisses zu den Religionen (3) und insbesondere zum interreligiösen Dialog (4) zu bestimmen.

1. Krise der traditionellen Missionskonzeption

Die kirchliche Missionstätigkeit befindet sich heute deutlich in der Defensive und in einem eigentlichen Begründungsnotstand. Sie hat sich in den letzten Jahrzehnten mit allerhand Verlegenheiten und Krisensymptomen herumschlagen müssen. Diese hängen einerseits damit zusammen, daß das traditionelle Missionskonzept einer gnadenlosen Kritik unterworfen worden ist, und andererseits damit, daß die Plausibilität eines gewandelten und geläuterten Missionsverständnisses nur noch schwer zu vermitteln ist. Seit der ökumenischen Weltmissionskonferenz von Achimota/Ghana (1957) gehört es in der missionstheologischen Literatur schon fast zum obligaten Ritual eines Einleitungskapitels, den dort von Walter Freytag geäußerten Satz zu zitieren: Früher »hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden«⁵.

Vor allem im Zuge der nachkolonialen Hinterfragung des abendländischen Sendungsbewußtseins ist auch die Mission problematisiert worden. Der Kritik erschien sie als Überrest kolonialer Verhaltensmuster, als westlicher Imperialismus in religiösem Gewand, darauf ausgerichtet, den Einflußbereich der abendländischen Kirche zu erweitern, kurz: als Ausdruck eines westlichen oder christlichen Überlegenheitskomplexes. Das faktische Unverständnis gegenüber jedwedem missionarischen Alleingeltungsanspruch wird heute zusätzlich genährt durch den radikalen Pluralismus in der spätmodernen Gesellschaft, der strukturell zu einer Individualisierung des Religiösen und zu einer Homogenisierung der unterschiedlichen religiösen Deutungssysteme tendiert.⁶

Jedenfalls hat die wachsende gesellschaftliche Akzeptanz des religiösen Pluralismus auch Theologie und Kirche zu einem positiveren Urteil über die nichtchristlichen Religionen genötigt. Sichtbarster Ausdruck dieser neuen, dialogischen Haltung ist die Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*).⁷ Im Zuge dieser atmosphärischen Öffnung der Kirche zur Welt und zu den Religionen hat sich das Konzil auch vom traditionellen Axiom, wonach es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, faktisch verabschiedet.

Wenn man allerdings bedenkt, welch tragende Säule gerade dieses Axiom im hergebrachten Missionsverständnis darstellte, kann man die Grundlagenkrise dieser Missionskonzeption leicht ermessen. Sie mußte

sich geradezu zwangsläufig einstellen. Traditionelle Mission basierte auf der Voraussetzung, daß die mit der Christustaufe verbundene Eingliederung in die Kirche grundsätzlich heilsnotwendig sei. Das galt für die beiden klassischen Missionstheorien, die gewöhnlich als Konversionstheorie und als Plantationstheorie bezeichnet werden, in gleicher Weise.

Nach der *Konversionstheorie*, die im katholischen Raum hauptsächlich von *Joseph Schmidlin* (1876–1944) bzw. von der *Münsteraner Schule* repräsentiert wurde, ging es in der Missionstätigkeit letztinstanzlich um die »Bekehrung der Einzelmenschen«⁸, um die »Rettung von Einzelseelen« (ebd., 255) durch »die Verkündigung des Evangeliums oder des christlichen Glaubens, also die Belehrung und Unterweisung der Heiden in den religiösen Wahrheiten« (ebd., 44). Und weil die damals geltende Ekklesiologie in der »objektiven Heilsanstalt« (ebd., 12) – Kirche genannt – das einzige Erlösungsmittel erkannte, schloß die individuelle Bekehrung notwendig die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe ein. Insofern konnte als Ziel der Bekehrungsmision die Heidentaufe bezeichnet werden, die allerdings aus den genannten Gründen auch die Kirchenbildung implizierte.

Die *Plantationstheorie* wird der von *Pierre Charles* (1883–1954) begründeten *Löwener Schule* zugeordnet. Ihr Anliegen war ein *spezifischer*, von allen anderen Aktivitäten der Kirche unterscheidbarer Missionsbegriff, um einerseits das Formalobjekt der Missionstheologie von anderen theologischen Disziplinen abzugrenzen und andererseits die Missionstätigkeit von anderen Formen des Apostolates zu unterscheiden. Dieses Spezifische der Missionstätigkeit konnte nicht die Bekehrung bzw. Seelenrettung sein, denn Seelen retten, verkündigen und taufen war ja Aufgabe der Kirche immer und überall, nicht nur in den sogenannten Missionsgebieten, sondern auch in christlichen Ländern. Dies konnte also nicht das *spezifisch* Missionarische sein. Die Plantationstheorie erblickte das unterscheidend Missionarische vielmehr in der Einpflanzung der institutionellen, hierarchischen Kirche mit eigenem Klerus und Episkopat an Orten, wo sie bislang noch nicht existierte.⁹ Das Spezifische der Mission war hier also nicht so sehr die Verkündigung des Evangeliums, sondern die dauerhafte Errichtung der Kirche als Institution amtlicher Heilungsvermittlung.¹⁰ Das Ziel der Mission konnte als erreicht gelten, sobald eine Ortskirche mit eigenem Klerus eta-

bliert war und alle mindestens die Möglichkeit des Zugangs zu den sakramentalen Heilmitteln der Kirche hatten. War dies gegeben, hörte das Missionsstadium auf, und es begann eine andere Form des Apostolates, nämlich die Pastoral.

Obwohl die Konversions- und die Plantationstheorie bzw. die Münsteraner und die Löwener Schule in der Geschichte oftmals gegeneinander polemisierten, ist mit Recht auf ihre gemeinsamen ekklesiologischen Grundlagen hingewiesen worden. Beide setzten ein Verständnis von Kirche als Arche voraus, die auf dem stürmischen Meer der Welt dahinzieht und außerhalb derer die Menschheit untergeht.¹¹ Auch trifft sicherlich zu, daß in der Entstehungszeit dieser beiden klassischen Missionstheorien die katholische Ekklesiologie »einen gewissen Tiefstand zu verzeichnen«¹² hatte. Die Theologie pflegte die Kirche unter apologetischen Gesichtspunkten ausschließlich in soziologischen und kanonischen Kategorien zu beschreiben und die sichtbar organisierte katholische Kirche mit dem »Gottesreich auf Erden«¹³ zu identifizieren. Dies mußte bei der Definition des Begriffs und des Ziels der Mission zwangsläufig zu einer Überbetonung der kirchlichen Institution führen. Dementsprechend leiden aus heutiger Sicht die klassische Konversions- und Plantationstheorie gleichermaßen an einem ekklesiozentrisch verengten Missionsverständnis.¹⁴ *Extra ecclesiam nulla salus*: das war die gemeinsam geteilte Grundvoraussetzung beider Konzeptionen. Sobald sie faktisch obsolet wurde, mußte sich auch die Mission grundlegend neu verstehen. Die überkommenen Missionsmotive der Seelenrettung und der Ausbreitung der Kirche als heilsnotwendiger Institution trugen nicht mehr. Mission mußte sich neu begründen. Die Spuren dazu legte bereits das Konzil.

2. Der nachkonziliare Paradigmenwechsel der Mission

Das Konzil löste so etwas wie einen Paradigmenwechsel im Verständnis der Mission aus. Was zuvor lehramtlich erst mit vielen »Wenn« und »Aber« eingeräumt worden war¹⁵, wurde nun höchstinstanzlich promulgiert: die grundsätzliche Erreichbarkeit des Heils auch außerhalb der sichtbaren Kirche. Dabei nahm sich die ausdrückliche Anerkennung der Heilmöglichkeit für Nichtchristen eher als Wirkung denn als Ursache

des vom Konzil eingeleiteten Paradigmenwechsels aus. Theologisch grundlegender waren einerseits die Rückbindung der Missionstätigkeit an das *Wesen* der Kirche und andererseits die erneuerte Ekklesiologie des Konzils.

In Übereinstimmung mit frühester kirchlicher Tradition¹⁶ identifiziert das Konzil den Missionsauftrag mit der theologischen Sinnbestimmung von Kirche schlechthin: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹« (Missionsdekret *Ad gentes*, Nr. 2). Dies besagt: Mission ist im Wesen der Kirche selbst grundgelegt.¹⁷ Sie gehört konstitutiv zum Sein der Kirche, so daß man eigentlich nicht von Mission *und* Kirche, sondern nur von der Mission *der* Kirche sprechen kann. Sie ist nicht so sehr ein Werk der Kirche neben anderen, sondern die Kirche am Werk.¹⁸ Sie ist ein Existential, eine »konsubstanziale Dimension«¹⁹ der Kirche. Vom Sinn der Kirche kann nicht gesprochen werden, ohne zugleich von ihrer Weltsendung oder Mission zu reden, aber auch umgekehrt: Was Mission ist, läßt sich nur vom Wesen der Kirche her bestimmen. Mission ist das, was die Kirche ihrem Wesen nach tut.

Diese konziliare Rückbindung der Mission an die Wesensbestimmung von Kirche überhaupt bedeutete den Abschied von einem Verständnis der »Missionen« (Plural!) als spezieller Unternehmungen der obersten Kirchenbehörde.²⁰ Der *Codex Iuris Canonici* von 1917 hatte die »Verantwortung für die Missionen unter den Nichtkatholiken dem Apostolischen Stuhl allein vorbehalten« (can. 1350 § 2). Mission war eine organisierte Sonderveranstaltung der Hierarchie nach außen. In letzter Instanz war sie ein Monopol des Papstes, der sie an spezialisierte Institutionen delegierte. Indem nun das Konzil die Mission vom *Wesen* der Kirche her definierte, wurde sie zu einem Grundauftrag jedweder Ortskirche.

Wenn Mission nur vom Wesen der Kirche her zu verstehen ist²¹, dann setzt das Missionsverständnis einen angemessenen Begriff der Kirche voraus. Damit sind wir auf die Ekklesiologie des Konzils verwiesen. Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (Nr. 48, wieder aufgenommen im Missionsdekret *Ad gentes*, Nr. 1) definiert die Kirche theologisch als das »allumfassende Sakrament des Heils« bzw. des Reiches Gottes. Als Sakrament ist sie nicht selbst das Heil oder das Reich Gottes, sondern nur dessen »Zeichen und Werkzeug« (signum et instrumentum: *Lumen gentium*, Nr. 1). Sie ist nicht selbst die Sache (res

sacramenti), um die es eigentlich geht, vielmehr *bezeichnet* sie die Sache, das Reich Gottes, und steht in ihrem Dienst.²² »In allem ist die Kirche das Zeichen, dessen Vollzug von sich weg, über sich hinaus, auf Gott selbst verweist.«²³ Sie existiert nicht um ihrer selbst willen. Sie ist kein Selbstzweck, sondern sie strebt aus ihrer innersten Konstitution heraus »nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit« (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 45).

Wenn nun aber Mission im Wesen der Kirche selbst grundgelegt ist und wenn die Kirche wesensmäßig auf das Reich Gottes verweist, dann kann der theologische Begriff der Mission nur im Horizont des Reiches Gottes angemessen beschrieben werden. Alle Konzeptionen, die das letzte Ziel der Mission ekklesiozentrisch bestimmen (z. B. als Ausbreitung der Kirche), erweisen sich theologisch als unangemessen, weil die Kirche eben selbst »nicht selbstzwecklich«²⁴, sondern »exzentrisch«²⁵ ist, insofern sie ihr wahres Zentrum außerhalb ihrer selbst, im Reich Gottes, hat. Letzter und entscheidender Bezugspunkt der Mission ist nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes.²⁶ Dieser Übergang von einem kirchenbezogenen zu einem Reich-Gottes-zentrierten Verständnis von Mission (und Kirche) macht den eigentlichen Paradigmenwechsel in der Mission aus.²⁷ In der protestantischen Missionstheologie wurde er schon früher unter dem an die trinitarische Sendung des Sohnes anknüpfenden Stichwort *Missio Dei* vollzogen. In diesem Zusammenhang wird die Mission der Kirche als Anteilhabe an der Mission Gottes in der Welt verstanden. Im Sinne der *Missio Dei* bedeutet Mission hier in erster Instanz das gesamte Heils- und Welthandeln Gottes, seine Selbstoffenbarung an die Welt, »das Wirken Gottes, durch das er sein Ziel mit seiner Schöpfung erreicht«²⁸, letztlich also die Verwirklichung des Reiches Gottes, und die Mission der Kirche ist ein *Zeichen und Instrument* davon.²⁹

Nun hat aber nicht nur die Kirche, sondern die Welt bzw. die Schöpfung insgesamt ihr Ziel im Reich Gottes. Theologisch liegt die Sinnbestimmung der Schöpfung in ihrer Berufung zur endgültigen Liebesgemeinschaft mit Gott. Gott hat den Menschen und die Welt erschaffen, damit er ein Gegenüber habe, dem er sich selbst in verschwenderischer Liebe mitteilen kann.³⁰ Diese im Sinn der Schöpfung grundgelegte Bestimmung der Menschheit und der Welt zur Gemeinschaft mit Gott

kommt im Reich Gottes zu ihrem Ziel, insofern Reich Gottes eben der Inbegriff der heilbringenden Gegenwart Gottes in der Welt und unter den Menschen ist.³¹ Nach der gelungenen Definition von *Leonardo Boff* bedeutet es die Totalität »der Erlösten und nach den Kriterien des Liebesplanes Gottes strukturierten Schöpfung«.³² Die neutestamentliche Wissenschaft umschreibt es als die »Fülle des Heils«³³, als »Zustand vollendeten Lebens«³⁴. Anschaulich wird es im Angebot eines Lebens in Fülle für die von Krankheit, Leiden und Tod bedrohte Kreatur, in der Verwirklichung und Erfüllung der ursprünglichen Berufung der Welt und des Menschen zur Heilsgemeinschaft mit Gott und somit im endgültigen Zusichkommen der Schöpfung entsprechend dem anfänglichen Plan Gottes. Das Reich Gottes ist daher die Bestimmung der Welt insgesamt, die Vollendung der Schöpfung. In diesem Sinn schreibt Paulus, die ganze Schöpfung warte sehnsüchtig auf die Befreiung zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8,19–22).

Aus theologischer Sicht haben also Kirche und Welt dieselbe Zielbestimmung, nämlich »das Heil der ganzen Welt« (*Ad gentes*, Nr. 38), die »Fülle des Lebens in Gott«³⁵ oder das Reich Gottes. Die Kirche teilt den Pilgerweg zum Reich Gottes mit der Menschheit insgesamt.³⁶ Heils- und Gottesbezug gibt es nicht nur in der Kirche, sondern in der Welt als ganzer.

Nun stellt sich hier die Frage, worin denn eigentlich noch der *Unterschied* zwischen Kirche und Welt besteht. Er liegt darin, daß in der Kirche die Bestimmung der Welt zum Reich Gottes *ausdrücklich* ergriffen wird. Wozu die Menschheit als ganze berufen ist, das ist in der Kirche explizit gegenwärtig. Wir können Kirche geradezu definieren als jenen Teil der Menschheit, in dem die letzte Bestimmung der Welt ausdrücklich in Erscheinung tritt. Sie ist die Schar derer, die *wissen* und gehorsam *bejahen*, was die gemeinsame Berufung aller Menschen ist. Sie bezeugt das, was Gott in seinem befreienden Welthandeln allen Menschen zugedacht hat. Als *pars pro toto* oder als die »repräsentative Gemeinde«³⁷ ist sie daher in der Welt gleichsam die Vorhut der dem Reich Gottes entgegenpilgernden Menschheit. Als die Gemeinschaft derer, die auf das Kommen des Reiches Gottes warten und ihr Dasein ausdrücklich aus dieser Erwartung vollziehen, antizipiert sie die neue Menschheit, indem sie die Bestimmung der Welt schon jetzt ergreift und für die anderen zeichenhaft repräsentiert.³⁸

Auf dieser Grundlage können wir nun den wesensmäßigen Missions- oder Sendungsauftrag der Kirche umschreiben. Er besteht darin, daß die Welt *real* auf das Reich Gottes ausgerichtet werde und ihre letzte Bestimmung zum Reich Gottes *explizit* ergreife.³⁹ In vertrauteren Kategorien ist der erste Aspekt der kirchlichen Sendung oder Mission auf die *Orthopraxis*, der zweite Aspekt auf die *Wortverkündigung* bezogen.⁴⁰ Nach der ersten Dimension geht es in der Mission um die Befreiung der Schöpfung, um das praktische Engagement für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Die Bibel selber beschreibt ja das Reich Gottes in Bildern, Zeichenhandlungen und Gleichnissen vom kosmischen Frieden (Schalom) im Angesicht Gottes, von der Umschmelzung der Schwerter zu Pflugscharen, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Genesung der Kranken, vom Eingeladensein der Armen und Behinderten, vom Sehen der Blinden, Gehen der Lahmen, Reinwerden der Aussätzigen und Glück der Bettler, von der ewigen Heimat, vom Reich der Freiheit und der universalen Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes. Darin wird deutlich, daß die missionarische Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes und die Gestaltung der Gegenwart in Erwartung dieses Reiches direkt bezogen ist auf die Förderung des Humanum in der Welt, weil eben das Reich Gottes selber die endgültige Verwirklichung der Bestimmung des Menschen und damit die Erfüllung des Humanum, des wahren Menschseins, bedeutet.⁴¹ Damit ist zugleich gegeben, daß Mission immer *comprehensive approach* sein muß, gerade weil es in ihr um das wahre Menschsein im Horizont des Reiches Gottes geht. Der ganze Mensch soll auf das Reich Gottes ausgerichtet werden. Das Tätigkeitsfeld der Mission läßt sich daher nicht auf einen »rein religiösen« Sonderbezirk begrenzen. Sie schließt die persönliche und die gesellschaftliche Dimension gleichermaßen mit ein. Sie betrachtet die Welt durch das Prisma des Reiches Gottes, aus dem Blickwinkel der eschatologischen Vollendung der Schöpfung durch Gott. Sie richtet die Welt und den Menschen auf den ihnen zugeordneten Schalom aus durch ihren Einsatz für die Menschenrechte, durch gesellschaftliche Solidarität, durch die »Befreiung von allem, was den Menschen niederdrückt«⁴², durch ihr veränderndes Welthandeln entsprechend dem biblischen Kriterium der Option für die Armen.

Wohl ist diese *reale* oder *praktische* Ausrichtung auf das Reich Got-

tes oder – was dasselbe ist – der *existentielle* Glaube⁴³ letztlich heilsentscheidend, aber trotzdem ist die Dimension der Wortverkündigung, das *explizite* Wissen um die letzte Berufung der Menschheit, keineswegs heilsirrelevant. Denn erst der *ausdrückliche* Besitz der letzten Bestimmung vermittelt uns ein festes Kriterium für wirklich gelingenden Existenzvollzug. Ohne reflexes Wissen um die wahre Bestimmung des Menschen schwebt über jedem menschlichen Selbstvollzug eine letzte Ambivalenz. Erst die explizite Erkenntnis der Wahrheit befreit den Menschen von der letzten, quälenden Ungewißheit über den wahren Sinn seines Daseins. Sie ermöglicht ihm Orientierung in allen existentiellen Suchbewegungen und ideologischen Versuchungen, in allen Widersprüchen von religiösen und pseudoreligiösen Auslegungen der letzten Wirklichkeit. Sie gibt ihm erst die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten. Wo der Mensch ausdrücklich um seine letzte Bestimmung weiß, da besteht für ihn darum eine größere Chance, diese Bestimmung seines Daseins existentiell nicht zu verfehlen.⁴⁴

In der christlichen Missionstätigkeit geht es also zentral um die praktische Weltgestaltung aus der Erwartung des Reiches Gottes und um das ausdrückliche Bewußtmachen der Heilsberufung der Menschheit und der Schöpfung im ganzen. Damit wird Kirche allerdings nicht einfach obsolet. Zwar kann sie keinesfalls letztes Missionsziel sein; es geht nicht um die bloße Ausbreitung der Kirche. Aber als »Sakrament des Reiches Gottes« ist die Kirche doch unverzichtbar. Sie ist ein Instrument, durch das die Welt auf das Reich Gottes ausgerichtet wird, und ein Zeichen, in dem die Heilsbestimmung der Welt sichtbar aufscheint.

Die grundlegende theologische Definition von Mission muß demnach so lauten: *Mission ist der Selbstvollzug der Kirche, durch den sie die Welt ausdrücklich auf ihre Bestimmung zum Reich Gottes ausrichtet, auf daß die Welt diese ihre Berufung ergreife und annehme und ihre jeweilige Gegenwart aus der Erwartung des Reiches Gottes gestalte.* Christliche Mission konfrontiert also die Welt mit dem, wozu sie immer schon berufen ist und worauf sie insgeheim immer schon – im existentiellen Ja oder Nein – bezogen ist. In ihrer Mission ist die Kirche gleichsam die Fackelträgerin, die der Menschheit voranleuchtet auf ihrem Pilgerweg zum Reich Gottes und die dieses antizipativ als schon gegenwartswirksam in Erscheinung treten läßt.⁴⁵

Aus dieser fundamentalen Definition der Mission oder Weltsendung der Kirche folgt unmittelbar, daß Mission nicht geografisch auf bestimmte Sonderregionen (etwa in Übersee) beschränkt werden kann. »Missionsgebiet« ist die Welt als solche und ganze, denn überall ist die Welt auf das Reich Gottes auszurichten. Alle Gebiete, Situationen und Lebensbereiche sollen sich am befreienden Handeln Gottes orientieren. Die ökumenische Weltmissionskonferenz von Mexiko (1963) hat diesen Sachverhalt mit dem Titel »Mission in sechs Kontinenten« ausgedrückt.⁴⁶ Die theologische Begründung für das, was die Kirche in einem ganz und gar nichtchristlich geprägten Kontext tut, ist identisch mit der Begründung für die pastorale Tätigkeit der Kirche in einem Kontinent, der von einer langen christlichen Tradition bestimmt ist. Der Unterschied zwischen *missio ad gentes*, Pastoral und Neuevangelisierung ist daher keinesfalls prinzipieller, sondern nur kontextueller Art. Noch einmal muß hier betont werden: Was Mission ist, definiert sich nicht von den Adressaten (etwa von den Nichtchristen), sondern vom Wesen der Kirche her.⁴⁷

Nun ist uns nach christlicher Glaubensüberzeugung das Reich Gottes nicht einfach nur als ferner, unerreichbarer Fluchtpunkt unserer existentialen Verwiesenheit gegeben. Vielmehr ist es nach biblischem Zeugnis in Jesus Christus bereits gegenwärtige Wirklichkeit geworden. Der Sache nach ist dieser Anspruch im Bekenntnis zur Auferstehung Jesu ausgedrückt, die denn auch der Ausgangspunkt aller neutestamentlichen Christologien ist.⁴⁸ Denn – so etwa Paulus – »wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos« (1 Kor 15,14). Die volle Bedeutung des biblischen Auferstehungszeugnisses ist dabei nur im Kontext der zeitgenössischen jüdisch-apokalyptischen Motiv- und Vorstellungszusammenhänge richtig zu verstehen, da sie den Hintergrund für das Verständnis der neutestamentlichen Rede von der Auferstehung Jesu bildeten. Die Hoffnung auf die Totenaufstehung brach sich innerhalb des Judentums Bahn in der universalgeschichtlichen Perspektive apokalyptischer Endzeithoffnungen. Nach einer verbreiteten jüdischen Vorstellung würde die kommende Gottesherrschaft oder der neue Äon durch die Auferstehung der Toten und das Weltgericht eingeleitet. Die Auferstehung der Toten markierte also das Eintreten des Endgeschehens, d. h. sie gehörte in den eschatologischen Vollendungszusammenhang des Reiches Gottes.⁴⁹

Wenn nun den Jüngerinnen und Jüngern Jesu zur Gewißheit wurde, daß Gott Jesus auferweckt hatte, dann konnte das aufgrund dieser jüdischen Verstehensvoraussetzungen nur bedeuten, daß die endzeitlich erwartete Totenauferstehung bereits begonnen hatte, daß also der definitive Anbruch des Reiches Gottes schon eingeleitet war. Dieser Zusammenhang von Auferstehung Jesu, allgemeiner Totenauferstehung und Endgeschehen ist etwa bei Paulus noch deutlich aufweisbar (vgl. 1 Thess 4,14–17; 1 Kor 15,20–24). Der Gedanke der Auferstehung Jesu war gar nicht ablösbar von der zeitgenössischen Erwartung einer kollektiven Totenauferstehung. Die Annahme einer isolierten Auferweckung eines einzelnen, und dies erst noch unabhängig vom Eintreten der Endereignisse, wäre jüdisch eine unmögliche Vorstellung gewesen.⁵⁰ Jesu Auferweckung konnte daher nur als der erste Fall der eschatologischen Totenauferstehung (vgl. 1 Kor 15,20; Röm 8,29; Kol 1,18; Apg 26,23; Apk 1,5) verstanden werden.

Damit bedeutete aber die Auferweckung Jesu den eschatologischen Anbruch des Reiches Gottes. Im Auferstandenen ist das Reich Gottes bereits realisiert.⁵¹ Das aber heißt: In ihm ist die Bestimmung der Schöpfung bereits zum Ziel gekommen. Was die Zukunft der Menschheit insgesamt ist und was wir als letztes Ziel unseres Weges zu erreichen hoffen, das ist an ihm schon gegenwärtige Realität.⁵²

Im hermeneutischen Bezugsrahmen des jüdischen Kontextes erschien also die Auferweckung Jesu nicht bloß als ein nur ihn selbst, sozusagen privat betreffendes Widerfahrnis, sondern als die endgültige Offenbarung Gottes und als erfüllte Gegenwart des Reiches Gottes in ihm. Deshalb bekennt ihn der christliche Glaube als den neuen Adam, als den Prototyp des eschatologisch vollendeten Menschen. Was an ihm geschehen ist, ist wegweisend für die Menschheit insgesamt. Weil in ihm bereits verwirklicht ist, was die Bestimmung der Schöpfung im ganzen ist, deswegen ist er nach christlichem Glaubensverständnis das universale und endgültige Wahrheitskriterium der Wirklichkeit überhaupt. (Das ist letztlich mit der Schöpfungsmittlerschaft Christi gemeint.)

Dem entspricht vom biblischen Befund her, daß alle Missionskonzeptionen des Neuen Testaments bei aller Verschiedenheit ihre gemeinsame Konstante darin haben, daß Missionsverständnis und Missionspraxis vom Ostergeschehen abgeleitet sind.⁵³ Mission liegt in der Logik

der Auferstehung Jesu. Sie gründet darin, daß das Reich Gottes und damit die Gottheit Gottes und die Wahrheit über den Menschen in Jesu Auferstehung endgültig in Erscheinung getreten sind.

Der biblische Grund der Mission liegt also nicht einfach bloß in einem autoritativen »Missionsbefehl« (z. B. Mt 28,18–20), sondern im Christusereignis selbst, dessen Sinn sich vom Reich Gottes her erschließt. Nicht um des Befehlscharakters willen ist der Missionsauftrag des Auferstandenen verbindlich, sondern weil im Glauben an die Auferstehung Jesu das Bekenntnis impliziert ist, daß im Auferstandenen das Reich Gottes – die eschatologische Bestimmung des Menschen und der Schöpfung insgesamt – bereits real gegenwärtig geworden ist. Nicht auf irgendein Wort Christi ist der christliche Missionsauftrag zurückzuführen, sondern auf Christus selbst.⁵⁴

Vom Christusereignis her begründet die Kirche ihre universale Welt-sendung. Indem sie die Welt auf das Reich Gottes ausrichtet, orientiert sie sich an Jesus, dessen Sendung selbst am Reich Gottes orientiert war und in dem es schon gegenwärtige Wirklichkeit geworden ist. Was das Reich Gottes als letzte Bestimmung des Menschen ist, das wird in Jesus Christus, dem neuen Adam, anschaulich. Deswegen bleibt die Mission der Kirche konstitutiv an ihn gebunden, an sein Leben, seine Botschaft und sein Beispiel. Nur in der *Nachfolge* Jesu kann sie Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes oder Heilssakrament für die Welt sein, indem sie – wie er – Kranke heilt, Menschen von der Knechtschaft dämonischer Kräfte befreit, Ausgestoßene in ihre Mitte holt, Einsamen Gemeinschaft anbietet, Entfremdete versöhnt, Sünder begnadigt und den Armen eine neue Würde gibt.

3. Das Christentum, die Kirche und die Religionen

Wir haben oben Kirche definiert als »Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug« (Lumen gentium, Nr. 1) des Reiches Gottes. Zugleich haben wir betont, daß das Reich Gottes nicht nur Ziel und Bestimmung der Kirche, sondern der Welt insgesamt sei. Der innere Grund der Schöpfung impliziere einen Heils- und Gottesbezug der ganzen Welt. Die Kirche unterscheide sich von der übrigen Menschheit nicht durch die Heilsbestimmung, sondern allein dadurch, daß in ihr diese Berufung

zum Reich Gottes *explizit* gegenwärtig ist. Von daher ergebe sich der missionarische Grundauftrag der Kirche. Er bestehe darin, daß sie die Welt *real* auf das Reich Gottes ausrichte und ihr diese letzte Heilsbestimmung *explizit* vergegenwärtige.

Wenn nun die Welt insgesamt von ihrer innersten Konstitution her einen Heils- und Gottesbezug aufweist, wenn – in anderer Terminologie – der »Samen des Wortes« je schon in die Herzen der Menschen gesät ist⁵⁵, dann ist von vornherein zu erwarten, daß dieser sich in irgendeiner Art und Weise zu manifestieren sucht. Und da der Mensch ein *soziales* Wesen ist, wird dieser innere Heils- und Gottesbezug, sofern er den Menschen wirklich in seinem tiefsten Wesen bestimmt, in *sozial oder gesellschaftlich* verfaßter Weise in Erscheinung treten. Der Ort, wo dem Menschen diese Ausrichtung auf Gott in sozialer Weise begegnet, ist aber seine jeweilige Religion bzw. Religionsgemeinschaft. Die Religionen sind die Orte, in denen die letzte Sinnbestimmung und die Hingebundenheit auf das alles tragende und begründende göttliche Mysterium *ausdrücklich* artikuliert sind.⁵⁶

Das aber heißt: Die Kirche oder das Christentum ist nicht die einzige Vermittlungsinstanz, die den letzten Heils- und Gottesbezug der Menschheit ausdrücklich macht. *Alle* Religionen sind dadurch charakterisiert, daß in ihnen die letzte Sinnbestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen explizit thematisiert ist. Alle sind auf ihre Weise ein Reflex der menschlichen Gottbezogenheit bzw. Heilsberufung. Die Religionsgemeinschaften sind der gesellschaftliche Ausdruck dieser menschlichen Wesensverfassung, die darin besteht, daß alle Menschen und Völker »Gott als ein und dasselbe letzte Ziel« (Nostra aetate, Nr. 1) haben. In bezug auf das Ziel können wir daher – im Licht eines christlichen Verständnisses bezüglich des Sinnes des Menschseins und der Schöpfung im ganzen – von einer transzendenten Einheit oder von einer Tiefeneinheit aller Religionen sprechen.

Die Kirche unterscheidet sich also von den anderen Religionen nicht dadurch, daß sie allein zum Heil berufen wäre (da ja die Heilsgemeinschaft mit Gott der innere Grund der *gesamten* Schöpfung ist), sondern zunächst nur dadurch, daß sie diese Heilsberufung der Menschheit *anders artikuliert*. Es gibt so viele Formen, den Heils- und Gottesbezug der Welt auszudrücken, wie es Religionen gibt. Oder anders gesagt: Die Religionen sind verschiedene menschliche Ausdrucksformen des Ver-

hältnisses zum göttlichen Grund und Ziel aller Wirklichkeit. Aus christlicher Sicht müssen wir sagen: Sie sind verschiedene Weisen, die Bestimmung des Menschen zum Reich Gottes auszudrücken. In diesem Sinn sind in der Tat alle Religionen mögliche »Zeichen und Instrumente« des Reiches Gottes⁵⁷, weil sie »schon in gewisser Weise an der Wirklichkeit, die Reich genannt wird, teilhaben«⁵⁸.

Karl Rahner hat aus diesem Sachverhalt eine weitere systematische Konsequenz gezogen: Da, wie wir oben gesehen haben, die Erschaffung des Menschen theologisch als eine Funktion des Willens Gottes zur liebenden Selbstmitteilung an ein Gegenüber zu verstehen ist, ist jeder – auch der nichtchristliche – Mensch im Innersten seines Wesens mit Gott immer schon existentiell vertraut. Gottes Liebe und Selbstmitteilung ist ihm – zumindest im Modus des Angebots – gleichsam vorgegeben. *Rahner* hat daher diese ursprüngliche existentielle Vertrautheit mit Gott *transzendente Offenbarung* genannt.⁵⁹ Dementsprechend gründen alle Religionen auf der einen und selben transzendentalen Offenbarung, auf derselben »transzendentalen Erfahrung der Bewegtheit und Verwiesenheit des Menschen auf die unmittelbare Nähe Gottes«⁶⁰, wengleich sie diese transzendente Grunderfahrung in unterschiedlicher Weise auslegen und ausdrücken.

Nun stellen sich hier allerdings folgende Fragen: In welchem Verhältnis stehen diese vielfältigen religiösen Ausdrucksformen? Verhalten sie sich komplementär oder kontradiktorisch? Sind sie *konkurrierende* Auslegungen der »transzendentalen Offenbarung«, der Bestimmung zum Reich Gottes, oder *ergänzen* sie sich gegenseitig? Sind die Unterschiede in den Äußerungen der verschiedenen Religionen bloß kulturell und kontextuell bedingt, oder bezeichnen sie tieferliegende sachliche Differenzen? Gibt es einen interreligiösen Wettbewerb um die richtige Darstellung der letzten Wahrheit, oder bezeichnen die Religionen jeweils bestimmte *Aspekte oder Momente* der einen Wahrheit, so daß *die* Wahrheit nur in allen Religionen *zusammen* gegeben wäre? Gibt es bei der Frage nach der wahren Religion allenfalls eine »Hierarchie der Wahrheiten«? Und wenn dem so wäre, nach welchen Kriterien könnte dann die Wahrheit einer Religion beurteilt und klassifiziert werden?

Das sind sehr komplexe Fragen, und ihre Antworten sind in der religionstheologischen Diskussion außerordentlich kontrovers. Wenn wir die verschiedenen Religionen überblicken, so drängt sich uns der

Schluß auf, daß es in den Religionen sowohl kontradiktorische als auch gemeinsame (oder zumindest komplementäre) Deutungen gibt.

Einerseits begegnen uns gegensätzliche Antworten der Religionen auf die Fragen nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit im ganzen und nach der letzten Bestimmung des Menschen. Zum Beispiel ist umstritten,

- ob die letzte Wirklichkeit personal oder apersonal ist,
- ob der Kosmos ewig ist oder ob er eine Emanation des göttlichen Urgrundes ist oder aus einem Schöpfungsakt hervorgegangen ist,
- ob die Existenz des Menschen einmalig oder dem Kreislauf der Wiedergeburten unterworfen ist,
- ob der Mensch seine Erlösung bzw. Vollendung aus eigener Kraft bewirkt oder ob sie ihm durch Gnade zuteil wird,
- ob das individuelle menschliche Selbst im Zustand der Endgültigkeit verlöscht oder ob es im Gegenteil zu seiner endgültigen Verwirklichung und Erfüllung kommt.

In dieser Hinsicht erscheinen uns die Antworten der Religionen als *konkurrierende*, einander *ausschließende* Deutungen, wobei hier freilich das grundsätzliche und sehr komplexe hermeneutische Problem der Vergleichbarkeit von religiösen Grundwörtern, die je nach religiös-kulturellem Sinnzusammenhang ganz unterschiedliche Bedeutungen und Konnotationen aufweisen können, noch eigens zu thematisieren wäre.⁶¹ Mitbedacht werden müßte hier auch noch, was vor allem indische Denker immer wieder hervorheben: daß nämlich westliches Denken hauptsächlich auf dem logischen Prinzip des Widerspruchs basiere (A ist nicht gleich Nicht-A), während indischem Denken eher das Identitätsprinzip zugrunde liege (A und Nicht-A verhalten sich komplementär).⁶² Dementsprechend tendiere westliches Denken dazu, Unterschiede als disjunktives »Entweder – Oder« zu behandeln, während der indische Geist der Nicht-Dualität (Advaita) sie eher als komplementäres »Sowohl – Als Auch« betrachte. Und schließlich ist es gewiß richtig, daß die Feststellung, ob im Einzelfall tatsächlich kontradiktorische Geltungsansprüche der Religionen vorliegen oder ob es sich nicht vielmehr um komplementäre Aspekte handelt, nicht zuletzt von der Hermeneutik religiöser Rede abhängt, die einer solchen Untersuchung zugrunde

liegt.⁶³ Wer z. B. behauptet, alles Reden über die letzte Wirklichkeit sei in jedem Fall nur »mythologisch«, d. h. nicht-wörtlich, metaphorisch oder symbolisch wahr, für den oder für die sind widersprüchliche Aussagen über die letzte Heilswirklichkeit ohnehin nur relativ, im Unterschied zu einem Standpunkt, der eine irgendwie geartete grundsätzliche Erkennbarkeit der letzten Wirklichkeit behauptet.

Für unsere Argumentation mag es hier genügen, bloß *hypothetisch* von kontradiktorischen Geltungsansprüchen der Religionen sprechen: Wenn es zwischen den Religionen sachlich unvereinbare Auffassungen über die Bestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen gibt, muß von einem Streit der Religionen um die Wahrheit, von einem Wettbewerb der Religionen um die zutreffende Darstellung der letzten Wahrheit gesprochen werden, da dann (in bezug auf die kontradiktorischen Gehalte) unmöglich alle Aussagen zusammen wahr sein können, sondern höchstens *eine* von ihnen das sein kann.

Andererseits sind beim religionsphänomenologischen Vergleich die vielen Gemeinsamkeiten oder doch wenigstens kompatiblen Aspekte der verschiedenen Religionen offensichtlich. Diese betreffen z. B. das Erlösungsverständnis, die Kosmogonien, Inkarnationsvorstellungen, Riten, Ethik usw. Im Verhältnis zwischen den abrahamitischen Religionen Christentum, Judentum und Islam sind solche Gemeinsamkeiten ohne weiteres ersichtlich; sie bestehen aber auch mit anderen Religionen, z. B. mit dem Hinduismus oder dem Buddhismus. Auch dort, wo uns die Religionen durchaus in *unterschiedlichen* Erscheinungsweisen begegnen, können diese leicht *als gegenseitig sich ergänzende Momente* gesehen werden. Die asiatische Betonung der religiösen *Erfahrung* kann z. B. ein doktrinär erstarrtes Christentum korrigieren und ergänzen. Die hinduistische und buddhistische Einbettung des Individuums in einen kosmischen Zusammenhang kann das Verständnis des kosmischen Christus (Kol 1,12–20) erweitern und vertiefen. Komplementäre Aspekte sind auch die extravertierte Weltpraxis und die nach innen gerichtete Versenkung, Liebe und Weisheit, die rationale und die emotionale Dimension, das Göttliche *über* uns und das Göttliche *in* uns, der Mensch als *Gegenüber* von Natur und Kosmos und der Mensch als *Teil* von Natur und Kosmos (Anthropozentrik und Kosmozentrik).⁶⁴

Hier können sich also die Religionen gegenseitig ergänzen und bereichern. Die verschiedenen Perspektiven, aus denen das göttliche My-

sterium betrachtet wird, können eine Vielfalt von Dimensionen und Aspekten erschließen, die für das jeweilige religiöse Selbstverständnis eine echte Horizonterweiterung, ein umfassenderes Verständnis des göttlichen Zieles bzw. – aus christlicher Sicht – des Reiches Gottes ermöglichen. Schon hier läßt sich vorwegnehmend sagen, daß der Dialog zwischen den Religionen ein wirklicher *locus theologicus*, d. h. eine Quelle der Erkenntnis von neuen Dimensionen des göttlichen Geheimnisses und Zieles ist.⁶⁵

Daß keine religiöse *Ausdrucksform* absolut und endgültig ist, dessen ist sich im Neuen Testament Paulus selber bewußt, wenn er in 1 Kor 13,9–12 die noch ausstehende Fülle der Wahrheitserkenntnis lehrt. Gegenwärtig erkennen wir die Wahrheit nur gebrochen. Erst am Ende – im Eschaton – werden wir sie vollkommen erkennen. Auch das christliche *Reden* vom Reich Gottes ist keinesfalls absolut, sondern stets vorläufig, überholbar und erweiterbar.⁶⁶ Die theologischen *Interpretamente*, *Bilder*, *Metaphern* oder *Deutungskategorien* sind relativ, historisch und soziokulturell bedingt. Sie bleiben stets hinter der gemeinten Wirklichkeit zurück. Nur der Fundamentalismus sucht die Wahrheit *in*, nicht *hinter* den Sätzen und Dogmen. Darum ist auch das recht verstandene Christentum von vornherein offen für ein Mehr an Wahrheitserkenntnis. Es ist von sich aus lernbereit für neue Dimensionen und Aspekte der eschatologischen Wahrheit. Es kann z. B. ohne weiteres anerkennen, daß in anderen Religionen gültige Aspekte der letzten Wahrheit überliefert sind, die in der Bibel und in der christlichen Tradition nicht thematisch geworden sind.

Aber wiewohl *allem* Reden von Gott wegen der Geschichtlichkeit von Sprache überhaupt ein Moment von Relativität anhaftet und obgleich gerade nach christlicher Überzeugung alle Religionen grundsätzlich an der einen Wahrheit teilhaben können, indem sie Reflexe des Heils- und Gottesbezugs der Schöpfung überhaupt sind, bleibt doch *ein* trennendes Element: der mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus verbundene Anspruch auf universale Einzigartigkeit und Endgültigkeit. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen, daß Jesus Christus für sie das schlechthin entscheidende Wahrheitskriterium für alle Menschen ist (z. B. Mt 28,18–20; Joh 14,6; Apg 4,12; Phil 2,9–11; 1 Tim 2,5). Wir haben oben gesehen, wie die Jüngerinnen und Jünger Jesu aufgrund ihres Glaubens an seine Auferstehung zur Überzeugung gelangten, daß

das Reich Gottes in ihm vorweg Wirklichkeit geworden sei, daß er also in Person das verkörpere, was die Bestimmung aller Menschen und aller Schöpfung ist, und daß er darum das Kriterium der Wahrheit über den Menschen schlechthin sei. Damit stellt sich die Frage, ob eine christliche Theologie, die ihre normative Identität aus den biblischen Schriften bezieht, auf diesen Anspruch singulärer eschatologischer Endgültigkeit in Verbindung mit der Person Jesu Christi überhaupt verzichten kann, ob sie mit anderen Worten den Wegen anderer Religionen in gleicher Weise endgültige, eschatologische Wahrheit zubilligen kann.⁶⁷ Konkret: Schließt der Glaube an die reale Verwirklichung der Bestimmung des Menschen in Jesus Christus die Annahme aus, daß dieselbe Bestimmung auch in anderen wegweisenden Menschen – z. B. im Buddha – realisiert worden ist, so daß der Buddha ähnlich wie Jesus den vollendeten Menschen modellhaft repräsentieren würde? (An dieser Frage entscheidet sich, ob die pluralistische Theologie der Religionen überhaupt eine *christliche* Möglichkeit darstellt.)

Wir stehen hier vor einem eigentlichen Dilemma: Je offener und toleranter wir gegenüber den Heils- und Wahrheitsansprüchen anderer Religionen sind, desto mehr scheinen wir uns von unseren eigenen normativen biblischen Grundlagen zu entfernen. Und umgekehrt: Je mehr wir uns am Neuen Testament und damit an der christlichen Identität orientieren, desto mehr scheinen wir die Wahrheit der anderen Religionen relativieren zu müssen. *Hans Küng* hat dieses Problem, das zugleich die Leitplanken einer christlich verantworteten Theologie der Religionen markiert, in die folgende Grundfrage gekleidet: »Ist ein Weg theologisch verantwortbar, der es Christen gestattet, die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren, ohne die Wahrheit der eigenen Religion und damit die eigene Identität preiszugeben?«⁶⁸

Wir können diese Frage indes bejahen auf der Basis unseres *theozentrischen* bzw. *basileiazentrierten* Verständnisses Jesu Christi und der Wirklichkeit im ganzen. Nach unserer oben ausgeführten Darstellung besteht das spezifische Bekenntnis des christlichen Glaubens darin, daß in Jesus Christus das Reich Gottes – die eschatologische Gemeinschaft des Menschen mit Gott – bereits gegenwärtige Wirklichkeit geworden ist. In ihm ist realisiert, was die Bestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen ist. Das schließt aber in keiner Weise aus, daß auch andere Religionen an dieser (in Christus vorweg verwirklichten)

Bestimmung des Menschen zum Reich Gottes teilhaben. In Jesus Christus begegnet uns die Berufung des Menschen zur Heilsgemeinschaft mit Gott *modellhaft, nicht monopolhaft; repräsentativ, nicht exklusiv*.⁶⁹ In ihm ist nichts anderes realisiert, als was die Bestimmung der Schöpfung insgesamt ist. Was in ihm offenbar geworden ist, das liegt – zumindest grundsätzlich – auch anderen Religionen als heilbringende Wirklichkeit zugrunde, mag es sich in ihnen auch je anders objektivieren. Auch sie stehen in einem thematischen Bezug zum Reich Gottes, von dem das Christentum glaubt, daß es in Jesus Christus bereits Wirklichkeit geworden ist. Was wir in ihm realisiert glauben – das Reich Gottes –, das ist auch die letzte und tiefste Inspiration der anderen Religionen, auch wenn es von den Menschen je nach geschichtlichem und soziokulturellem Kontext jeweils anders artikuliert wird. Insofern sind die Religionen immer auch geschichtlich und kulturell geprägte Ausdrucksformen ihrer Heils- und Gotteserfahrungen. Das gilt auch für das Christentum. Der christliche Glaube kann nicht beanspruchen, daß seine Kategorien, mit denen er die in Christus erschienene letzte Wirklichkeit beschreibt, absolut und unüberholbar sind. Die geschichtliche Gestalt des Christentums wird nie die gesamte Seinsfülle des Reiches Gottes bzw. der Christuswirklichkeit reflex einholen können. In diesem Äon verfügt kein Mensch und keine Religion über eine *universale* Perspektive. *Jede* Religion ist durch ihre geschichtliche und kulturelle Situation geprägt. Insofern sich diese Perspektiven ergänzen, sind die verschiedenen Religionen komplementär. Insofern sich die Aussagen der Religionen über die letzte Wirklichkeit widersprechen, befinden sie sich im Wettstreit um die Wahrheit.

Soweit die verschiedenen Religionen *komplementär* sind, soweit sie also aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Perspektiven spezifische Aspekte und Dimensionen des göttlichen Zieles ausdrücken, die sich *gegenseitig ergänzen*, haben sie Anteil an der Wahrheit. Aber keine Religion drückt für sich schon das *ganze* Spektrum der Wahrheit aus. Vielmehr können alle voneinander lernen. Sie können in der interreligiösen Begegnung neue Gesichtspunkte des göttlichen Grundes und Zieles aller Wirklichkeit erschließen und dadurch ihre je eigene religiöse Identität vertiefen. Indem eine Religion von einer anderen lernt, indem sie Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Religionen in sich selbst integriert, kann sie ein umfassenderes Verständnis der Wahrheit gewin-

nen und so selber »wahrer« werden. In diesem Sinn äußerten sich etwa die asiatischen Bischöfe im Jahre 1974: Der Dialog mit den Religionen Asiens »wird es uns ermöglichen, mit dem in Berührung zu kommen, was Ausdruck und Wirklichkeit unseres Volkes in seinem tiefsten Selbst ist, und darüber hinaus authentische Wege zu finden, unseren eigenen christlichen Glauben zu leben und auszudrücken. Der Dialog wird uns auch manche Reichtümer unseres eigenen Glaubens erkennen lassen, die wir vielleicht sonst nicht wahrgenommen hätten.«⁷⁰

Dieses gegenseitige Lernen im Verständnis des letzten »Sinnes und Zieles unseres Lebens« (Nostra aetate, Nr. 1) – christlich gesprochen: des Reiches Gottes – kann selbst schon als *reziproke oder komplementäre Mission* gelten.⁷¹ Wenn wir von den anderen lernen, dann werden wir von ihnen in gewisser Weise schon evangelisiert. In der Begegnung mit ihnen können wir neue, bisher unbekannte Sinngehalte des Reiches Gottes entdecken und dadurch uns selber, unsere Berufung und unsere Identität besser verstehen.

Die Bibel selbst ist übrigens Zeugnis und Resultat eines solchen Lernens aus interkultureller und interreligiöser Begegnung. Wir wissen heute, daß der YHWH-Glaube der Israeliten in hohem Maße von ägyptischen, kanaanitischen und assyrisch-babylonischen Einflüssen geprägt wurde⁷², auch wenn solche selektiven Assimilationen gewöhnlich mehr intuitiv als reflektiert vonstatten gingen. Und wenn sich das frühe Christentum in der Begegnung mit dem Hellenismus und später mit der germanischen Welt nicht selber drastisch verändert und seinen Horizont erweitert hätte, so wäre Europa nie evangelisiert worden, und es gäbe heute vermutlich kein Christentum.⁷³

Umgekehrt kann auch das Christentum die anderen Religionen tiefer zu sich selbst bringen. Als ein besonders augenfälliges Beispiel darf hier der christliche Einfluß auf den Reformhinduismus gelten. Es besteht kein Zweifel, daß der Geist der Bergpredigt, die christliche Betonung der Einzigartigkeit jeder einzelnen Person vor Gott – jenseits von ethnischer und ständischer Zugehörigkeit, von Geschlecht und Stammesgemeinschaft –, die christliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und die Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Menschen und der universalen Geschwisterlichkeit die Entwicklung anderer Religionen mitgeprägt haben.⁷⁴

Oben haben wir Mission definiert als in Praxis und Wortverkündi-

gung geschehende Ausrichtung der Welt auf »die eschatologische Fülle« (Ad gentes, Nr. 9) des Reiches Gottes. In dieser missionarischen Aufgabe können sich die verschiedenen Religionen gegenseitig inspirieren und befruchten. Unter dem Gesichtspunkt der komplementären Beziehungen können sie sich gegenseitig helfen, den Sinn des menschlichen Pilgerweges tiefer zu erfassen und die Welt gemeinsam auf das Ziel ihres Weges auszurichten, zum Beispiel durch gemeinsames Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.⁷⁵

Schwieriger und auch konflikträchtiger ist das Verhältnis der Religionen, wo ihre Geltungsansprüche bezüglich der letzten Wahrheit als *kontradiktorisch* aufgefaßt werden. Wenn nämlich ein echter Widerspruch vorliegt, dann müssen aus logischen Gründen zumindest *einige* Religionen bzw. religiöse Ausdrucksformen wenigstens *teilweise* (d.h. in bezug auf die kontradiktorischen Aussagen) unzutreffend sein. Welche der widersprechenden Deutungen wahr oder falsch ist, kann definitiv erst im Eschaton entschieden werden. Unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äons ist höchstens ein provisorisches Urteil darüber möglich. *Wolfhart Pannenberg* hat vorgeschlagen, die Wahrheit religiöser Aussagenszusammenhänge indirekt an ihrer Fähigkeit zu messen, die heute verfügbaren Erfahrungen und Erkenntnisse über die Wirklichkeit widerspruchsfrei zu integrieren. Denn wenn die Religionen beanspruchen, das Reich Gottes bzw. den Sinn der Wirklichkeit im ganzen zu thematisieren, dann müssen sie auch fähig sein, das bis heute unserer Erkenntnis zugängliche Wirklichkeitsspektrum in ihr religiöses Deutungssystem zu integrieren. Wenn es in der Religion um die richtige Deutung des *Ganzen* der Wirklichkeit geht, dann muß sie auch unsere bis heute verfügbaren *Teilerfahrungen* der Wirklichkeit in diese Gesamtdeutung widerspruchsfrei einordnen können. Kriterium ist also, ob sich die Aussagen einer Religion in Einklang bringen lassen mit unseren heutigen Erkenntnissen und Erfahrungen. Eine Religion darf demnach solange als vorläufig verifiziert (bzw. als nicht widerlegt) gelten, wie es ihr gelingt, die heutigen Erfahrungen und Erkenntnisse der Menschheit überzeugend in ihre Sinndeutung des Ganzen der Wirklichkeit zu integrieren.⁷⁶

Zumindest dort, wo die letzte Bestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen *kontradiktorisch* ausgelegt wird, befinden sich die Religionen gegenseitig in einem *Wettbewerb* um die umfassendere

und überzeugendere Sinndeutung des Ganzen. Aber auch diese Fähigkeit zur besseren Integration heutiger Erfahrungen und Erkenntnisse ist nur ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Wahrheitskriterium von Religion. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie »objektiv« die Überprüfung eines religiösen Deutungssystems an der konkreten Wirklichkeitserfahrung überhaupt sein kann. Zum Beispiel wird für Buddhistinnen und Buddhisten wahrscheinlich der Buddhismus jene Religion sein, die *ihre* von vornherein *buddhistisch* konditionierte Wirklichkeitserfahrung am überzeugendsten zu deuten und zu erhellen vermag. Denn buddhistische Kategorien, Wahrnehmungsmuster und Wertvorstellungen prägen von vornherein ihre *Erfahrung* der Wirklichkeit. Jede Erfahrung ist immer schon *interpretierte* Erfahrung. Sie geschieht – wenngleich unreflektiert – innerhalb eines kulturell vermittelten Interpretationsrahmens, eines *Paradigmas*, d.h. einer Gesamtkonstellation von Überzeugungen und Werten einer bestimmten Gemeinschaft, die jedwede Wahrnehmung von vornherein filtern und prägen.⁷⁷ Daher wird im Normalfall jeweils die *eigene* Religion am meisten überzeugen, weil die Wirklichkeit selbst immer schon im Lichte und im Deutungsrahmen der eigenen Religion erfahren wird. Eine wirklich »objektive« Überprüfbarkeit der Religionen würde eine universale Perspektive voraussetzen, die uns im gegenwärtigen Äon aber nicht verfügbar ist. Wir *können* die Wirklichkeit letztlich immer nur im Lichte unserer eigenen Überlieferung erfahren. Wichtiger als den eigenen, kulturell und religiös vorgeprägten Standpunkt zu kaschieren oder naiv zu ignorieren, ist, seiner kritisch bewußt zu sein.

Für das Christentum heißt das: Solange unser Glaube sich in unserer konkreten Wirklichkeitserfahrung als sinnstiftende und existenzerschließende Kraft bewährt, werden wir im interreligiösen Streit um die Wahrheit auf die Verlässlichkeit der christlichen Deutung der Welt, des Menschen und des letzten Sinnes von Wirklichkeit überhaupt vertrauen dürfen. Von daher dürfen wir dann auch die Wahrheit der anderen Religionen danach beurteilen, wie weit diese mit unserem Glauben kompatibel sind. Christinnen und Christen können nicht als wahr bejahen, was ihren fundamentalen Glaubensüberzeugungen, soweit sie für die christliche Identität konstitutiv sind, widerspricht.⁷⁸ Wenn zum Beispiel eine Religion die bedingungslose Rechtfertigung des sündigen Menschen schlechthin und in jeder Beziehung verneinen würde, so könnten Chri-

stinnen und Christen diese Religion zumindest in *dieser* Hinsicht nicht als wahr anerkennen.

Diese Grundspannung zwischen maximaler Offenheit für die anderen Religionen und bleibender Treue zur eigenen Identität ist letztlich unauflösbar. Die vielfältigen komplementären Aspekte der Religionen dürfen und sollen möglichst umfassend in unser eigenes Verständnis des letzten Heilszieles integriert werden. In bezug auf kontradiktorische Kernaussagen, mit denen die Identität einer Religion steht und fällt, besteht aber ein friedlich auszutragender Wettstreit um die Wahrheit.⁷⁹

Die Treue zur jeweiligen Identität gehört übrigens zu den Grundregeln eines interreligiösen Dialogs, ja selbst schon des innerchristlichen ökumenischen Gesprächs.⁸⁰ »Im Dialog wird die eigene Identität nicht aufgegeben, sondern in einem umfassenderen Zusammenhang neu gewonnen.«⁸¹ Auch die Psychologie lehrt, daß eine authentische Begegnung in Freundschaft und Liebe nur auf der Basis einer stabilen Ich-Identität der Partnerinnen und Partner gelingen kann. (Umgekehrt weist die Tendenz zur Abkapselung gegenüber Menschen und Einflüssen, die für das eigene Selbstsein als bedrohlich empfunden werden, auf einen Mangel an gefestigter Identität hin, wofür etwa das Phänomen des Fundamentalismus ein Beispiel ist.) *Erik H. Erikson* lehrt, »daß es keine wahre Zweiheit gibt, bevor man nicht selber eine Einheit ist.«⁸² Wahre Begegnung setzt eine feste Identität der Begegnenden voraus. Demgegenüber führt eine Verwässerung der eigenen Identität zur Identitätsdiffusion und damit letztlich zur Begegnungsunfähigkeit. Nichts kann daher den Dialog mehr gefährden als der Identitätsverlust der Partnerinnen und Partner.⁸³

Weil die Begegnungsfähigkeit im Maße der eigenen Identität wächst, steht das feste Verwurzelte in der eigenen religiösen Tradition in keinem Gegensatz zur maximalen Offenheit für die anderen. Je gefestigter unsere eigene religiöse Identität ist, desto freier können wir uns für andere öffnen und unsere eigene Identität durch die Begegnung mit anderen vertiefen und erweitern. Gerade aus unserem tiefen Verwurzelte in im christlichen Glauben werden wir eine ständige Lernbereitschaft an den Tag legen können. Wir werden uns durch andere verwandeln lassen, und zwar so, daß unser Glaube und unsere Identität dadurch nicht zerstört, sondern bereichert werden.⁸⁴ Der interreligiöse Dialog hat hier für das christliche Glaubensverständnis »mäeutische Bedeu-

tung«⁸⁵. Er ermöglicht eine echte Horzionterweiterung durch Integration fremder religiöser Erkenntnisse, ohne daß dadurch die eigene Identität aufgelöst wird.

Aber werden die anderen Religionen nicht einfach von uns vereinahmt, wenn wir unsere christliche Identität von vornherein als interreligiöses Wahrheitskriterium verwenden? Wird dadurch nicht alles Wahre und Gute in den Religionen für uns beschlagnahmt? Können wir auf diese Weise dem eigenen Selbstverständnis der anderen je gerecht werden? Ist ein wirklicher interreligiöser Dialog im Sinne eines offenen Lernprozesses so überhaupt möglich? Setzen wir nicht vielmehr von vornherein die nichtverhandelbare, dogmatische Überzeugung voraus, daß die Wahrheitsfrage im Grunde genommen schon entschieden sei? Muß ein solcher Dialog nicht zu einem Scheingespräch verkommen, weil ja das Urteil über andere religiöse Auffassungen schon vor der Begegnung feststeht?⁸⁶

Darauf ist allerdings zu erwidern, daß wir die Wahrheit der anderen Religionen zwar im Lichte der christlichen Identität beurteilen, daß uns also der christliche Glaube als Kriterium dient für das, was wir in den anderen Religionen als wahr anerkennen können.⁸⁷ Aber das bedeutet mitnichten, daß das Christentum damit alles Wahre und Gute nur für sich selbst zu beanspruchen braucht. Es kann durchaus anerkennen, daß es auch in anderen Religionen Wahres und Gutes gibt, das in der christlichen Tradition nicht zur Entfaltung gekommen ist.⁸⁸ Es beansprucht nur, daß sich die Wahrheit der anderen mit der eigenen Wahrheitskonzeption vereinbaren läßt. Dies ist allerdings eine selbstverständliche Voraussetzung, sofern der christliche Glaube *überhaupt* Wahrheit in Anspruch nimmt. Denn widersprüchliche Gehalte können nicht gleichzeitig wahr sein. Wenn wir also überhaupt davon überzeugt sind, daß die christliche Sicht der Bestimmung des Menschen wahrheitsfähig ist, so können wir nicht gleichermaßen als wahr anerkennen, was dieser Sicht objektiv widerspricht und sie demzufolge ausschließt.

Ähnliches ergibt sich auch aus dem Begriff des Lernens (von anderen Religionen) selbst. Lernen bedeutet, das gelernte Neue *in das eigene Selbstverständnis zu integrieren und dieses so zu erweitern*.⁸⁹ Integrierbar ist aber sinnvollerweise nur, was mit der eigenen Identität kompatibel ist. Unvereinbares könnte nur um den Preis eines Selbstwiderpruchs integriert werden.

Das christliche Kriterium sollte darum in erster Linie an seinem eigenen Anspruch gemessen werden, nämlich daran, ob es tatsächlich fähig ist, das Wahre und Gute in den anderen Religionen in die eigene religiöse Tradition zu integrieren, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren. Ich stimme hier *John B. Cobb* zu, der das Lernvermögen, d. h. die Fähigkeit zur umfassenderen Integration neuer Aspekte, bei bleibender Treue zur eigenen Tradition, als einen Maßstab für die tatsächliche Universalität und damit für die Wahrheit einer Religion betrachtet.⁹⁰ Eine Religion, die diese Fähigkeit zur umfassenden Integration nicht besitzt, kann nach dem oben beschriebenen Verifikationskriterium nicht wahre Religion sein. Zwar ist hier die Gefahr eines hermeneutischen Zirkelarguments nicht von der Hand zu weisen (in dem Sinne, daß von vornherein nur vom eigenen Wahrheitsverständnis her die Kriterien dafür definiert würden, was als wahr und gut gelten dürfte). Auf der anderen Seite müssen sich aber gerade die *christlichen* Kriterien auch an menschlichen Grunderfahrungen bewähren, und zwar darum, weil die christliche Reich-Gottes-Hoffnung nach ihrem eigenen Selbstverständnis auf die Erfüllung des Humanum, auf die endgültige Verwirklichung des wahren Menschseins zielt. Von daher muß grundsätzlich alles ins Verständnis von Reich Gottes integrierbar sein, was Menschen *überhaupt*, auf welchem religiösen oder kulturellen Hintergrund auch immer, als heilvoll und wahrhaft menschlich erfahren. (Auf diesem Hintergrund könnte die weitgehende Resistenz des Judentums, Islam, Hinduismus und Buddhismus gegenüber christlichen Bekehrungsversuchen auch daher rühren, daß sie entscheidende Daseinserfahrungen und religiöse Wahrheitsmomente enthalten, die von der positiven Gestalt des historisch überlieferten Christentums nicht abgedeckt sind.⁹¹)

Charakteristisch für die christliche Sicht der Religionen ist also weniger das triumphalistische Bewußtsein, a priori alle Wahrheit schon zu besitzen und über die ganze Erkenntnis der Wahrheit schon zu verfügen (was der christliche Glaube von sich aus durch den Hinweis auf den eschatologischen Vorbehalt aller Erkenntnis gar nicht beanspruchen kann), als vielmehr durch das apriorische Vertrauen, daß der eigene Glaube auch neuer, bisher unbekannter, fremdreligiöser Wahrheitsaspekte fähig sein wird. Eine solche Position ermöglicht eine wirkliche, unbefangene Offenheit für die Wahrheit der anderen, weil sie das Vertrauen begründet, daß die eigene Identität im Dialog und in der Begeg-

nung mit anderen nicht bedroht, sondern bereichert wird. Sie erlaubt, wirklich offen zu sein für neue Dimensionen der Wahrheit und sie ohne kleingläubige Ängstlichkeit anzuerkennen und sich anzueignen. Sie ermöglicht nicht nur, sondern fordert geradezu eine grenzenlose Bereitschaft, von anderen zu lernen und offen zu sein für neue, bisher noch unbekannte Aspekte der Wahrheit. Andere Religionen können Dimensionen der letzten Wahrheit zu erkennen geben, die in der eigenen Tradition bisher nicht in den Blick gekommen sind, die aber auch im Namen des eigenen Wahrheitsverständnisses als wahr und gut bejaht werden dürfen. Umgekehrt kann die Begegnung mit anderen Religionen zur selbstkritischen und reinigenden Erkenntnis führen, daß sich bestimmte, bisher als wahr angenommene Auffassungen des Christentums als einseitig und daher als ergänzungs- und korrekturbedürftig erweisen.⁹² Gefordert ist so ein wechselseitiges Lehren und Lernen der Religionen. Zugleich eröffnet sich auf dieser Basis ein Weg, die Existenz anderer Religionen von den eigenen religiösen Voraussetzungen her als theologisch sinnvoll und legitim zu bejahen.

Ist ein solcher Standpunkt religionstheologisch inklusivistisch oder pluralistisch? Bekanntlich gesteht der Inklusivismus auch anderen Religionen Wahrheit zu, nimmt aber für die eigene Religion eine alle anderen überbietende Überlegenheit in Anspruch. Demgegenüber behauptet der Pluralismus, daß außer der eigenen auch anderen Religionen in gleichwertiger Weise Wahrheit und Heilsvermittlung zukomme.⁹³ Es zeigt sich hier aber, daß die Unterschiede zwischen einer offen genug gefaßten *inklusive*n und einer gemäßigt *pluralistischen*n Konzeption der Religionstheologie nicht mehr allzu groß sind. Die zentralen Anliegen des Pluralismusparadigmas – Anerkennung der Heils- und Wahrheitsfähigkeit der anderen Religionen, interreligiöse Partnerschaft, Dialog, gegenseitiges Lernen – bleiben auch im offenen Inklusivismus gewahrt. Es ist jedenfalls aufschlußreich, daß auch *Paul F. Knitter* – einer der herausragenden Vertreter des religionstheologischen Pluralismus – seine soteriozentrische Interpretation der Religionen theologisch damit begründet, daß alle Religionen in einem sakramentalen (d. h. zeichenhaften und instrumentellen) Reich-Gottes-Bezug stehen.⁹⁴ Das aber heißt, daß auch bei ihm das Reich Gottes die hermeneutische und kriteriologische Basis des interreligiösen Diskurses darstellt. Wenn man will, kann man dies auch als einen (Reich-Gottes-) Inklusivismus verstehen.

4. Mission und interreligiöser Dialog

Die theologische Erörterung der Religionen hat uns bereits nachhaltig auf den interreligiösen Dialog verwiesen. Wenn Religionen als Reflexe der Heilsbestimmung des Menschen zu verstehen sind und wenn keine Religion für sich die gesamte Seinsfülle dieser Heilswirklichkeit adäquat einzuholen vermag, kann die interreligiöse Begegnung zu einer »gegenseitigen Erfüllung«⁹⁵, Bereicherung und Vertiefung, aber auch Korrektur und Selbstreinigung im Verständnis des letzten Grundes und Zieles aller Wirklichkeit beitragen.

Zwar sind die Mission der Kirche und der interreligiöse Dialog nicht schlechthin identisch, aber beide gründen letztlich in derselben Heilsberufung der Menschheit.⁹⁶ Vom Sinn der Schöpfung her haben wir die Bestimmung des Menschen als Heilsgemeinschaft mit Gott oder als Reich Gottes identifiziert. Dabei haben wir die Kirche verstanden als denjenigen Teil der Menschheit, der diese Heilsberufung ausdrücklich ergreift und in der Welt zeichenhaft repräsentiert. Dementsprechend hat das Konzil Kirche definiert als »Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium, Nr. 1). Während also das in seiner freien Liebe gründende Heilshandeln Gottes auf die Vereinigung der Menschheit mit sich in seinem Reich zielt, ist die Kirche in der Welt das repräsentative »Zeichen und Werkzeug« dieser eschatologischen Einheit. Dabei haben wir gesehen, daß dies auch die eigentliche Mission der Kirche ist. Sie besteht in der Ausrichtung der Menschheit auf den weltumspannenden Schalom des Reiches Gottes. Die Kirche verwirklicht ihre Mission in der Welt, indem sie selber als »Zeichen und Werkzeug« des kosmischen Friedens und der Einheit der Menschheit im Angesicht Gottes anschaulich wird. Als Heilssakrament repräsentiert sie in der Gegenwart zeichenhaft und wirksam die eschatologische Versöhnung. Dann aber ergibt sich der Dialog der Religionen aus der Wesensbestimmung und aus der Mission der Kirche selbst. Ihr Dialog mit Menschen anderen Glaubens ist eine Form der konkreten Verwirklichung ihrer wesensmäßigen Mission oder Sendung.⁹⁷ Denn der Dialog ist eine Weise, die Einheit und die Versöhnung der Menschheit im Reich Gottes zeichenhaft zu antizipieren. Er fördert das Verständnis der Menschen und der Religionen untereinander. Er versucht, an die Stelle der tradi-

tionell häufig feindlichen Beziehungen zwischen den Religionen ein Verhältnis gegenseitiger Partnerschaft, des Respekts, ja sogar der Freundschaft und des Vertrauens zu setzen. So ist der interreligiöse Dialog für die Kirche »eine Art, wie sie ihre Rolle als ›Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‹ (LG 1) erfüllt«⁹⁸. In diesem Sinn ist auch das interreligiöse Gebetstreffen von Assisi (1986) mit der grundlegenden Einheit der Menschheit in ihrem Ursprung und ihrer Berufung sowie mit dem Wesen der Kirche als wirksamem Zeichen dieser Einheit begründet worden (ebd., Nr. 5). Ein solches missionarisches »Zeichen und Werkzeug« ist der Dialog der Kirche mit den Religionen um so mehr, als auch die Religionen – gerade nach christlichem Verständnis – in einem ausdrücklichen Heils- und Gottesbezug stehen und diesen im Maße ihrer konkreten befreienden und humanisierenden Funktion ebenfalls zeichenhaft und wirksam repräsentieren.⁹⁹

Dabei ist »Dialog« hier umfassend im Sinne von »Begegnung« zu verstehen. Er meint nicht nur den theologischen und spirituellen Austausch, sondern auch den Dialog im Leben und Handeln.¹⁰⁰ Dieser kommt zum Tragen, wenn zum Beispiel Menschen verschiedener Religionen *von ihren jeweiligen religiösen Quellen her* das in ihnen enthaltene Friedens- und Befreiungspotential mobilisieren, um gemeinsam zur Lösung von Problemen und zur Bildung einer friedlichen »Gemeinschaft von Gemeinschaften« beizutragen.¹⁰¹ Solche interreligiösen Bemühungen um die Erhaltung des Weltfriedens und die Rettung des bedrohten Humanum müssen aus christlicher Sicht als eine authentische Form der missionarischen Ausrichtung der Menschheit auf den weltumfassenden Schalom des Reiches Gottes verstanden werden.¹⁰²

Solche interreligiöse Mission im Sinne gemeinsamer Praxis im Horizont des Reiches Gottes geschieht heute vor allem in Asien. Dort haben sich in verschiedenen Ländern »Menschliche Basisgemeinschaften« (Basic Human Communities) gebildet, in denen sich Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus und Taoisten gemeinsam für Gerechtigkeit, Befreiung und volles Menschsein engagieren und ihre Praxiserfahrungen im Lichte der verschiedenen religiösen Traditionen reflektieren.¹⁰³ *Aloysius Pieris* nennt sie sinnigerweise auch »Reich-Gottes-Gemeinschaften«¹⁰⁴. Tatsächlich geschieht in diesen interreli-

giösen Gemeinschaften Mission genau in dem Sinne, wie sie oben im zweiten Kapitel definiert worden ist: nämlich als reale Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes durch befreiende Praxis, als Weltgestaltung aus der Erwartung des Reiches Gottes sowie als ausdrückliches Bewußtmachen der Bestimmung der Menschheit zum Reich Gottes.

Tatsächlich bleibt neben dem praxisorientierten Dialog des Lebens und des Handelns auch der explizit spirituelle und theologische Dialog bedeutsam. Wir haben bereits oben gesehen, daß er eine wechselseitige Erweiterung und Vertiefung im Verständnis des letzten Grundes und Zieles des menschlichen Pilgerweges ermöglicht. Dabei lernen wir im interreligiösen Gespräch nicht nur die anderen besser kennen, sondern auch uns selbst. Das Zusammentreffen mit Menschen anderer Religionen beeinflußt die Art und Weise, wie wir unseren eigenen Glauben verstehen. Indem wir uns den anderen aussetzen, werden wir mit neuen, bisher ungestellten Fragen konfrontiert, die demzufolge auch neue, bisher nicht gegebene Antworten hervorrufen. Wir lernen unsere eigene Tradition im Lichte der anderen zu sehen. Indem wir außerdem erfahren, wie die anderen uns sehen, lernen wir ebenfalls uns selbst besser verstehen. Damit werden uns selber bisher unbekannt Dimensionen und Aspekte unseres eigenen Glaubens bewußt. Und dies wiederum bedeutet ein vertieftes und umfassenderes Verständnis unserer eigenen Identität. Auf diese Weise läßt der Dialog die verschiedenen Religionen immer tiefer in deren jeweilige Wahrheit hineinwachsen (*»dialogue in truth«*). Der interreligiöse Dialog ermöglicht so gegenseitige Lernprozesse und Horizonterweiterungen der Religionen.¹⁰⁵

Allerdings müssen wir immer auch damit rechnen, daß sich die Religionen keineswegs nur wechselseitig ergänzen und erleuchten, sondern daß es zwischen ihnen auch unvereinbare Ansprüche gibt, die einen interreligiösen *Streit* um die Wahrheit zur Folge haben. In bezug auf solche konfligierenden Wahrheitsansprüche sind Mission und Dialog keineswegs frei von Spannungen. Für die Kirche ist zum Beispiel die normative Stellung Jesu Christi im interreligiösen Dialog schwerlich verhandelbar, weil sie mit ihrer tiefsten Identität zu tun hat. Von ihrer Mission her kommt es ihr zu, Jesus Christus als denjenigen zu bezeugen, in dem die Bestimmung des Menschen und die Wahrheit über die Wirklichkeit im ganzen sichtbar geworden sind. Analog haben auch andere Religionen ihre nichtverhandelbaren Überzeugungen, mit denen

ihre Identität steht und fällt und die zu anderen religiösen Positionen möglicherweise im Gegensatz stehen.

Konnten wir oben die durch Dialog und Begegnung ermöglichte gegenseitige Horizonterweiterung mittels Integration *komplementärer* Aspekte als reziproke Mission verstehen, so ist im Falle unvereinbarer Wahrheitsansprüche eine solche gegenseitige Mission logischerweise nicht möglich. Hier kann nur an ein friedliches Austragen des Streites um die Wahrheit appelliert werden. Daß dafür die Grundbedingungen jedweden Wahrheitsdiskurses – also etwa Herrschafts- und Zwanglosigkeit, Chancengleichheit, Wahrhaftigkeit, solidarische Verantwortung – zu postulieren sind, versteht sich dabei von selbst.

Dialog und Mission gründen mithin in einen und selben Wesen der Kirche. Zwar stellen sie nicht schlechthin deckungsgleiche Wesensvollzüge der Kirche dar, aber sie tragen und erhellen einander. Sie konvergieren im Zeugnis, denn sowohl in der Mission als auch im Dialog bezeugen wir unseren Glauben. Es ist daher kein Zufall, daß im Zeitalter des Dialogs die konkrete Missionspraxis prononcierter als Zeugnis im Sinne der missionarischen Präsenz eines *Charles de Foucauld* verstanden wird. Auch ein *Franz von Assisi*, ein *Abbé Pierre* oder eine *Mutter Theresa von Calcutta* stehen für dieses Missionskonzept. Als eigentlicher Modellfall einer solchen zeugnishaften christlichen Präsenz unter den Religionen kann in unserem Zusammenhang aber *Henri Le Saux* gelten.¹⁰⁶ Als Missionar zur Ausbreitung des Christentums nach Indien ausgezogen, begann er alsbald das Leben eines *Sannyasin* (Eremit) zu führen und mit indischen *Saddhus* zusammen zu leben und zu meditieren. Dabei öffnete er sich immer mehr für die Komplementarität zwischen dem vedantischen *Advaita* (Nicht-Dualität) und dem Bekenntnis zu Jesus Christus. Das drückte sich auch zunehmend in der Deutung seines Christusb Glaubens in hinduistischen Kategorien aus. In der indischen Religiosität sah er eine Hilfe, um das spirituelle Selbstverständnis des Christentums zu erweitern. Er selbst ist dadurch vom westlichen Missionar, der auszog, um Indien zu Christus zu führen, zu einem umgekehrten Missionar geworden, der dem Westen einen Zugang zur spirituellen Botschaft Indiens eröffnete. Die Begegnung mit Indien entfremdete ihn dabei nicht seinem eigenen christlichen Glauben, sondern verlieh seiner christlichen Identität eine ungeahnte Tiefe. In einem berühmten Gebet bekannte er: »Ich war hierhergekommen, um Dich [Je-

sus Christus] meinen Hindubrüdern bekanntzumachen, doch bist Du es, der sich mir durch ihre Vermittlung zu erkennen gab.«¹⁰⁷

Was in der Missiologie »christliche Präsenz« heißt, entspricht dem, was in der interreligiösen Kommunikation »Dialog des Lebens und des Handelns« genannt wird. Eine solche zeugnishaft christliche Präsenz verzichtet auf jede voreilige Abgrenzung. Vielmehr begibt sie sich auf denjenigen Grund, der auch die tiefste hermeneutische Basis für den Dialog bildet: die gemeinsamen Lebens- und Daseinserfahrungen. Das Zeugnis der christlichen Präsenz zielt zunächst auf die Verständigung durch konkrete Erfahrung und Praxis. Es versucht, die Heilsberufung der Menschheit in erster Linie über die Person der Zeugin und des Zeugen selbst zugänglich zu machen. Es repräsentiert die christliche Sicht der Bestimmung des Menschen durch das eigene Lebenszeugnis. Das eigene Dasein verkörpert zeichenhaft die frohe Botschaft vom Reich Gottes.¹⁰⁸

Die missionarische Präsenz der Zeugin oder des Zeugen ist hier in Analogie zur *sakramentalen* Präsenz des Heils zu sehen, sofern »Sakrament« eben ein repräsentatives Zeichen und Instrument des Heils bezeichnet. Zeuginnen und Zeugen sind in ihrer eigenen Existenz Zeichen des Heils. Sie repräsentieren zeichenhaft die Bestimmung des Menschen zum Reich Gottes. Es macht das Wesen des Zeugnisses aus, daß es auf eine Wirklichkeit verweist, die das im Zeugnis Sichtbare übersteigt. Bei aller Präsenz der Zeuginnen und Zeugen geht es ihnen gerade nicht um sich selbst, sondern um die Wirklichkeit, die sie bezeugen: nämlich die eschatologische Erfüllung, zu der durch Gottes befreiendes Handeln alle Menschen berufen sind. Sie weisen von sich weg auf die bezeugte Sache, ähnlich wie das *signum* verweist auf die *res sacramenti*. Im Zeugnis wird die Heilswirklichkeit, von der die Zeugin und der Zeuge ergriffen sind, transparent und manifest.¹⁰⁹

Auf dieselbe Weise war das ganze Leben Jesu ein transparentes Zeichen des Heils, eine »Epiphanie des Reiches Gottes«¹¹⁰. Nach der johanneischen Zeugnistheologie ist Jesus als der wahre Zeuge zugleich der Offenbarer, weil er im Zeugnis seines Lebens ganz auf den Vater hin transparent ist. Er verkündete das Evangelium nicht bloß durch Worte, sondern durch das Ganze seines Lebens und Seins. Seine eigene Präsenz unter den Menschen war ein Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes (Mt 12,28). Seine Zeichenhandlungen – Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Tischgemeinschaft mit Sündern – waren ein zen-

trales Element seiner Botschaft. Sie machten anschaulich und erfahrbar, wofür er mit seiner Heilsbotschaft einstand. Die Werke, die er im Namen seines Gottes tat, sollten für ihn Zeugnis ablegen (Joh 10,25), und seine Jüngerinnen und Jünger sollten daran erkannt werden, daß sie einander lieben (Joh 13,35).

Gerade dort, wo Religionen mit ihren unvereinbaren Ansprüchen aufeinanderstoßen, ist die an der zeugnishaften Präsenz orientierte Mission bestrebt, den Streit um die Wahrheit nicht durch feindselige Polemik, sondern durch die Glaubwürdigkeit ihres existentiellen Zeugnisses auszutragen und so die Welt auf den weltumfassenden Schalom des Reiches Gottes auszurichten. Sie versucht sich nicht aggressiv durchzusetzen, sondern als dialogische Existenz zu bezeugen im Medium eines Erfahrungsraumes von Solidarität, Menschlichkeit, Gemeinschaft, Liebe, Freundschaft und Vertrauen. Ein solches zeichenhaftes, exemplarisches Zeugnis ist nicht exklusiv; es schließt andere religiöse (z. B. muslimische oder buddhistische) Zeugnisse, d. h. andere exemplarische Heilszeichen, nicht aus, sondern begegnet ihnen mit aufrichtigem Respekt. Auch schließt es die werthafte (kerygmatische) Kommunikation des Glaubens keineswegs aus, aber es wird das Evangelium im Bewußtsein zur Sprache bringen, daß die Grenze zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Heil und Unheil nicht einfach nur *zwischen* den Religionen, sondern vielfach *quer durch die Religionen* verläuft.¹¹¹

5. Zusammenfassung und Schluß

Halten wir zum Schluß die entscheidenden Stationen unseres Argumentationsweges nochmals fest: Das II. Vatikanische Konzil hat einen eigentlichen Paradigmenwechsel von einem ekklesiozentrischen zu einem Reich-Gottes-zentrierten Missionsverständnis veranlaßt. Grundlage dafür waren einerseits die Rückbindung der Mission an das Wesen der Kirche und andererseits die Ekklesiologie des Konzils. Indem dieses die Kirche als Sakrament des Reiches Gottes bestimmte, richtete es das Wesen der Kirche auf das Reich Gottes aus und unterschied es gleichzeitig von ihm. Den Reich-Gottes-Bezug teilt die Kirche mit der Welt als ganzer, denn nach christlichem Verständnis ist das Reich Gottes der tiefste Sinn und die letzte Zielbestimmung der Schöpfung insgesamt. Der Unterschied zwischen Kirche und Welt liegt nur darin, daß in

der Kirche die universale Bestimmung der Menschheit zum Reich Gottes *explizit* gegenwärtig ist. Die Kirche ist jener Teil der Menschheit, der sein Dasein *ausdrücklich* aus der Erwartung des Reiches Gottes vollzieht und sie für die anderen zeichenhaft repräsentiert. Als Wesensvollzug der Kirche ist Mission die reale und ausdrückliche Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes, von dem die Christen glauben, daß es in Jesus Christus vorweg schon gegenwärtige Wirklichkeit geworden ist. In ihm ist also nach christlicher Überzeugung das letzte Ziel und die Bestimmung der Menschheit insgesamt realisiert. Er wird daher von der Kirche geglaubt und bezeugt als das universale und endgültige Wahrheitskriterium der Welt und der Wirklichkeit überhaupt.

Nun wird der in der Sinnbestimmung der Schöpfung begründete Heils- und Gottesbezug der Menschheit nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Religionen ausdrücklich thematisiert. Die verschiedenen Religionen sind unterschiedliche Ausdrucksformen des Verhältnisses der Menschheit zum göttlichen Grund und Ziel aller Wirklichkeit. Insoweit sich diese unterschiedlichen Artikulationen gegenseitig *ergänzen*, können die Religionen voneinander lernen. Die Begegnung der Religionen ermöglicht allen eine echte Horizonterweiterung, ein umfassenderes Verständnis der letzten Wahrheit. Der interreligiöse Dialog ist hier ein wirklicher *locus theologicus*, eine Quelle der Erkenntnis neuer Aspekte und Sinngehalte der menschlichen Heilsberufung. Wo sich die Religionen in ihren Auslegungen der letzten Bestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen treffen oder zumindest komplementär verhalten, kann die missionarische Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes in *gemeinsamem, interreligiösem Zeugnis* realisiert werden. Insofern sich aber die verschiedenen religiösen Auffassungen über Grund und Ziel des Daseins widersprechen, stehen die Religionen in einem friedlichen Wettstreit um die Wahrheit. Eine am Prinzip des Dialogs orientierte christliche Mission wird diesen Wettstreit weder aggressiv noch polemisch, sondern in erster Linie durch ihr glaubwürdiges Lebenszeugnis (im Sinne eines repräsentativen Heilszeichens) auszutragen suchen. Sie wird von daher auch das Recht anderer Religionen anerkennen, sich im Rahmen des interreligiösen Streites um die Wahrheit ebenfalls missionarisch zu bezeugen, so daß schließlich allein die größere Überzeugungskraft (christlich gesprochen: allein das Wirken des Geistes) die Wahrheitsfrage entscheiden soll.¹¹²

ANMERKUNGEN

- 1 *Joseph Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1972, 120.
- 2 *Karl Barth*, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: *ders.*, Theologische Fragen und Antworten (= Gesammelte Vorträge III), Zollikon–Zürich 1957, 100–126.108.
- 3 Vgl. *Sekretariat für die Nichtchristen*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission (Pfingsten 1984), in: *Una Sancta* 43 (1988) 201–209; *Johannes Paul II.*, Enzyklika »Redemptoris missio« (7. Dez. 1990), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, bes. Nr. 55–57; *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. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.
- 4 Vgl. *Georg Evers*, Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt, Münster 1974, 46f.
- 5 *Walter Freytag*, Strukturwandel der westlichen Missionen, in: *ders.*, Reden und Aufsätze, hg. von Jan Hermelink u. Hans Jochen Margull, Bd. I, München 1961, 111–120.111.
- 6 Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992.
- 7 Vgl. *Miikka Ruokanen*, The Catholic Church Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council, Leiden 1992.
- 8 *Joseph Schmidlin*, Katholische Missionslehre im Grundriß, Münster ²1923, 244.
- 9 Vgl. *Pierre Charles*, La vraie nature du devoir missionnaire, in: *ders.*, Etudes missionnaires, Bruges 1956, 36–43; *Joseph Masson*, Art. Mission, in: *Sacramentum Mundi* III (1969) 482–547.484.
- 10 Vgl. *Pierre Charles*, Les dossiers de l’action missionnaire. Manuel de missiologie, Louvain–Bruxelles ²1939, 13–32.
- 11 Siehe dazu die Ansprache von *Papst Pius IX.* »Singulari quadam« (1854): »Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen« (zit. n. NR 367).
- 12 *Evers*, Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt (Anm. 4), 39.
- 13 *Joseph Schmidlin*, Einführung in die Missionswissenschaft, Münster ²1925, 22.
- 14 Vgl. *Ludwig Rütli*, Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen, München–Mainz 1972, 11–62, 334–345.
- 15 Hinzuweisen wäre hier vor allem auf die Begierdetaufe bzw. auf die aufgrund des Wunsches oder des Verlangens (*voto vel desiderio*) zugebilligte Zuordnung zur Kirche (vgl. *Denzinger/Hünemann* 3869–3872).

- 16 Vgl. *Ferdinand Hahn*, Mission im Neuen Testament und in der frühen Kirche, in: *Josef Schmitz* (Hg.), Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission, Düsseldorf 1971, 13–27.13; *ders.*, Biblische Begründung der Mission, in: *Heinrich Fries u. a.* (Hg.), Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit, Bd. II, St. Ottilien–München 1984, 265–288.265; *Heinrich Kasting*, Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung, München 1969, 127; *Donald Senior / Carroll Stuhlmüller*, The Biblical Foundations for Mission, Maryknoll N.Y. 1983, 161–279.
- 17 Vgl. *Josef Glazik*, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung, in: *Fries* (Hg.), Warum Mission?, (Anm. 16) II, 49–72.52; *ders.*, Vor 25 Jahren Missionsdekret »Ad Gentes«. Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils, in: ZMR 74 (1990) 257–274.265; *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« (1975) Nr. 14f.
- 18 Vgl. *John Power*, Mission Theology Today, Dublin 1970, 42; *Werner Krusche*, Das Missionarische als Strukturprinzip, in: *ders.*, Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche, Göttingen 1971, 109–124.109; *Michael Amaladoss*, Religious and Mission, in: SEDOS-Bulletin 25 (1993) 207–213.207.
- 19 *José Luis Illanes*, La misionología en el marco de la eclesiología, in: Obras Misionales Pontificias de España (ed.), La misionología hoy, Buenos Aires–Estella 1987, 65–75.74.
- 20 Das Missionsdekret hat diesen theologischen Grundansatz allerdings nicht konsequent durchgehalten (vgl. *Josef Glazik*, Eine Korrektur, keine Magna Charta, in: *Johann Christoph Hampe* [Hg.], Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. 3, München 1967, 543–553; *ders.*, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung [Anm. 17], 56f; *ders.*, Vor 25 Jahren Missionsdekret »Ad Gentes«, 269f [Anm. 17]; *Evers*, Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt [Anm. 4], 82).
- 21 Die Konzilsväter haben diese Hinordnung des Missionsverständnisses auf die Ekklesiologie des Konzils schon durch das gemeinsame Wort »gentes« in den Titeln der beiden Konzilsdokumente ausgedrückt: »Lumen gentium« und »Ad gentes« (vgl. *Josef Glazik*, Das Konzilsdekret Ad Gentes. Bericht, in: ZMR 50 [1966] 66–71.71).
- 22 Vgl. *Walter Kasper*, Warum noch Mission? in: *ders.*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 259–274.263; *Josef Schmitz*, Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission, Freiburg Schweiz 1971, 25–58; *Fritz Kollbrunner*, Zum Missionsverständnis heute, in: ThPQ 121 (1973) 119–130.127f; *Bernward H. Willeke*, Neue Thesen und Trends in der katholischen Missionstheologie seit dem Zweiten Vatikanum, in: EMZ 31 (1974) 1–15.4f; *Henri Teissier*, La Mission de l'Église, Paris 1985, 208–212; *Hermann Josef Pottmeyer*, Die Frage nach der wahren Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3: Traktat Kirche, Freiburg i.Br. 1986, 212–241.219f, 226–235; *Edward Schillebeeckx*, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i.Br. 1990, 36f; *Michael A. Amaladoss*, The Challenges of Mission Today, in: *William Jenkinson / Helene O'Sullivan* (Hg.), Trends in Mission. Toward the 3rd Millennium. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of SEDOS, Maryknoll N.Y. 1991, 359–397.365; *ders.*, Religious and Mission (Anm. 18), 209; *Felix*

- Wilfred*, Once again... Church and Kingdom, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 6–24.9, 13; *Heinrich Döring*, Demonstratio catholica, in: *ders. / Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel*, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 1993, 147–244.225–231.
- 23 *Karl Rahner*, Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTH I, 117–148.134.
- 24 *Ratzinger*, Das neue Volk Gottes (Anm. 1), 125.
- 25 Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt. Im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlußberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, Genf 1967, 21.
- 26 Vgl. *Wilfred*, Once again... Church and Kingdom (Anm. 22), 12; *Paul F. Knitter*, Missionary Activity Revised and Reaffirmed, in: *Paul Mojzes / Leonard Swidler* (Hg.), Christian Mission and Interreligious Dialogue, Lewiston 1990, 77–92.83f; *Christopher Duraisingh*, Issues in Mission and Dialogue: Some Reflections, in: *IRM* 77 (1988) 398–411.405f.
- 27 Vgl. dazu vor allem *Michael A. Amaladoss*, Making All Things New. Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia, Maryknoll N.Y. 1990, 43f, 179f; *ders.*, Mission Today. Reflections from an Ignatian Perspective, Rome 1989, 41f; *ders.*, The Challenges of Mission Today (Anm. 22), 359, 364f; *ders.*, The Church as Servant of the Coming Kingdom, in: *Gerald H Anderson u. a.* (Hg.), Mission in the Nineteen 90s, Grand Rapids 1991, 14–16.
- 28 Die Kirche für andere (Anm. 25), 85.
- 29 Vgl. *Karl Hartenstein*, Theologische Besinnung, in: *Walter Freytag* (Hg.), Mission zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1952, 51–72; *Johannes Christiaan Hoekendijk*, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft. Bearbeitet und hg. von *E.-W. Pollmann*, München 1967, 331; *Krusche*, Das Missionarische als Strukturprinzip (Anm. 18), 109f; *ders.*, Die Kirche für andere. Der Ertrag der ökumenischen Diskussion über die Frage nach Strukturen missionarischer Gemeinden, in: *ders.*, Schritte und Markierungen (Anm. 18), 133–175.136–138, 167; *Georg F. Vicedom*, Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958, 12–16; *David J. Bosch*, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll N.Y. 1991, 10, 390f, 519. – Auch das II. Vatikanische Konzil hat in »*Ad gentes*« Nr. 2 die Mission der Kirche theologisch durch den Gedanken der *Missio Dei* begründet (vgl. dazu den Kommentar von *Yves Congar*, Theologische Grundlegung, in: *Johannes Schütte* [Hg.], Mission nach dem Konzil, Mainz 1967, 134–172).
- 30 Vgl. *Karl Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323–345.336f; *ders.*, Das Christentum und der »neue Mensch«, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln ²1964, 159–179.172; *ders.*, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 593–609.600f; *ders.*, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften zur Theologie XII, Zürich 1975, 387–406.393.
- 31 Vgl. *Schillebeeckx*, Menschen (Anm. 22), 152f.
- 32 *Leonardo Boff*, Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991, 54.

- 33 *Joachim Gnilka*, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i.Br. 1993, 159.
- 34 *Anton Vögtle*, Das Ostergeheimnis. Schlüssel zur Botschaft des Matthäus, Freiburg i.Br. 1992, 51.
- 35 *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 28.
- 36 Vgl. *Heinrich Fries*, Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie III (Anm. 22), 17–29.27f.
- 37 *Richard Shaull*, Neue Zielsetzungen in der Mission, in: *ders.*, Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft, München–Mainz 1970, 181–203.192.
- 38 Vgl. *Sekretariat für die Nichtchristen*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen (Anm. 3), Nr. 25; Die Kirche für andere (Anm. 25), 16, 19–21, 79; *Westeuropäische Arbeitsgruppe*, Aufriß zum Verständnis von Mission, in: *Hans Jochen Margull* (Hg.), Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden, Genf ³1968, 39–44.42; *dies.*, Die Kirche im Dienst des Herrn der Welt, in: ebd., 130–135.131; *Karl Rahner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln ²1964, 136–158.156; *ders.*, Das neue Bild der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 329–354.339f; *ders.*, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 498–515.508–512; *Ratzinger*, Das neue Volk Gottes (Anm. 1), 175f; *ders.*, Art. Stellvertretung, in: HThG IV (Ed. dtv, ²1974), 127–137.136; *Joachim Wietzke* (Hg.), Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Frankfurt a.M. 1989, Sektionsbericht I, Nr. 11 (p. 137f).
- 39 Zu einer ähnlichen Bestimmung des Missionsauftrages, wengleich mehr an Rahnerscher Terminologie orientiert, gelangt auch *Felix Senn*, Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, Freiburg Schweiz 1989, 529f, 574. – Vgl. auch *Schillebeeckx*, Menschen (Anm. 22), 203.
- 40 Vgl. *Senn*, Orthopraktische Ekklesiologie? (Anm. 39), 454–539.
- 41 Vgl. Die Kirche für andere (Anm. 25), 88f; *Hoekendijk*, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (Anm. 29), 347; *Rütti*, Zur Theologie der Mission (Anm. 14), 287, 345; *Schillebeeckx*, Menschen (Anm. 22), 232–235.
- 42 *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« (1975), Nr. 9.
- 43 Tatsächlich ist die existentielle Ausrichtung auf Gott und auf die von ihm eingestiftete Sinnbestimmung des menschlichen Daseins und der Welt insgesamt – Reich Gottes genannt – nur ein anderer Name für das, was sonst als Glaube bezeichnet wird.
- 44 Vgl. *Rahner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Anm. 38), 156; *ders.*, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (Anm. 38), 514f.
- 45 Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 44; *Jürgen Moltmann*, Das Ziel der Mission, in: EMZ 22 (1965) 1–14; *ders.*, Kirche in der Kraft

- des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 101–103, 220f; *Wilfred*, Once again... Church and Kingdom (Anm. 22), 12f, 15.
- 46 Vgl. *Theodor Müller-Krüger* (Hg.), In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz von Mexico-City 1963, Stuttgart 1964.
- 47 Vgl. *Bosch*, Transforming Mission (Anm. 29), 10; *Hans Waldenfels*, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Bonn 1990, 21.
- 48 Vgl. zum folgenden *Anton Peter*, Systematische Sicht des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs, in: *ders.* (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, Immensee 1996, 196–210.198–206.
- 49 Vgl. *Paul Hoffmann*, Auferstehung der Toten (NT), in: TRE IV (1979) 450–467.450; *Helmut Merklein*, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, in: ZNW 72 (1981) 1–26.2f; *Peter Fiedler*, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben, in: *Ingo Broer / Jürgen Werbick* (Hg.), »Der Herr ist wahrhaft auferstanden« (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, Stuttgart 1988, 9–28.11f; *Dieter Zeller*, Exegese als Anstoß für systematische Eschatologie, in: *Peter Fiedler / Dieter Zeller* (Hg.), Gegenwart und kommendes Reich, Stuttgart 1975, 153–164.156; *Ulrich Wilckens*, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, Stuttgart 21975, 115–122, 168; *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 588, 630f; *Hans Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985, 61f, 112 Anm. 78.
- 50 Vgl. *Anton Vögtle*, Wie kam es zum Osterglauben?, in: *ders. / Rudolf Pesch*, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, 9–131.111f; *Wilckens*, Auferstehung (Anm. 49), 132, 161; *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 392; *Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (Anm. 49), 112.
- 51 Vgl. *Wilckens*, Auferstehung (Anm. 49), 155; *Helmut Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart 1983, 55, 151; *Jacob Kremer*, Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung, Stuttgart 1985, 74f; *Gerhard Lohfink*, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde, in: ThQ 160 (1980) 162–176.169; *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 251; Bd. 2, 392, 409f; Bd. 3, 41; *Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (Anm. 49), 112–115, 284, 360f.
- 52 Vgl. *Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (Anm. 51), 166; *Pannenberg*, Systematische Theologie I (Anm. 51), 251; III, 626; *Karl Rahner*, Zur Theologie der Auferstehung Jesu, in: SM I (1967) 419–425.423.
- 53 Vgl. *Kästing*, Die Anfänge der urchristlichen Mission (Anm. 16), 127ff; *Hahn*, Biblische Begründung der Mission (Anm. 16), 283; *Anton Vögtle*, Was Ostern bedeutet. Meditation zu Matthäus 28,16–20, Freiburg i.Br. 1976, 60.
- 54 Vgl. *Walter Holsten*, Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft, München 1953, 67; *Ferdinand Hahn*, Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28,16–20, in: *Theo Sundermeier* (Hg.), Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute, Gütersloh 1980, 28–43.39; *Dietrich Wieder-*

- kehr, Selbstbezogene und weltbezogene Mission, in: NZM 30 (1974) 81–94.84f; Bosch, Transforming Mission (Anm. 29), 54; Georg W. Peters, A Biblical Theology of Missions, Chicago 1972, 347.
- 55 Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (Ad gentes) Nr. 11; Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptoris missio« (1990) Nr. 56; Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 70.
- 56 Vgl. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Anm. 38), 143–154.
- 57 Vgl. Knitter, Missionary Activity Revised and Reaffirmed (Anm. 26), 86–89; Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg i.Br. 1986, 238; Wilfred, Once again... Church and Kingdom (Anm. 22), 9; Heinrich Döring, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen, in: Harald Wagner (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen, Paderborn 1991, 29–81.79–81.
- 58 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 35.
- 59 Vgl. Karl Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: ders. / Joseph Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, Freiburg i.Br. 1965, 11–24; ders., Art. Offenbarung, in: ders. / Herbert Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. 1985, 304–309; ders., Anonymer und expliziter Glaube, in: Schriften zur Theologie XII, Zürich 1975, 76–84. – Neutestamentlich ist eine solche universale Offenbarung ausdrücklich vorausgesetzt in Joh 1,9f und Röm 1,19–21.
- 60 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1991, 153f.
- 61 Vgl. dazu George Chemparathy, Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus, in: Andreas Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 43–84.45–49; Hans Waldenfels, Religionen als Antworten auf die menschliche Sinnfrage, München 1980, 22; ders., Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg i.Br. 1976, 10; Francis X. D'Sa, Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara, in: Conc 29 (1993) 146–152.146. – Einen eindrucksvollen Einblick in die hermeneutische Problemlage eines interreligiösen Diskurses gewährt die voluminöse Studie von Perry Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.
- 62 Vgl. z.B. Felix Wilfred, Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness. An Indian Perspective, in: Vidyajyoti 57 (1993) 652–672.661f.
- 63 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Demonstratio christiana, in: Heinrich Döring / Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 1993, 49–145.104–123.
- 64 Vgl. Hans Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: Walter Kern u.a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg i.Br. 1985, 241–265.261; Aloysius Pieris, Liebe und Weis-

- heit. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, 48–50; *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, 160.
- 65 Vgl. Religiöse Pluralität. Theologische Perspektiven und Bestätigungen. Baarer Konsultation der Unterabteilung »Dialogue with People of Living Faiths« des ÖRK (9.–15. Januar 1990). Übers. von R. Kirste, in: *Reinhard Kirste u. a.* (Hg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch*, Hamburg 1991, 229–235.235; *Perry Schmidt-Leukel*, Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen. Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs, in: *Una Sancta* 47 (1992) 54–77.71.
- 66 Vgl. ebd., 71; *Hans Küng*, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987, 305f; *Waldenfels*, *Begegnung der Religionen* (Anm. 47), 328; *Aloysius Pieris*, *Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, in: *Bsteh* (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Anm. 61), 131–178.174–178; *Wolfhart Pannenberg*, *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*, in: *Theologische Beiträge* 23 (1992) 305–316.315f; *Hans Kessler*, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in: *Raymund Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i.Br. 1996, 158–173.170.
- 67 Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie*, in: *ThQ* 169 (1989) 99–110.108; *Eberhard Jüngel*, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 199; *Hans Küng*, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 686; *ders.*, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen*, in: *Conc* 22 (1986) 76–80.78; *Joachim Zehner*, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992, 266; *Kessler*, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie* (Anm. 66), 163f.
- 68 *Küng*, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen* (Anm. 67), 76.
- 69 Vgl. *Schubert M.Ogden*, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?* in: *ZThK* 88 (1991) 81–100.97–100.
- 70 *Evangelization in Modern Day Asia*, in: *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, ed. by *G.B. Rosales* and *C.G. Arévalo*, Maryknoll N.Y. – Diliman 1992, 11–19.14f.
- 71 Vgl. *Wilfred C. Smith*, *Mission, Dialogue, and God's Will For Us*, in: *IRM* 77 (1988) 360–374; *ders.*, *Religious Diversity. Essays*, hg. von *W.G. Oxtoby*, New York 1976, 132–137; *ders.*, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, 178; *John Hick*, *Problems of Religious Pluralism*, London 21988, 44; *Knitter*, *Missionary Activity Revised and Reaffirmed* (Anm. 26), 89–92; *Michael von Brück*, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986, 252; *Wesley Ariarajah*, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 21987, 70f; *Jacques Dupuis*, *Jésus-Christ à la Rencontre des Religions*, Paris 1989, 297.
- 72 Vgl. *Silvia Schroer*, *Dokumente interkulturellen Lernens in der Bibel*, in: *Conc* 30

- (1994) 4–11; *dies.*, Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neueren Forschung, in: *Anton Peter* (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft (Anm. 48), 268–287; *Franz Josef Stendebach*, Zur Frage des Synkretismus im Alten Testament, in: *Hermann P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 31–41; *Nathan Peter Levinson*, Synkretismus im Judentum und in der Hebräischen Bibel, in: *Wolfgang Greive / Paul Niemann* (Hg.), Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 23–33; *Werner H. Schmidt*, Exegetische Anmerkungen zum Thema »Pluralismus und Identität«. Momente von Spannung, Vielfalt und Einheit im Alten Testament, in: *Glaube und Lernen* 8 (1993) 106–119.
- 73 Vgl. *Henning Paulsen*, Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament, in: *Greive / Niemann* (Hg.), Neu glauben? (Anm. 72), 34–44; *Georg Schelbert*, Spuren interkulturellen und interreligiösen Lernens im Neuen Testament, in: *Anton Peter* (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft (Anm. 72), 288–311; *Peter Stockmeier*, Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983, 61, 65, 100; *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Wiesbaden 1924, bes. 324–331, 957f; *Willard Oxtoby*, Offenes Christentum. Plädoyer für mehr Toleranz zwischen den Religionen, München 1986, 109; *Walter J. Hollenweger*, Geist und Materie. Interkulturelle Theologie 3, München 1988, 256; *Anton Quack*, Inculturation. An Anthropologist's Perspective, in: *Verbum SVD* 34 (1993) 3–17, 10–12.
- 74 Vgl. *Madathilparampil M. Thomas*, Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum, Göttingen 1989; *Stanley J. Samartha*, The Hindu Response to the Unbound Christ, Madras 1974; *Gnana Robinson*, Christusrezeption im Hinduismus, in: *Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 129–142; *Horst Bürkle*, Das europäische Christentum und die nichtchristlichen Kulturen, in: *ZfM* 11 (1985) 18–24.23; *Hans Küng*, Christ sein, München 1974, 103.
- 75 Vgl. *Raimundo Panikkar / Walter Strolz* (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg i.Br. 1985; *Stanley J. Samartha*, One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology, Maryknoll N.Y. 1991, 12; *dies.*, Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships, Geneva 1981, 29f.
- 76 Vgl. *Wolfgang Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 329–348; *dies.*, Systematische Theologie I (Anm. 51), 167–188.
- 77 Vgl. *Hans Küng u. a.*, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München–Zürich 1984, 257–259; *dies.*, Theologie im Aufbruch (Anm. 66), 282; *Rahner*, Grundkurs des Glaubens (Anm. 60), 26–30; *Edward Schillebeeckx*, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977, 25–33; *John Hick*, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, London 1989, 162f; *George A. Lindbeck*, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984, 40; *Charles H. Kraft*, Christianity in Culture. A Study in Dyna-

- mic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective, Maryknoll N.Y. 21980, 53–60; *Armin Kreiner*, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i.Br. 1991, 537f.
- 78 Vgl. *Küng*, Theologie im Aufbruch (Anm. 66), 298–305; *ders.*, Projekt Weltethos (Anm. 64), 129.
- 79 Vgl. *Hans Waldenfels*, Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen, in: HK 47 (1993) 30–34.33.
- 80 Vgl. *Küng*, Projekt Weltethos (Anm. 64), 132.
- 81 *Brück*, Einheit der Wirklichkeit (Anm. 71), 251.
- 82 *Erik H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1966, 115.
- 83 Vgl. *Andreas Bsteh*, Mission und Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens, in: ThPQ 132 (1984) 263–272.266.
- 84 Vgl. *Küng*, Projekt Weltethos (Anm. 64), 134; *Pannenberg*, Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie (Anm. 66), 316; *John B. Cobb*, Beyond »Pluralism«, in: *Gavin D'Costa* (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll N.Y. 1990, 81–95.85–87; Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (1979), in: Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog. Ein Studienbuch. Erarbeitet von der Untereinheit »Dialog mit Menschen verschiedener Religionen« des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von *U. Berger* und *M. Mildener*, Frankfurt a.M. 1987, Teil III; *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 47.
- 85 *Horst Bürkle*, Mission und Dialog der Religionen, in: *Fries* (Hg.), Warum Mission? (Anm. 16), Bd. II, 107–136.130. Vgl. *ders.*, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977, 36–121; *ders.*, Das Christentum vor seiner universalen Aufgabe. Thesen zum interreligiösen Dialog, in: *Theologia Practica* 15 (1980) 62–67.
- 86 Vgl. *Hick*, Problems of Religious Pluralism (Anm. 71), 53; *Paul F. Knitter*, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 62–66; *ders.*, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: *EvTh* 49 (1989) 505–516.512f.
- 87 Vgl. *Wolfgang Pannenberg*, Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of the World Religions, in: *D'Costa* (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered (Anm. 84), 96–106.103.
- 88 Vgl. *Walter Kasper*, Das Christentum im Gespräch mit den Religionen, in: *Bsteh* (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Anm. 66), 105–130.126; *Kessler*, Pluralistische Religionstheologie und Christologie (Anm. 66), 170f.
- 89 *Jürgen Werbick* (Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: *ders.* / *Michael von Brück* [Hg.], Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg i.Br. 1993) nennt dies die »Dialogdramatik« (S. 33) bzw. die »Dramatik des Verstehens« (S. 57), die darin besteht, daß ich im interreligiösen Verstehen die Wahrheit des Dialogpartners

- notwendig mit meinem eigenen Verstehenshorizont verbinden muß, indem ich sie dem zuordne, was ich selbst als wahr erkannt habe. In diesem Sinn setzt alles Verstehen einen Assimilationsprozeß in Gang, freilich so, daß in diesem Prozeß der Horizont meines eigenen Selbstverständnisses erweitert und verändert wird. Daß solches Verstehen immer in der Gefahr steht, den anderen zu vereinnahmen, ist eine dem Verstehensprozeß dauernd inhärente Gefahr, derer man sich stets kritisch bewußt sein muß.
- 90 Vgl. *Cobb*, Beyond »Pluralism« (Anm. 84), 92.
- 91 Vgl. *Christof Gestrich*, Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Erwägungen zur theologischen Begründung der Mission in der Gegenwart, in: *ZThK* 77 (1980) 106–128.111f.
- 92 Vgl. *Amaladoss*, The Challenges of Mission (Anm. 22), 374.
- 93 Vgl. *Perry Schmidt-Leukel*, Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus, in: *Anton Peter* (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft (Anm. 48), 228–249.234f.
- 94 Vgl. *Knitter*, Missionary Activity Revised and Reaffirmed (Anm. 26), 83–92; *ders.*, Interreligious Dialogue: What? Why? How?, in: *Leonard Swidler u. a.*, Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue, London–Philadelphia 1990, 19–44.38; *Chester Gillis*, Pluralism: A New Paradigm for Theology, Louvain 1993, 36.
- 95 *Pieris*, Theologie der Befreiung in Asien (Anm. 57), 231.
- 96 Vgl. *Duraisingh*, Issues in Mission and Dialogue (Anm. 26), 404f.
- 97 Vgl. ebd., 400, 411; *A. Pushparajan*, Mission and Dialogue: Are They Contradictory to Each Other? in: *Indian Missiological Review* 13 (1991) No. 2, 55–64.60f; *Michael A. Amaladoss*, Dialogue and Mission: Conflict or Convergence?, in: *IRM* 75 (1986) 222–241.228; *Stanley J. Samartha*, Mission in einer religiös pluralen Welt, in: *Reinhold Bernhardt* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 191–202.200; *Eeuwout Klootwijk*, Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha, Zoetermeer 1992, 298; *Felix Wilfred*, Mission and Dialogue in Context, in: *CTC Bulletin* 8 (1989) No. 3, 5–18.10; *Johannes Paul II.*, Enzyklika »Redemptoris missio« (1990), Nr. 55.
- 98 *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 80.
- 99 Vgl. *A. Pushparajan*, Communication of the Gospel in the Context of Interreligious Dialogue, in: *Indian Theological Studies* 22 (1985) 152–171.165–167; *Samartha*, One Christ – Many Religions (Anm. 75), 149; *Knitter*, Missionary Activity Revised and Reaffirmed (Anm. 26), 86–89; *Georg Evers*, Mission und interreligiöser Dialog. Erfahrungen mit theologischen Partnern in Asien und Afrika, in: *ZMR* 73 (1989) 161–181.170; *Maria Alberta Lückert* (Hg.), Religionen – Frieden – Menschenrechte. Dokumentation der ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (Kyoto 1970), Wuppertal 1971, 110f; *Otto Bischofberger*, Das Befreiungspotential in den Religionen, in: *Giancarlo Collet* (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 245–268.

- 100 Vgl. *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung (Anm. 3), Nr. 42; *Robert B. Sheard*, Interreligious Dialogue in the Catholic Church Since Vatican II. An Historical and Theological Study, Lewiston 1987, 274–281; *Hans Waldenfels*, Mission und interreligiöser Dialog. Was steht auf dem Spiel? in: ZMR 73 (1989) 182–194. 184–186; *Diana L. Eck*, Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs, in: *Una Sancta* 43 (1988) 189–200.
- 101 Vgl. Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (Anm. 84), 65–81, cap. I/8.
- 102 Vgl. *Amaladoss*, Religious and Mission (Anm. 97), 213.
- 103 Vgl. *Pieris*, Theologie der Befreiung in Asien (Anm. 57), 89f, 201, 216, 222–224; *Josef Meili*, Dialog mit Menschen anderer Kulturen und Religionen. Erfahrungen, Immensee 1992; *Paul Knitter*, Missionary Activity in a Theocentric-Soteriocentric Approach to Dialogue, in: *Leonardo N. Mercado / James J. Knight* (Hg.), Mission and Dialogue. Theory and Practice, Manila 1989, 186–221. 217f.
- 104 *Pieris*, Theologie der Befreiung in Asien, 224. Vgl. auch *Josef Meili*, Die Katholische Arbeiterjugend (KAJ) als Modell von Reich-Gottes-Gemeinschaften in Taiwan, in: *Anton Peter* (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft (Anm. 48), 58–76.
- 105 Vgl. *Raimon Panikkar*, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990, 48; *ders.*, Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch, in: Dialog der Religionen I (1991) 9–39.27; Keiner glaubt für sich allein (Anm. 84), 6f; Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (Anm. 84), cap. I/7; Religiöse Pluralität (Anm. 65), 235; *Samartha*, Courage for Dialogue (Anm. 75), 99; *Klootwijk*, Commitment and Openness (Anm. 97), 234f; *Thomas*: Christus im neuen Indien (Anm. 74), 148; *Brück*, Einheit der Wirklichkeit (Anm. 71), 244; *Leonard Swidler*, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg–München 1992, 55; *Evers*, Mission und interreligiöser Dialog (Anm. 99), 167; *Schmidt-Leukel*, Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander (Anm. 65), 71; *Zehner*, Der notwendige Dialog (Anm. 67), 208, 236f; *John B. Cobb*, Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Philadelphia 1982, 52, 128, 151.
- 106 Vgl. *Henri Le Saux*, Indische Weisheit – Christliche Mystik, Luzern 1968; *ders.*, Das Feuer der Weisheit, Bern–München 1979; *ders.*, Die Gegenwart Gottes erfahren, Mainz 1980; *ders.*, Das Geheimnis des heiligen Berges. Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens, Mainz 1980; *ders.*, Der Weg zum andern Ufer. Die Spiritualität der Upanishaden, Düsseldorf 1980.
- 107 Zitiert bei *Bettina Bäumer*, Henri Le Saux / Abhishikhananda, in: *Gerhard Ruhbach / Josef Sudbrack* (Hg.): Große Mystiker, München 1984, 339–352.343.
- 108 Vgl. *Patrick Jacquemont / Jean-Pierre Jossua / Bernard Quelquejeu*, Le temps de la patience. Etude sur le témoignage, Paris 1976, 111–126, 131, 148; *Jean-Pierre Jossua*, La condition du témoin, Paris 1984; *Charles H. Kraft*, Communication Theory for Christian Witness, Nashville 1983, 22–34, 47, 59, 147f, 160–163, 209f;

- Aloysius Pieris*, Inculturation: Some Critical Reflections, in: Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 1 (1993/94) 133–145.138f.
- 109 Vgl. *Hermann Josef Pottmeyer*, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 1988, 373–413.396–400; *Klaus Kienzler*, Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg, Freiburg i.Br. 1976, 177f, 189, 195; *Dieter Manecke*, Mission als Zeugendienst. Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christiaan Hoekendijk, Wuppertal 1972, 251; *Dörring*, Demonstratio catholica (Anm. 22), 230.
- 110 *Pottmeyer*, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums (Anm. 109), 399.
- 111 Vgl. *Küng*, Theologie im Aufbruch (Anm. 66), 286; *Pieris*, Theologie der Befreiung in Asien (Anm. 57), 236.
- 112 Mit der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit ist dieses Prinzip auch lehramtlich sanktioniert worden.

NORBERT METTE / MICHAEL SCHÄFERS

DIALOG IM KONTEXT RADIKALISierter
MODERNITÄT –
CHRISTLICHE UND KIRCHLICHE PRAXIS IN DER
ZIVILGESELLSCHAFT¹

»Radikalisierte Modernität« benennt schlagwortartig den gesellschaftlichen Kontext, in dem sich nicht zuletzt auch die Kirchen in den hiesigen Breiten unweigerlich vorfinden und mit dem sie sich darum – so oder so – auseinanderzusetzen haben. Angesprochen wird damit auf den innerhalb der Soziologie wohl unbestrittenen Sachverhalt, daß sich die Modernisierungsprozesse seit einiger Zeit nochmals beschleunigt haben und sich nunmehr auf so gut wie alle gesellschaftlichen Bereiche erstrecken.² Die gesellschaftlichen »Nischen« bzw. Milieus, in denen sich lange Zeit noch weitgehend unangetastet von dem ansonsten in der Gesellschaft, vor allem in Technik und Wirtschaft, bereits voll in Gang gekommenen Modernisierungsprozeß traditionelle Lebensorientierungen und -formen erhalten hatten, sind mittlerweile aufgelöst oder haben sich so grundlegend verändert, daß sie dieser »Bewahrungsfunktion« nicht mehr nachkommen können.³ Mit dieser Enttraditionalisierung ist eine Individualisierung von Lebensstilen und – damit verbunden – eine Pluralisierung von Lebenskonzepten einhergegangen.

Daß von diesen Entwicklungen die Kirchen eminent betroffen sind, liegt auf der Hand.⁴ Dies betrifft zunächst einmal die Tatsache, daß mit der Erosion der »halb-modernen Restkultur« kirchlich-konfessionell geprägter Lebenswelten der gesellschaftliche Einfluß der Kirchen und ihre »Zugriffsmöglichkeiten« auf die Individuen, die ja damals aufgrund der Unterhaltung vieler pädagogischer und sozialer Einrichtungen weit über den kirchlichen Bereich im engeren Sinne hinausgingen, erheblich geschrumpft sind. Die neuen Vergesellschaftungsformen haben sich außerhalb der Kirchen herausgebildet und weisen in der Regel so gut wie keine – und wenn, dann von ihnen selbst regulierte – Berührungen zu ihnen auf. Seinen nachhaltigsten Ausdruck findet das etwa darin, daß die

traditionelle Koalition zwischen Familie und Kirche zerbrochen ist. Eine weitere für die Kirchen folgenreiche Auswirkung des Modernisierungsprozesses bezieht sich auf den religiösen Bereich im engeren Sinn: An die Stelle der herkömmlichen Monopolstellung der Kirchen in diesem Bereich ist ein »Markt von Religionen und Sinnanbietern« getreten. Überdies sind die etablierten Grenzen des Religiösen ins Schwimmen geraten; alle möglichen Bereiche und Bezüge können eine religiöse bzw. quasi-religiöse Aufladung erfahren. So wohnt für viele etwa der eigenen Subjektivität oder Liebesbeziehungen oder auch Gruppenbezügen eine sakrale Dimension inne. Schließlich läßt dieser gesamtgesellschaftliche Wandel und der damit verbundene Wandel des Religiösen in Richtung auf vermehrte Individualisierung und Pluralisierung auch die Kirchen selbst nicht unberührt. Sie erfahren sich zum einen immer deutlicher als eine Sozialform des Christentums neben dem gesellschaftlichen Christentum, das immer unbestimmtere und diffusere Züge annimmt, und dem privaten Christentum, in dem die synkretistischen Anteile in Zunahme begriffen sind. Diese drei Sozialformen des Christentums – auch eine Folge des neuzeitlichen Differenzierungsprozesses – scheinen derzeit in immer größere Spannungen untereinander zu geraten – bis hin zu Kommunikationsabbrüchen. Zum anderen hat sich aber selbst auch innerhalb des kirchlich verfaßten Sektors eine unverkennbare Pluriformität herausgebildet, die sich – beispielhaft festgemacht an der katholischen Kirche – nach K. Gabriel in drei Grundströmungen typisieren läßt: »Eine erste Strömung möchte zurück in ein überzeitlich gedachtes, scharf gegenüber der modernen Gesellschaftsentwicklung abgegrenztes, konfessionelles Milieu. Ihr steht konträr eine zweite Strömung gegenüber, die heute und morgen nur ein Christentum für angemessen hält, das sich auf der Basis von Kleingruppen entschieden Glaubens rekonstruiert und Alternativen zur modernen Lebenswelt forciert. Eine dritte Strömung folgt der Maxime der Öffnung hin zur modernen Lebenswelt und tendiert zu einem über Prozesse des Konflikts und Dialogs verbundenen pluralen Katholizismus.«⁵

Vergegenwärtigt man sich diese hier knapp skizzierte Lage, in der sich derzeit die Kirchen befinden, ergibt sich mit Blick auf die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs von ihrer Seite aus mit dem übrigen gesellschaftlichen Kräftespiel ein komplexes und spannungsreiches Bild. Die Ausgangsbedingungen für einen solchen Dialog

sind ja nicht so, daß etwa eine Kirche als geschlossener monolithischer Block der »Gesellschaft« gegenüberträte; sondern die Kirche ist auf dermaßen vielfache Weise mit den übrigen gesellschaftlichen Bereichen vermischt, daß sie bis in ihre eigenen Reihen hinein so gut wie mit dem gesamten gesellschaftlichen Kräftespektrum in unmittelbare Berührung kommt. Von daher versteht es sich, daß viele der derzeitigen gesellschaftlichen Spannungen und Konflikte in die Kirchen selbst hineinreichen und sie sich also nicht nur extern, sondern auch intern damit auseinanderzusetzen haben.

Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Im Rahmen des Konsultationsprozesses über ein gemeinsames Wort der Kirchen »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« hat ein Treffen zwischen amtlichen Vertretern der beiden für diesen Konsultationsprozeß verantwortlichen Kirchen und einer Delegation der CDU stattgefunden, auf dem Presseberichten⁶ zufolge einige der in der Diskussionsgrundlage angesprochenen Punkte (z. B. Lösungsvorschläge zur Behebung der Arbeitslosigkeit) kontrovers diskutiert worden sind. Dieses Treffen wurde in den Medien zwar als ein offizieller Dialog zwischen den Kirchen und einer Partei auf der jeweils »obersten Ebene« etikettiert; und das war wohl auch beabsichtigt. Faktisch war es zugleich aber auch – unterstellt man einmal, daß wenigstens einige Delegierte der CDU Kirchenmitglieder waren, und geht man davon aus, daß die CDU von ihrem Namen her jedenfalls eine gesellschaftliche Sozialform des Christentums darstellt – ein Dialog zwischen Angehörigen der Kirchen, in dem verschiedene Positionen zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen mehr oder weniger heftig aufeinanderprallten. Wenn man Gelegenheit gehabt hätte, die Beteiligten an diesem Treffen daraufhin zu befragen, hätte sich obendrein wahrscheinlich herausgestellt, daß über die inhaltlichen Kontroversen zu einzelnen Punkten hinaus auch in der grundsätzlichen Frage danach, wie christliche Standpunkte heute am angemessensten in den gesellschaftlichen Diskurs und die politische Entscheidungsfindung eingebracht werden sollten, alles andere als Einhelligkeit bestand.

Mit dieser Frage ist übrigens ein generelles Problem tangiert, das mit dem auf und seit dem letzten Konzil viel beschworenen Dialog der Kirche mit der modernen Welt keinesfalls gelöst, eher noch zugespitzt worden ist. Die Frage ist nämlich, wer die »Kirche« ist und wer die »Welt«, die hier dialogisieren sollen, und wie dieser Dialog stattfinden soll.

*I. Von der Mentalität der Christenheit zur solidarischen Diakonie –
Eine Typologie von Dialogformen der Kirche mit der »Welt«*

Daran, daß das Zweite Vatikanische Konzil insbesondere mit seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« bestimmte geschichtlich bedingte Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Staat bzw. Gesellschaft als für die heutige Zeit und auch aus theologischer Sicht für unangemessen hingestellt und konsequent hinter sich gelassen hat, kann kein Zweifel gelassen werden.⁷ Aber wie diese Verhältnisbestimmung denn nun anders ausfallen soll, hat das Konzil nicht eindeutig vorgegeben und konnte es wohl auch (noch) nicht. Möglicherweise hat die so entstandene Unsicherheit dazu beigetragen, daß in der nachkonziliaren Diskussion und Praxis nicht bloß offensiv in Richtung des vom Konzil eröffneten Weges – in die moderne Gesellschaft hinein – weitergegangen worden ist, sondern auch wieder Tendenzen auftraten, die die überholten Positionen reprimierten.

Um die verschiedenen Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie sie sich vor allem im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung herausgebildet haben, präziser erfassen und bewerten zu können, ist eine Typologie hilfreich, die G. Gutiérrez näherhin mit Blick auf die Kirche Lateinamerikas konzipiert hat, die aber – mit gewissen Modifikationen – auch zum Verständnis der hiesigen Vergangenheit und Gegenwart instruktiv ist. Sie vermögen darüber hinaus die Divergenzen in den antreffbaren Auffassungen über die wünschenswerte künftige Entwicklung dieses Verhältnisses auf die sie leitenden Gründe hin durchsichtig zu machen.

Gutiérrez unterscheidet vier Typen von ihm so bezeichneter »pastoralen Grundorientierungen«, die jeweils auf unterschiedliche Epochen der Christentumsgeschichte zurückgehen, aber auch darüber hinaus für das kirchliche Bewußtsein bzw. Teile von ihm prägend blieben.⁸ Terminologisch ein wenig verändert sollen sie wie folgt übernommen werden:

Die Mentalität der Christenheit: Dieses Modell basiert auf der Einheit von christlichem Glauben und sozialem Leben, von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft. Die Kirche versteht sich als die alleinige Verwahrerin und Mittlerin des ewigen Heils und hat darum auch für eine daraufhin orientierte Gestaltung der irdischen Wirklichkeit Sorge zu

tragen. Als Ideal gilt eine durch und durch nach christlichen Prinzipien gestaltete gesellschaftliche Ordnung. Wo dieses aufgrund der Konkurrenz von anders orientierten Auffassungen im öffentlichen Raum nicht mehr gewährleistet ist, müssen insbesondere mit Hilfe der Inanspruchnahme einer göttlich begründeten Lehrautorität sowie einer geschlossenen Mobilisierung der eigenen Mitgliedschaft alle Möglichkeiten der politischen Intervention ausgenutzt werden. Ihr Verständnis als »societas perfecta« schließt umgekehrt Einwirkungen »von außen« (wie etwa seitens des Staates) auf die Kirche prinzipiell aus. Innerkirchlich ist ausschließlich der Klerus zuständig; die Laien gelten bestenfalls als verlängerter Arm der Hierarchie. Diese Mentalität der Christenheit ist alles andere als überwunden; im Gegenteil, in manchen – von Teilen der Amtskirche ausdrücklich unterstützten – neueren kirchlichen Bewegungen feiert dieses integralistische Konzept fröhliche Urstände – mit teilweise nicht unbeträchtlichen Wirkungen.

Die neue Christenheit: Dieses Modell, das sich stark Einflüssen der politischen Philosophie von J. Maritain verdankt, ist der Versuch einer bewußteren Verortung der Kirche im Kontext der modern gewordenen Welt. Die Autonomie des Zeitlichen wird anerkannt. Die neu gesehene Geschichtlichkeit der Welt bedingt, daß nicht eine historisch gegebene gesellschaftliche Ordnung als christlich identifiziert und damit überzeitlich sakralisiert werden kann. Statt dessen wird postuliert, daß sich das Christentum jeweils in die gegebene und sich wandelnde Kultur inkarniert und unter Rückgriff auf die sozialetischen Prinzipien des Glaubens daran mitwirkt, »eine Gesellschaft zu verwirklichen, deren Grundlage Gerechtigkeit, Anerkennung der Rechte aller und menschliche Geschwisterlichkeit sind«⁹. Träger dieses gesellschaftlichen Engagements sind vor allem die Laien, die darin auch nicht länger einseitig vom Klerus abhängig sind und von ihm bevormundet werden können. Durch ihren Zusammenschluß zu modernen Parteien christlich-sozialer Prägung wird der Einfluß auf die öffentliche und politische Meinungsbildung entsprechend den Spielregeln parlamentarischer Demokratie zu sichern und zu verstärken versucht. Die Tendenz, das Christliche zu einer weltanschaulichen Position zu verfestigen, die von anderen rigide abzugrenzen ist, ist jedoch bei aller Öffnung der modernen Welt gegenüber unverkennbar. Die Alleinzuständigkeit des Klerus für den innerkirchlichen Bereich bleibt unangetastet.

Kirche als Volk Gottes in der Welt: Dieses Modell pastoraler Praxis akzentuiert insbesondere eine Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich die Wiederentdeckung der Kirche als des gemeinsam zur Sendung in und für die Welt berufenen Volkes Gottes. Es geht von der je individuellen und unverwechselbaren Berufung jedes einzelnen Christen aus und ist bestrebt, auf einen in Freiheit gewählten und gelebten, mündigen und reflektierten Glauben hin zu bilden und diesen zur Entfaltung kommen zu lassen. Ort der Bewährung dieses Glaubens ist zum einen das Engagement in der Welt, das Sache des einzelnen ist und darum auch nur persönlich verantwortet werden kann. Zum anderen drängt die Mündigkeit aber auch dazu, innerhalb der Kirche anerkannt und ernst genommen zu werden. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen findet in der Auferbauung von reifen Christengemeinden seinen ihm gemäßen Ausdruck. Mit dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes ist darüber hinaus sowohl eine ökumenische Öffnung zu den anderen christlichen Kirchen hin verbunden, als auch das Bemühen, mit den übrigen Religionen und nicht-religiösen Weltanschauung um der Schaffung der Einheit der Menschheit willen in Dialog zu treten. Die im Prozeß der Moderne zum Durchbruch gekommenen Werte, wie sie etwa in den Menschenrechten ihren Niederschlag gefunden haben, werden ausdrücklich anerkannt.

Prophetische und solidarische Diakonie: Dieses Modell verdankt sich – ebenfalls ermöglicht durch die neue Öffnung der Kirche auf dem letzten Konzil, diese jedoch anders akzentuierend und weiterführend – den konkreten Erfahrungen aus Begegnungen mit den armen Menschen und Völkern, also denen, die vom Fortschritt der Moderne ausgeschlossen worden sind und es bis heute werden. Das hat zu einer radikalen Umkehr von Teilen der Kirche geführt: Sie entdeckten, daß sich eine konsequente Nachfolge Jesu kaum glaubwürdig leben läßt, solange man sich in den privilegierten Zentren der Gesellschaft aufhält, auch wenn man über eine entsprechende Beeinflussung der Mächtigen möglichst viel von den eigenen Prinzipien in die politische, ökonomische und kulturelle Wirklichkeit umzusetzen versucht und sie zur karitativen Sorge für die Benachteiligten anhält. Darum vollzogen sie einen Ortswechsel an die gesellschaftliche Peripherie, um mit den Marginalisierten das Leben zu teilen und ihnen in dieser solidarischen Praxis etwas von der besonderen Liebe Gottes zu ihnen glaubwürdig erfahrbar werden zu

lassen. Hier wurde und wird Bonhoeffers Votum, daß Kirche nur Kirche ist, wenn sie für die anderen da ist und, wie zu ergänzen ist, mit ihnen, zur praktisch gelebten Leitdevise. Ein besonderes Kennzeichen dieser neuartigen diakonischen Präsenz ist, daß es über individuelle Begegnungen und Notlinderungen hinaus darum geht, Leid und Armut nicht länger bloß als persönlich bedingtes Geschick anzusehen, sondern ihren strukturellen Ursachen auf die Spur zu kommen und deren Überwindung prophetisch einzuklagen und sich für entsprechende gesellschaftliche Veränderungen zu engagieren. Im Zuge dessen wurde und wird die Erfahrung gemacht, daß die Kirche nicht das Evangelium für sich gepachtet und es zuallererst den anderen zu bringen hat, sondern daß sie selbst diesem Evangelium in diesen konkreten anderen begegnet. Dies bringt auch eine andere Sichtweise von Kirche mit sich, insofern sie nicht länger alles auf sich beziehen muß, weil sie die alleinige Mittlerin des Heils für die Welt ist, sondern zuversichtlich davon ausgehen darf, daß überall, wo Menschen sich für mehr Gerechtigkeit und Versöhnung untereinander und mit der ganzen Schöpfung einsetzen, der biblische Gott der Gerechtigkeit und Liebe wirksam ist und sein Reich ein Stück weiter der Vollendung entgegenführt. An diese Spuren Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen zu erinnern und sie immer neu zu entdecken, ist die Kirche berufen, und sich dabei besonders auf die Seite derer zu schlagen, denen Gottes vorzugsweise Zuwendung gilt, den Armen und Bedrängten.

Wie auch jeweils eigens vermerkt, verdanken sich die letzten beiden Typen stark den – biblisch inspirierten – Sichtweisen des letzten Konzils sowohl von Kirche als auch des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Dabei bleibt das Modell »Kirche als Volk Gottes in der Welt« in seiner Konkretion deutlich schwächer als das Modell »Prophetische und solidarische Diakonie«. Zwar bestehen vom Kirchenverständnis her zwischen beiden Modellen Berührungspunkte. Aber es läßt sich auch beobachten, daß dieselben Personen, die sich innerkirchlich für das Volk-Gottes-Modell stark gemacht haben, in ihrer politischen Praxis weiterhin das Modell der »neuen Christenheit« favorisiert haben und favorisieren.

Als eine mögliche Variante des Modells »Kirche als Volk Gottes in der Welt« soll hier ein Konzept christlicher und kirchlicher Präsenz im Kontext der heutigen Gesellschaft vorgestellt und erörtert werden, das

seit einiger Zeit besonders in der theologisch-pastoralen, aber auch in der sozialetischen Diskussion im deutschsprachigen Raum viel Anklang findet und für das Stichwort »Kontrastgesellschaft« gewissermaßen zum Markenzeichen geworden ist.

2. *Kirche als Kontrastgesellschaft?*

Es kann und braucht hier nicht die mittlerweile sehr umfängliche Diskussion zu diesem Konzept nachgezeichnet zu werden. Und auch die Frage, ob und inwiefern es nochmals unterschiedliche Ausformungen erfahren hat, soll vernachlässigt werden.¹⁰ Konzentriert werden sollen vielmehr die folgenden Ausführungen auf den Entwurf einer Neukonzeption der katholischen Soziallehre, wie er von H. Büchele vorgelegt worden ist.¹¹ Neben der komponierenden Ethik, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, bildet darin die Kontrastgesellschaft einen der beiden konzeptionellen Pfeiler, wobei der enge Zusammenhang von theoretischer Fundierung und praktischer (Reform-)Absicht bemerkenswert ist.

H. Büchele schließt sich der von den Exegeten G. und N. Lohfink sowie R. Pesch, die das Konzept der »Kontrastgesellschaft« maßgeblich beeinflusst haben, vertretenen These an, »daß die Bergpredigt Jesu sich nicht an den isolierten einzelnen richtet, auch nicht an eine Elite innerhalb der Kirche und erst recht nicht unmittelbar an die gesamte Welt, sondern an »ekklesia«, die Gemeinde Jesu, die geistgewirkte Gemeinde derjenigen also, die sich durch die unbedingte Initiative des Heilshandelns Gottes in der Welt als Brüder und Schwestern Jesu Christi zu einer neuen Gesellschaft zusammenführen lassen. Gott will die Menschen aus der Gesellschaft mit ihrer inneren Korruptionslogik (aus »Ägypten«) heraus und in das »geseignete Land« einer anderen völlig neuartigen Gesellschaft hineinführen.«¹² Aus seiner inneren Logik heraus ziele also dieser Glaube, der – wie es in der Bibel auf jeder Seite zu lesen sei – die »Wirklichkeit im Kontrast zu allen übrigen Welt- und Geschichtsentwürfen auslege«¹³, auf ein gemeinschaftliches Zusammenleben, das alle Lebensbereiche »wie Familie, Wohnung, Handwerk, Kunst, Fest, Kommunikation, Wirtschaft«¹⁴ umgreife und praktisch diesen Kontrast erfahrbar werden lasse, auf eine »Kontrastgesellschaft«.

Solche (Basis-)Gemeinden als »Kontrastgesellschaften« – die nicht mit den landläufig vorfindlichen Gemeinden im Raum der »Großkirche« verwechselt werden dürfen – seien sinnvoll und notwendig, »wenn Christen das praktisch gelebte Anderssein zur herrschenden Gesellschaft und die Entschiedenheit, aus der heraus sie diese Differenz zu leben beabsichtigen, zum Ausdruck bringen«¹⁵ wollten. »Seht, wie sie einander lieben« dürfe nicht bloß Kennzeichen der Gemeinden im Umgang der Angehörigen untereinander sein; sondern bis hin auf ihre gesamte Infrastruktur – einschließlich der Ökonomie – müsse das durchschlagen. Dabei gehe es nicht – so versucht Büchele Mißverständnisse abzuwehren – um die praktische Umsetzung einer bereits vorgegebenen Idealordnung. Wie sich eine Gemeinde als Kontrastgesellschaft konkret gestalte, sei in hohem Maße von den jeweils beteiligten Mitgliedern abhängig und darüber hinaus kontextuell bedingt. Gemeinsam sei die Bereitschaft, angestoßen von der Umkehr- und Reich-Gottes-Botschaft, sich individuell und strukturell verändern zu lassen, sich gemeinsam nicht länger einfach der bestehenden Welt anzupassen, sondern einen alternativen Weg zu gehen – Schritt für Schritt. Weiterhin bedeute Kontrastgesellschaft auch keinen Rückzug in eine vermeintlich vollkommene Gesellschaft; sondern sie halte gerade zum Dienst an der Gesamtgesellschaft an. Indem die christlichen Gemeinden alternative Umgangsformen, aber auch Organisations-, Wirtschaftsformen u.ä. erprobten und praktizierten, gäben sie Veränderungsimpulse auch für die anderen. Da aber alternative Lebens- und Handlungsweisen aufgrund des Eigeninteresses der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zutiefst bedroht seien, seien sie auf überschaubare und gleichgesinnte Gemeinschaften angewiesen, um überhaupt erst entwickelt und entfaltet werden zu können. Zusammenfassend schreibt Büchele an einer Stelle: »Christliche Kontrastgesellschaft ist eine genuine Form gemeinsamer Freiheit, eine Gemeinschaft, die sich dem Anspruch der Bergpredigt stellt. Von ihrer Wesensmitte her befreit die Bergpredigt die Glaubenden der Kontrastgesellschaft dazu, sich selbst in die Macht der schöpferischen Liebe Gottes zur Welt einzulassen. Die gesellschaftliche Relevanz des Reiches Gottes wird in ihnen sichtbar. Die Bestimmung des Christen – das Reich Gottes – wird gerade im Hinblick auf seine gesellschaftspolitische Verantwortung in den Kontrastgesellschaften in weltlicher Konkretheit ins Bewußtsein gehoben.«¹⁶ Damit gewinnen sie zugleich einen

genuinen gesamtkirchlichen und theologischen Stellenwert: die solidarische Gemeinde als vorrangiger Ort kirchlichen Lebens als auch theologischer und sozialetischer Erkenntnis. Entsprechend subsidiär sind die gesamtkirchlichen Strukturen und theologischen Prozesse zu gestalten.

Eine Reihe von Punkten bzw. Voraussetzungen, die dem Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft zugrunde liegen, verdienen sowohl theologisch als auch pastoral unbedingte Zustimmung. Stichwortartig seien angeführt: die konsequente Überwindung eines individualistischen Glaubensverständnisses zugunsten seiner gemeinschaftlichen Dimension; die Betonung der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verwiesenheit von Orthopraxie und Orthodoxie; die konsequente Überordnung des Reiches Gottes über die Kirche; das entschiedene Eintreten für eine Reform der Kirche, die den (dezentralen) Gemeinden den Vorrang einräumt; die Betonung der epochalen Bedeutung von Gemeinden für ein evangelisierendes Handeln; das Plädoyer für eine strukturverändernde Theologie und Sozialethik. Die Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft enthält also durchaus bemerkenswerte Impulse für eine biblisch inspirierte Reformation des kirchlichen Lebens und des theologischen Denkens.

Gleichwohl bleiben – abgesehen davon, daß auch exegetische und andere Details einer ausführlichen Erörterung bedürften, die hier nicht geleistet werden kann und soll – einige generelle Bedenken gegenüber diesem Konzept:¹⁷ Zum einen fehlt eine empirisch-analytische Bestimmung des jeweiligen soziohistorischen Kontextes von Kirchen- und Gemeindebildung, von der aus erst das Kontrastierende einer »Kontrastgesellschaft« deutlich gemacht werden könnte. Damit ergibt sich die Gefahr, daß die »Kontrastgesellschaft« in ähnlich problematischer Weise zu einem universal antreffbaren Phänomen hypostasiert wird, wie es bei einer unhistorischen Verwendung der Kategorie »Gesellschaft« geschieht. Die Ausblendung der soziohistorischen Perspektive hat zur Folge, daß die Tatsache, daß die Sozialformen des Christentums (wie auch des Judentums) von Anfang an nicht autark gestaltet worden sind, sondern in Anknüpfung (!) an und in Entgegensetzung zu in der gesellschaftlichen Umgebung vorfindbaren Sozialformen, nicht gebührend gewürdigt wird. Werden solche Einflüsse nicht bewußtgemacht und kritisch geprüft, können sie sich um so leichter »hinter-

rücks« entfalten. Bei einer Einbeziehung der historischen Dimension könnte dann auch beispielsweise nicht länger ausgeklammert werden, daß gerade die katholische Kirche in der Moderne in einer ganz anderen Weise zu einer »Kontrastgesellschaft« geworden ist, als es dieses theologische Konzept im Auge hat: eine Kontrastgesellschaft insofern nämlich, als sie hinter allen Errungenschaften einer aufgeklärten gesellschaftlichen Verfaßtheit, wie etwa der Anerkennung der individuellen und sozialen Menschenrechte (als Christenrechte), der Gewaltenteilung, der Trennung von Recht und Moral, der Transparenz von Entscheidungsprozessen durch demokratische Willensbildung usw., bis heute zurückbleibt.

Zum anderen begegnet eine Tendenz, die Kirche als gesellschaftliche Realität mit der Wirklichkeit gleichzusetzen, die sie zu verkünden und zeichenhaft anzuzeigen gesandt ist: dem Ankommen des verheißenen Reiches Gottes. Damit droht jedoch leicht die Kirche zum Bezugspunkt allen Suchens und Trachtens zu werden. Indem sie in der ungerechten Welt und für sie zum Modell der Gerechtigkeit wird, wird für sie ein weiteres Mal in exklusiver Weise in Anspruch genommen, Ort und Mittlerin des Heils zu sein – mit der Folge, daß sie alle Kräfte aus den eigenen Reihen an sich bindet. Die Frage einer politischen Solidarität und einer Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen gesellschaftlichen Kräften stellt sich so erst gar nicht. Auch droht die prinzipielle Freiheit des einzelnen Christenmenschen dem Kollektiv der Gemeinde, die, um glaubwürdiges Modell zu sein, möglichst einträchtig nach außen hin in Erscheinung treten muß, untergeordnet zu werden. Es kommt leicht erneut zu einer Sakralisierung des politischen, ökonomischen und kulturellen Bereichs und damit zu einem neuen kirchlichen Integralismus. Das macht sich auch in der Tendenz zu einer dualistischen Unterscheidung zwischen Gesellschaft (als Ort der Entfremdung und Korruption) und Kirche/Gemeinde bemerkbar.

Versucht man abschließend nochmals, dieses Modell der Kirche als Kontrastgesellschaft innerhalb der Typologie von Gutiérrez zu verorten, so wird man sagen müssen, daß es – basierend auf der Sichtweise der Kirche als Volk Gottes – durchaus Elemente einer prophetischen Diakonie enthält. Insgesamt bleibt es jedoch eher in der Mentalität der neuen, wenn nicht der alten Christenheit befangen.

3. Engagement für eine gerechte und partizipatorische Gesellschaft

Es sei von vornherein betont, daß es im folgenden nicht darum gehen soll (und aus grundsätzlichen Gründen auch gar nicht darum gehen kann), dem Modell von Kirche als Kontrastgesellschaft eine ähnlich geschlossene Gesamtkonzeption gegenüberzustellen. Vielmehr soll nach Ausgangspunkten und möglichen Konsequenzen einer alternativen Orientierung christlicher und kirchlicher Praxis im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext gefragt werden.

Was an solchen Konzepten wie etwa dem der Kirche als Kontrastgesellschaft auffällt und, wie hier behauptet wird, ihr systematisches Defizit ausmacht, ist, daß sie der Versuchung erliegen, die Komplexität und Ambivalenz der sozialen (und damit auch der kirchlichen) Wirklichkeit durch eindeutige Bestimmungen aufzulösen und sich damit dem zu entziehen, was als Resultat der Moderne selbst beschrieben werden kann, nämlich dem »Ende der Eindeutigkeit«¹⁸. Genau damit stellt sich leicht die angedeutete Tendenz zu einer dualistischen Unterscheidung und Gegenüberstellung ein: Um das unterscheidend-entscheidend Christliche deutlich zu machen und in seiner Positivität herauszustellen, muß es in einen krassen Kontrast zu einem negativ gezeichneten Gegenüber gestellt werden. Und dazu muß dann häufig die moderne Gesellschaft erhalten, für die ja auch in der Tat eine ganze Liste von negativen bis hin zu destruktiven Tendenzen in Anschlag gebracht werden kann. In extremer Form ist genau diese Strategie übrigens für alle fundamentalistischen Gegenbewegungen gegen die Moderne kennzeichnend.

Ohne dies im einzelnen belegen und vertiefen zu wollen, sei auf die fundamentale Schwäche eines solchen zu dualistischen Vorstellungen tendierenden Denkens aufmerksam gemacht: Es läßt es schlicht und einfach an einer die Ambivalenz gesellschaftlicher Realität und ihrer Entwicklung ernst nehmenden dialektischen Betrachtungsweise mangeln. Bestehende Widersprüchlichkeiten werden nicht wahrgenommen und gelten gelassen, sondern einseitig aufgelöst – sei es negativ im Falle der Gesellschaft, sei es positiv im Falle der Kirche.

Begünstigt wird dieses Denken – so wird hier als weiteres behauptet – durch die traditionelle Zuordnung der beiden Pole, die für das Verständnis der Kirche konstitutiv sind.¹⁹ Bei näherem Hinsehen ist unverkennbar, daß den ersten drei pastoralen Leitlinien in Gutiérrez' Typolo-

gie die Vorstellung von der Kirche als gewissermaßen notwendigem Scharnier zwischen Reich Gottes und Welt zukommt – entsprechend dem Motto: »Außerhalb der Kirche kein Heil«. Schematisch ausgedrückt heißt diese Zuordnung: »Reich Gottes – Kirche – Welt«. Demgegenüber liegt der vierten Leitorientierung »Prophetische und solidarische Diakonie« eine grundlegend andere Zuordnung zugrunde, die einem theologischen und pastoralen Paradigmenwechsel gleichkommt, nämlich – schematisch ausgedrückt – die Abfolge »Reich Gottes – Welt – Kirche«. Was damit gemeint ist, kann plastischer als in einer Antwort des brasilianischen Kardinals P. E. Arns auf die Frage, worin vor allem das Neuartige der kirchlichen Praxis in Lateinamerika bestehe, kaum ausgedrückt werden: Er verwies auf die Unterstützung und Organisation der Volksbewegungen im Widerstand gegen die ungerechte wirtschaftliche Situation und auf die Verteidigung der Menschenrechte. Genau das macht das in mehrfacher Hinsicht Brisante der kirchlichen Neuaufbrüche in weiten Teilen der sogenannten Dritten Welt aus, daß sie sich vorbehaltlos für das Subjektwerden aller Menschen in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit einsetzen und das entsprechend der Parteilichkeit des Anspruchs Jesu in einer vorrangigen Option für die und mit den Armen, Unterdrückten und Vergessenen tun, in der Solidarität also mit den Opfern des Fortschritts. Die Sorge um die Kirche bleibt demgegenüber nachgeordnet, wengleich es sich schnell zeigt, daß der Kampf um eine gerechte und partizipatorische Gesellschaft auch für die innerkirchliche strukturelle Ordnung nicht folgenlos bleiben kann. Dabei mußte und muß allerdings die Erfahrung gemacht werden, daß offensichtlich die etablierten Kräfte in der Kirche genauso wenig bereit sind, ihre Macht zu teilen, wie es in der Gesellschaft der Fall ist, und daß zur Bekämpfung entsprechender Bestrebungen vor keinerlei Mittel zurückgescheut wird – bis hin, wo möglich, zur Verhängung von Sanktionen, die die elementarsten Menschenrechte verletzen.

4. Konsequenzen für den Praxisort der Kirche

Wie das Modell der Kirche als Kontrastgesellschaft exemplarisch dokumentiert, hatte die herkömmlich als gültig betrachtete Zuordnung »Reich Gottes – Kirche – Welt« insbesondere unter den Bedingungen

einer nicht mehr einheitlich christentümlich geprägten Gesellschaft zur Folge, daß versucht wurde, Kirche institutionell so auszugestalten, daß sie einerseits ein möglichst alle Lebensbereiche erfassendes Milieu für ihre Angehörigen sicherte und daß andererseits das Christliche beziehungsweise Katholische als unübersehbarer gesellschaftlicher Faktor in der Öffentlichkeit präsent war beziehungsweise offensiv eingebracht werden konnte. Auf diese Weise kommt es gewissermaßen zu einer Verdoppelung aller möglichen Organisationen im kirchlichen Raum, wobei um der politischen Schlagkraft willen es eine möglichst einheitliche und geschlossene Formation zu erreichen gilt.

Abgesehen von der theologischen Fragwürdigkeit eines solchen Kirchenmodells²⁰ muß auch die dieser pastoralpolitischen Strategie zugrunde liegende Auffassung von Gesellschaft problematisiert werden. Sie geht davon aus, daß die Gesellschaft wesentlich durch die politischen, wirtschaftlichen und anderen Entscheidungsinstanzen reguliert wird und daß es darauf ankommt, diese Machtzentren im Sinne der für richtig gehaltenen Überzeugungen zu beeinflussen. Daß dabei angesichts unterschiedlicher Interessenvertretungen immer wieder Kompromisse geschlossen werden müssen, wird als realpolitisches Übel in Kauf genommen. Ungern lassen sich die Verfechter dieser Strategie allerdings sagen, sie nähmen um der vermeintlichen Gewinnung eigener Vorteile oder wenigstens der Sicherung der erreichten Privilegien willen allzu bereitwillig Verwässerungen der eigenen Positionen bis hin zur Unkenntlichkeit in Kauf und pflegten einen »Schmusekurs« mit den Mächtigen und Reichen. Die Alternative ist, daß man sich gegenüber solchen Verführungen durch Rückzug in Gettos oder auf gesellschaftliche Inseln – wie etwa Kontrastgesellschaften – zu immunisieren versucht.

Daß die moderne Gesellschaft in weiten Teilen nach diesem systemtheoretischen Organisationsmodell funktioniert, ist unbestritten. Aber immer stärker wird die Frage nach dem Preis laut, den diese Art gesellschaftlicher Steuerung – vor allem wenn ihr zunehmend alle Bereiche unterworfen und selbst die nach anderen Regeln sich gestaltenden Lebenswelten allmählich durch sie kolonialisiert werden, was heißt, daß für die Gesellschaft notwendige Ressourcen verschwinden – in humaner, sozialer und ökologischer Hinsicht kostet. Die selbstzerstörerischen Folgen dieser Entwicklung werden unübersehbar – angefangen von immer unbarmherzigeren Ausgrenzungen nicht nur einzelner Be-

nachteiliger, sondern ganzer Völker von Macht und Reichtum bis hin zum ungebremsten Raubbau an den natürlichen Gütern.

Daß gerade Christen und Kirchen alles daransetzen müssen, diese Entwicklung zu stoppen, braucht nicht eigens begründet zu werden; es kann auf genügend kirchenoffizielle Verlautbarungen verwiesen werden, in denen diese Verpflichtung eingeschärft wird. Doch muß nüchtern eingestanden werden, daß die besten Denkschriften und Hirtenbriefe in der Regel ohne weitreichende Wirkungen bleiben. Die Frage stellt sich darum, wie das geändert werden kann.

5. Selbsthilfeorientierte Solidaritätsarbeit und konfliktive Praxis in der Zivilgesellschaft

Sollen nicht die angesichts der Wucht und Dringlichkeit der Herausforderungen sich leicht einstellenden Ohnmachtsgefühle das letzte Wort behalten und dann noch gar zynisch überspielt werden, ist es hilfreich, nicht zuletzt angeregt durch die Initiativen in der sogenannten Dritten Welt, verstärkt auf die Ansätze von selbsthilfeorientierter Solidaritätsarbeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Problembereichen zu setzen.²¹ Ihre Strategie besteht darin, daß sie nicht in erster Linie an die Machtinstanzen appellieren, um für die Benachteiligten eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu erreichen. Sondern in solidarischem Zusammengehen mit den »bisher zu gesellschaftlicher Machtlosigkeit verurteilten und unter ungerechten Strukturen leidenden Menschen« sollen diese befähigt werden, »sich so deutlich und druckvoll in der Gesellschaft bemerkbar zu machen, daß die Regierenden genötigt werden, Strukturveränderungen zugunsten dieser Menschen einzuleiten«. Auf die etablierte Macht wird also durch Gegenmachtbildung zu antworten und Einfluß zu nehmen versucht. Das Bestreben der politisch und anderer führenden Instanzen, die öffentliche Meinungsbildung zu bestimmen, wird durch die offensive Besetzung und Thematisierung brennender sozialer und ökologischer Probleme sowie durch das Aufzeigen und Praktizieren von Alternativen unterlaufen; die Parteien und andere Institutionen (Wirtschaft, Medien, Gewerkschaften, Kirchen) stehen unter dem Druck, nicht den Anschluß an diese gesellschaftlichen Diskussions- und Neuerungsprozesse zu verlieren.

Wenn tentativ in diesem Zusammenhang immer wieder von »Zivilgesellschaft« die Rede ist, wird ein Begriff benutzt, der in unterschiedlichen Kontexten entstanden ist und eine entsprechende Variationsbreite an Bedeutungen aufweist. Nach einer Typisierung von K. Raiser lassen sich drei Grundvorstellungen, die sich mit »Zivilgesellschaft« verbinden, ausmachen:²² Für die Bürgerbewegungen in den sozialistischen Gesellschaften Osteuropas diente er angesichts der von Staat und Partei vollkommen beherrschten gesellschaftlichen Strukturen zur Bekämpfung und Überwindung dieses totalitären Systems, insofern er es ermöglichte, zwischen Partei und Staat sowie zwischen Staat und Gesellschaft zu differenzieren und somit sich der dem Staat bzw. der Gesellschaft zustehenden nicht parteigebundenen Freiräume bewußt zu werden und ihre Realisierung einzuklagen. In Nordamerika und teilweise auch in Westeuropa tauchte der Begriff im Zusammenhang mit der Frage nach der Begründung einer moralischen Kultur angesichts zunehmender gesellschaftlicher Fragmentierung auf. In Lateinamerika und Afrika fand er eine nochmals andere Nuancierung, insofern er dort für das Programm einer »Fundamentaldemokratisierung« steht, im Zuge derer vor allem den gesellschaftlich benachteiligten bzw. marginalisierten Gruppen die Möglichkeit zur gleichberechtigten Partizipation in allen Bereichen eröffnet wird und die jahrhundertlang unterdrückten Kulturen endlich ihre Rehabilitation erfahren.

Nimmt man diese Aspekte zusammen, kann »Zivilgesellschaft« als Suchbegriff verstanden werden – und so wird er auch hier benutzt –, »der nach den Bedingungen für die Lebensfähigkeit einer Gesellschaft fragt. Diese Lebensfähigkeit ist in den entwickelten Industrieländern bedroht durch Tendenzen des wirtschaftlichen Systems, das gesamte gesellschaftliche Leben zu beherrschen. Zivilgesellschaftliches Handeln betont demgegenüber die Notwendigkeit des Wechselspiels zwischen politischen, wirtschaftlichen und öffentlichen Prozessen für die Lebensfähigkeit einer Gesellschaft und wendet sich gegen eine Ökonomisierung der Alltagswelt. Die Perspektive der Zivilgesellschaft verdeutlicht, daß alle wirtschaftlichen und politischen Prozesse auf einem Beziehungsgeflecht in der Alltagswelt aufbauen, das sie zwar nutzen, aber nicht regenerieren können, sondern potentiell zerstören.«²³ Träger der Zivilgesellschaft sind soziale Gruppen, Bewegungen, Bürgerinitiativen etc., die »von unten« her sich bilden – meist in Zusammenhang

mit konkreten Projekten – und sich nicht zuletzt um der Effizienz ihres Engagements willen (Gegenmachtbildung) untereinander vernetzen. Sie schaffen so gewissermaßen einen intermediären Raum zwischen den weitgehend anonym operierenden staatlichen Organisationen und einer zunehmend in atomisierte Individuen zerfallenden gesellschaftlichen Basis. Welches politische Gewicht diese zivilgesellschaftlichen Kräfte inzwischen gewonnen haben, zeigt sich daran, daß sie mittlerweile mehr und mehr in Prozesse der Entscheidungsfindung auf staatlicher und überstaatlicher Ebene (insbesondere bei der UNO) einbezogen werden. Überdies sind sie ein unüberhörbarer Faktor in der öffentlichen Bewußtseinsbildung geworden.²⁴

Um an den Ausgangspunkt dieses Beitrages zurückzuverweisen, dürfte deutlich geworden sein, daß »Zivilgesellschaft« sich – bewußt im Kontext radikalierter Modernität, statt daraus zu fliehen zu versuchen – gegen eine einseitige Ausformung dieser Modernität richtet, nämlich wenn und insofern diese alle gesellschaftlichen Bereiche unter die Vorherrschaft der ökonomischen Rationalität zu unterstellen trachtet und damit einer gesellschaftlichen Entwicklung Vorschub leistet, in der ein sozialdarwinistischer Denk- und Umgangsstil immer stärker Platz greift. K. Raiser bemerkt dazu: »Die Zivilgesellschaft folgt einer anderen Logik als Politik und Wirtschaft. In der Politik geht es um Gewinn, Verteidigung oder Vermehrung von Macht und in der Wirtschaft um Vermehrung des Kapitals. Die Zivilgesellschaft ist ausgerichtet auf die Herstellung und Bewahrung von Beziehungen sowie auf Kommunikation im weitesten Sinne. Leitendes Interesse zivilgesellschaftlicher Prozesse ist die Förderung von Lebensqualität durch Schaffung von verlässlichen und sinnvollen Zusammenhängen und nicht in erster Linie die Ausübung von Macht oder die Akkumulation von Kapital.«²⁵

Zumindest von Teilen der Tradition des Sozialkatholizismus her ist der Kirche dieser Ansatz der »Hilfe zur Selbsthilfe« nicht gänzlich unbekannt. Zudem ist sie durch zahlreiche kirchliche Basisgruppen auch heute in vielfältiger Form in das Netzwerk der sozialen Bewegungen (Ökologie-, Friedens-, Eine-Welt-, Frauen-, Antirassismusbewegung usw.) eingebunden. Soll das jedoch nicht länger mehr oder weniger geduldeten Randgruppen überlassen bleiben, würde das die Bereitschaft weiterer Teile der Kirche – bis in ihre zentralen Leitungen hinein – erforderlich machen, sich in diesen Bereich der Zivilgesellschaft be-

wußt hineinzugeben und an deren konfliktiver Praxis von Meinungsbildung teilzunehmen. Für den gesellschaftlichen Standort der Kirche hieße das: »Indem sie sich im Sinne der Armen einmischt, verliert sie ihre Position eines Schwebens über den Konflikten und der damit verbundenen Ideologie einer gleichmäßigen Offenheit, aber sie gewinnt an Glaubwürdigkeit.«²⁶

Wie sich ein solcher Ansatz dialogischer Präsenz der Kirche in gesellschaftlichen (und innerkirchlichen) Auseinandersetzungen gestaltet, soll anhand von zwei Modellen, zu denen inzwischen konkrete Erfahrungen vorliegen, konkretisiert werden.

*6. Konziliarer Prozeß und »runder Tisch« –
Kirchliche Dialog-Foren als Beitrag zu einer zivilgesellschaftlichen
Praxis angesichts individueller und kollektiver Bedrohungen*

Wie bereits mehrfach in diesem Beitrag angesprochen, ist innerhalb des katholischen Raums das Dialogverständnis der Kirche mit der Gesellschaft noch weithin vom Modell der »neuen Christenheit« bestimmt; besonders signifikant findet das seinen Ausdruck in päpstlichen Enzykliken oder bischöflichen Hirtenbriefen, in denen die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der Kirche mit einem hohen Grad an lehramtlicher Verbindlichkeit vorgegeben werden²⁷, sekundiert von dem Bemühen um eine entsprechend ausgerichtete Lobby-Arbeit auf den unterschiedlichen politischen Ebenen. Mit dem Instrument der »Denkschriften« praktiziert die evangelische Kirche seit längerem ein anders akzentuiertes Dialogverständnis: Statt autoritativ-normativ auf die politische Entscheidungsfindung Einfluß nehmen zu wollen, nimmt hier eine Expertenrunde zu bestimmten aktuellen gesellschaftlichen Fragen Stellung und damit Einfluß auf die öffentliche Diskussion darüber bzw. regt diese allererst an; eine autoritative Letztverbindlichkeit wird für dieses Sprechen nicht beansprucht. Ansatzweise läßt sich dieses Vorgehen innerhalb der Typologie von Gutiérrez dem Modell der »prophetischen und solidarischen Diakonie« zuordnen; bestenfalls ansatzweise deswegen, weil es noch sehr stark »eliten«-bezogen und weniger »basis«-bezogen ist, womit zusammenhängt, daß es sich mit eindeutigen Optionen schwer tut.

Seit einiger Zeit gibt es aber auch in unseren Breiten bemerkenswerte Ansätze und Prozesse zu einer noch entschlosseneren Realisierung des Modells der »prophetischen und solidarischen Diakonie«. Nicht zufällig ist für sie kennzeichnend, daß sie von Anfang an die Grenzen des konfessionellen Kirchenwesens überschreiten und ökumenisch vorgehen. Denn spätestens bei der Beschäftigung mit den globalen Herausforderungen der heutigen Zeit erweisen sich die kontroverstheologischen Differenzen zwischen den Kirchen, soweit sie nicht längst schon bereinigt werden konnten, als irrelevant. Im folgenden seien zwei diesem Dialogmodell zuzuordnenden Realisierungsformen, die sich mittlerweile bereits weitgehend bewährt haben, näherhin vorgestellt: der »konziliare Prozeß« und der »runde Tisch«.

Es kann hier nicht ein weiteres Mal die Geschichte des »konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« aufgerollt werden und braucht es auch nicht.²⁸ Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, ist, daß innerhalb dieses Prozesses das Verständnis von Kirche bzw. ökumenischer Christenheit als Volk Gottes in der Welt und die Grundüberzeugung, daß Kirche-sein sich in der Diakonie für die und mit den anderen realisiert, eine gediegene Verbindung eingegangen sind. Denn zum einen versteht sich der »konziliare Prozeß« als Sache, an dem alle Christen und Christinnen auf den unterschiedlichen Ebenen kirchlichen Wirkens teilhaben und entsprechend zu beteiligen sind. Zum anderen ist es der Versuch, praktische Rechenschaft von der dem christlichen Glauben eigentümlichen Hoffnung angesichts der globalen Bedrohungen, mit der heute die Menschheit und die Welt insgesamt konfrontiert sind, abzulegen – und zwar so, daß die krisenhafte Lage, in die sich die Menschheit hineinmanövriert hat (bzw. hineinmanövriert worden ist), nicht länger verdrängt wird, sondern die unweigerlich gegebenen individuellen und strukturellen Verstrickungen darin bewußt gemacht, gemeinsam mit möglichst vielen, vorzugsweise mit entsprechend engagierten Gruppen und Bewegungen Wege der (über-)fällig gewordenen Umkehr gesucht und gegangen werden und darüber hinaus durch eine breite öffentliche Bewußtseinsbildung die maßgeblichen Entscheidungsträger in Politik und Gesellschaft in die Pflicht genommen werden. Dabei beanspruchen die Kirchen und die beteiligten Christen und Christinnen nicht, daß sie vom Evangelium her gewissermaßen die Patentlösungen zur »Rettung der Welt« parat hätten.

Im Gegenteil, zum konziliaren Prozeß gehören die schmerzliche Einsicht, daß nicht zuletzt die Kirchen zu der gegenwärtigen katastrophalen Situation beigetragen haben – sei es daß sie sich selbst die brutale Logik der ständigen Machtsteigerung zu eigen gemacht haben, sei es daß sie sich dafür haben instrumentalisiert lassen –, und das ehrliche Eingeständnis dieser Schuld. Des weiteren ist ein wesentliches Kennzeichen, daß er eben ein Prozeß ist – und nicht eine fixe Institution, wie etwa ein auf einen bestimmten Zeitraum festgelegtes und an im vorhinein vereinbarten Regularien gebundenes Konzil (auch wenn anfänglich manchem dieses vorgeschwebt haben mag). Prozeß meint nicht ein Weniger an Verbindlichkeit und einen Verzicht auf jegliche Entscheidung. Genau das Gegenteil ist der Fall.²⁹ Es gibt Einsichten, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, es sei denn um den Preis eines Rückfalls bzw. Beharrens in Barbarei – wie etwa die, daß spätestens angesichts der Entwicklung immer perverserer Vernichtungs- und Tötungsmaschinerien der Krieg als Mittel der Politik endgültig ausgedient hat. Aber wie das politisch umgesetzt werden kann und welche alternativen Handlungsprioritäten auf Zukunft hin ergriffen werden müssen, ist und bleibt umstritten – selbst unter Christinnen und Christen. Darum muß gerungen, das muß gemeinsam gesucht, das muß immer wieder neu experimentiert werden. Das lateinamerikanische Sprichwort »Der Weg entsteht beim Gehen« faßt das in eine treffende Metapher. Zu diesem Prozeß gehört denn auch, daß nicht nur Christen und Christinnen das Privileg hätten, an solchen Suchbewegungen zu partizipieren. Historisch gesehen sind die Anstöße zu solchen alternativen Wegen vielfach eher und auch stärker von Kräften außerhalb als innerhalb der Kirchen ausgegangen. Von daher spricht einiges dafür, nunmehr nicht unbedingt auf die Bildung von Parallelinitiativen im kirchlichen Kontext bedacht zu sein, sondern die Christen und Christinnen zu ermutigen, sich bereits bestehenden Bewegungen, die sich für eine zukunftsfähige Welt einsetzen, anzuschließen und in ihnen solidarisch mitzuarbeiten.

Übrigens kommen hier wiederum ähnliche theologische und politische Argumente ins Spiel, wie sie bereits im Rahmen des in den fünfziger Jahren vor allem in der bundesdeutschen katholischen Kirche geführten Streits um die Einheitsgewerkschaft ausgetauscht worden sind.³⁰ Allerdings unterscheidet sich der konziliare Prozeß von der damaligen Argumentationslage in einer nicht unbeträchtlichen Hinsicht, insofern

er das gesellschaftliche Engagement nicht in das Belieben des einzelnen setzt, von dem die Kirche ansonsten unberührt bleibt. Sondern in diesem Prozeß nehmen sich die Kirchen und Gemeinden selbst in Pflicht, indem sie sich von ihrem genuinen Auftrag her als Orte gelebter Solidarität begreifen und realisieren, die sich den um sich greifenden lebenszerstörenden Strukturen widersetzen und in denen gemeinsam jene Formen eines Umgangs untereinander, mit sich selbst, mit der Umwelt und nicht zuletzt mit Gott eingeübt und gelebt werden, die um der Ermöglichung einer gemeinsamen Zukunft willen not-wendig sind.

In einer bemerkenswerten Zwischenbilanz hat K. Raiser den auf diese Weise erfolgenden Beitrag des konziliaren Prozesses zur Aktivierung der Zivilgesellschaft wie folgt umrissen: »Die neue Herausforderung besteht darin, ... Lebensformen zu entwickeln, die an die Stelle der Werte von Akkumulation und Wettbewerb das Sein in Beziehungen in den Vordergrund stellen, gründend in der Einsicht, daß Freiheit, Macht, Liebe, Sicherheit und Wohlbefinden sich nur vermehren lassen, indem sie geteilt werden. Es ist diese grundsätzliche Neuorientierung unserer Werte und Haltungen, Normen und Institutionen, die sich als Herausforderung in der neuen Phase des konziliaren Prozesses ergibt. Einige der Dokumente aus dem konziliaren Prozeß stellen die biblische Vorstellung der metanoia oder Umkehr in den Mittelpunkt. So zieht sich die Formulierung von der ›Umkehr in den Schalom Gottes‹ durch die Texte der Dresdener Versammlung im konziliaren Prozeß hindurch. Die zehn Grundüberzeugungen des Schlußdokuments von Seoul sind daher, wenn sie auf diesem Hintergrund neu gelesen werden, Wegweiser zu einem neuen Wertsystem, und sie zeichnen die Umrisse der neuen Kultur, die es aufzubauen gilt. Der konziliare Prozeß erweist sich damit sowohl als ein Ausdruck wie auch als ein Instrument des neu erwachten Bewußtseins der Zivilgesellschaft. Er hat im Umfeld der Kirchen die lebendige Erfahrung vermittelt, daß die Kirchen nicht identisch sind mit ihrem institutionellen Erscheinungsbild, sondern in sich ein Potential an zivilgesellschaftlicher Dynamik tragen, das Prozesse gesellschaftlicher Veränderungen anstoßen kann. Der konziliare Prozeß hat daher auch zur bewußteren Wahrnehmung der Spannung zwischen der Kirche als öffentlicher Institution und als Basisbewegung beigetragen, einer Spannung, die nicht aufgelöst, sondern in kreative Energie umgesetzt werden sollte.«³¹

Auch wenn nicht offiziell an den konziliaren Prozeß gekoppelt, ist der »Konsultationsprozeß«³² – so lautete der terminus technicus für das breit angelegte öffentliche Beratungsverfahren, das die evangelische und katholische Kirche in Deutschland (in Anlehnung an ähnliche Vorgehensweisen der amerikanischen und der österreichischen Bischöfe zur Erstellung von Hirtenbriefen zur sich verschärfenden »sozialen Frage« in ihren Ländern) der Veröffentlichung eines »gemeinsamen Wortes« zur sozialen und wirtschaftlichen Situation vorausgeschickt hatten – Ausdruck dieser neuen Weise von Kirchen, sich am gesellschaftlichen Dialog zu beteiligen. Sie wenden sich mehr nicht in erster Linie an den Staat, sondern sie wollen zur Bewußtseins- und Willensbildung in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit beitragen, indem sie ansonsten gern Marginalisiertes oder Tabuisiertes thematisieren und einen Lernprozeß anstoßen. Damit pochen sie nicht länger auf ein traditionell ihnen eingeräumtes Privileg zur religiösen und ethischen Fundierung der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Werte; sondern sie reihen sich in die Vielzahl anderer Wertegemeinschaften ein und geben mit ihren Stellungnahmen einen Beitrag und eine Einladung zum gesellschaftlichen Dialog.³³

Die Metapher »runder Tisch« stammt aus der Zeit der »Wende« in der damaligen DDR und in anderen osteuropäischen Ländern. Nachdem sich dort die Staatsorgane als unfähig erwiesen hatten, auf die sichtlich in Gang befindliche gesellschaftliche Umbruchphase zu reagieren, begannen einzelne und Gruppen, dies in ihre eigenen Hände zu nehmen. Sie institutionalisierten gewissermaßen informelle Zusammenkünfte, auf denen über angesichts der in Gang befindlichen Entwicklung zu treffende Maßnahmen beraten und entschieden wurde. Diese »runden Tische« waren Formen gesellschaftlicher Selbstorganisation zum Krisenmanagement, die legal als solche zwar nicht vorgesehen waren, aber durch die Wirksamkeit ihres Tuns eine breit anerkannte Legitimation fanden.

Wo es ökonomische und soziale Krisen zu bewältigen gibt, zu deren Lösung ein hohes Maß an Konsens quer durch verschiedene Interessengruppen hindurch erforderlich ist, ist es seitdem immer häufiger zur Einrichtung von »runden Tischen« gekommen. Ein gediegenes Beispiel dafür ist das »Forum der Arbeit«, das in der Aachener Region auf Initiative kirchlicher Kreise eingerichtet worden ist.³⁴ Auslöser dafür war

die allmählich gewachsene Einsicht, daß es den Kirchen nicht gleichgültig sein kann, wie sich die ökonomischen Strukturen einer Region verändern. Solange dafür nämlich ausschließlich wirtschaftliche Kriterien in Anschlag gebracht werden, droht die von solchen Maßnahmen betroffene Bevölkerung zur beliebigen Verfügungsmasse degradiert zu werden. Gerade die Kirchen bekommen jedoch zu spüren, wie sehr von solchen Strukturveränderungen das konkrete Wohl und auch das Heil der Menschen tangiert werden. Um der Menschen willen müssen sie sich darum einmischen.³⁵ Dabei reicht es auf die Dauer nicht aus, zu intervenieren und zu protestieren, wenn faktisch Entscheidungen (etwa einer Betriebsschließung) schon getroffen sind. Sondern die Frage ist, wie präventiv so eingegriffen werden kann, daß erforderliche wirtschaftliche Strukturveränderungen und die davon wesentlich abhängigen Lebensbedingungen der betroffenen Bevölkerung – und hier vor allem derer, die konkret zum Opfer solcher Maßnahmen werden – ge-
deihlich aufeinander abgestimmt werden können.

Was den spezifischen Beitrag kirchlicher Gruppen in solchen regionalpolitischen Foren ausmacht, hat M. Körber wie folgt umrissen: »Christinnen und Christen, die im Strukturwandel aktiv werden, setzen sich kritisch mit den Sachzwängen von Politik und Wirtschaft auseinander, die in den Umbruchphasen besonders dramatisch erfahrbar sind. Da sie im allgemeinen nicht zu den anerkannten relevanten gesellschaftlichen Akteuren aus Wirtschaft und Politik gehören, können sie ›vom Rand her‹ andere Positionen einbringen und sich für diejenigen einsetzen, die in der Gefahr stehen, von den Wandlungsprozessen ausgegrenzt zu werden. . . Ihr Anliegen ist es, ethische Leitlinien im gesellschaftlichen Diskurs mit anderen zu entwickeln und diese in der regionalen Umgestaltung wirksam werden zu lassen.«³⁶ Über diese Rolle, gewissermaßen als Gewissen in Beratungen und Maßnahmen zu einem Strukturwandel zu fungieren, hinaus können kirchliche Gruppen Anstöße zu innovativen Projekten geben und manche auch in eigener Trägerschaft exemplarisch betreiben.

7. Notwendige Rückwirkungen auf das eigene Selbstverständnis und das Theologie Treiben

Es ist mehrfach bereits angeklungen, daß ein solches solidarisches und diakonisches Handeln der Kirche im Kontext konkreter gesellschaftlicher Herausforderungen für das eigene Selbstverständnis und die eigenen Strukturen nicht ohne Rückwirkungen bleibt und bleiben kann. Gerade der konziliare Prozeß hält ja die Kirchen dazu an, Konziliarität, d.h. Partizipation und Miteinanderteilen, als Grundstruktur des Lebens in den eigenen Reihen praktisch einzulösen.³⁷ Nicht zuletzt für die Art, wie Theologie betrieben wird, sind damit Konsequenzen verbunden, insofern sie sich nicht länger als exklusive Angelegenheit einiger Experten verstehen darf, sondern zur »Anwältin des Volkes« werden muß.³⁸

Eine Kirche, die sich vorbehaltlos und kooperationswillig in eine Solidaritätspraxis mit den Armen, Benachteiligten und Ausgegrenzten hineinbegibt, entdeckt in neuer, vertiefter Weise, was ihre Berufung zur Nachfolge Jesu ausmacht: Wer seine Identität in unbedingter prophetischer und solidarischer Diakonie für die Armen und Anderen aufs Spiel setzt, wird sie gewinnen (nach Joh 12,24ff.). Oder umgekehrt formuliert: »Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.«³⁹

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Beitrag greift – zum Teil wörtlich übernommen – auf Überlegungen zurück und führt sie weiter, die die Verf. bereits anderweitig publiziert haben: vgl. *N. Mette / M. Schäfers*, Christliche Praxis in der Zivilgesellschaft in: *Orientierung* 57 (1993) 135–139.
- 2 Vgl. ausführlicher insbesondere *U. Beck*, Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986.
- 3 Vgl. *M. Vester / P. von Oertzen / H. Geiling / Th. Hermann / D. Müller*, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Köln 1993; *M. Vester / M. Hofmann / I. Zierke* (Hg.), Soziale Milieus in Ostdeutschland. Gesellschaftliche Strukturen zwischen Zerfall und Neubildung, Köln 1995.
- 4 Vgl. detaillierter *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992.
- 5 Ebd., 196.
- 6 Vgl. z.B. Katholische Arbeitnehmer-Zeitung (KAZ), 3/1996, 7.
- 7 Vgl. zu den Veränderungen *M. Schäfers*, Kirchenbilder in der KAB: Das Konzil und seine Folgen, in: *Westdeutscher Verband der KAB/Oswald-von-Nell-Breuning-Haus* (Hg.), Zukunft. Fordern – Wagen – Gestalten, Bornheim 1995, 46ff.
- 8 Vgl. *G. Gutiérrez*, La pastoral de la Iglesia en América Latina, Montevideo 1968. Eine Neuauflage erfolgte unter dem Titel: *G. Gutiérrez*, Lineas pastorales de la Iglesia en América Latina, Lima 1970 – (im folgenden liegt die 8. Auflage dieser Neuauflage [Lima 1986] zugrunde). – Zu den beiden ersten der folgenden Abschnitte vgl. auch *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰¹1992 (erweiterte und neubearbeitete Auflage), 116–120.
- 9 Ebd., 119.
- 10 Vgl. *U. Nothelle-Wildfeuer*, Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?, in: *MThZ* 43 (1992) 347–366; dort auch weitere Literaturhinweise.
- 11 Vgl. *H. Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft, Zürich–Düsseldorf 1987.
- 12 Ebd., 69.
- 13 Ebd.
- 14 Ebd., 68.
- 15 Ebd.
- 16 Ebd., 179.
- 17 Vgl. auch *P. Eicher*, Kirche als Kontrastgesellschaft?, in: *Orientierung* 51 (1987) 230–232; *P. Hoffmann*, Christliche Gemeinde zwischen messianischer Utopie und Realität, in: *ders.*, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1994, 350–364, bes. 361ff; *H.-J. Venetz*, Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?, in: *Diakonia* 19 (1988) 15–26.
- 18 Vgl. *Z. Bauman*, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992.

- 19 Vgl. zum folgenden auch *L. Boff*, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, bes. 16f.
- 20 Vgl. ebd., passim.
- 21 Vgl. *P. Rottländer*, Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit: Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozioethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit (Misereor – Berichte und Dokumente 4), Aachen 1991, 11–49.
- 22 Vgl. *K. Raiser*, Zivilgesellschaft und konziliarer Prozeß, in: epd-Dokumentation Nr. 24/95, 1–8, bes. 1–3; vgl. auch die übrigen Beiträge in dieser Dokumentation.
- 23 *M. Körber*, Für eine bürgerrechtliche, zivile Armuts- und Sozialpolitik, in: Forum der Arbeit (Hg.), Armes AC! Zweiter Armuts- und Sozialbericht für die Stadt und den Kreis Aachen, Idstein 1995, 203–227, hier: 208f.
- 24 Vgl. zu dem hier angesprochenen Problemkomplex auch ausführlicher *U. Rödel / G. Frankenberg / H. Dubiel*, Die demokratische Frage, Frankfurt/M. 1989; *H. Dubiel*, Ungewißheit und Politik, Frankfurt/M. 1994.
- 25 *K. Raiser*, a.a.O., 3.
- 26 *P. Rottländer*, a.a.O., 28f.
- 27 Vgl. *M. Schäfers*, Fünf Jahre nach »Centesimus annus«: die Kirche und die sozialen Bewegungen (Arbeiterfragen 2/96), Herzogenrath 1996.
- 28 Vgl. dazu als ersten Überblick *M. Strauß*, Ökumene auf dem Weg, Bielefeld 1991; vgl. auch *N. Mette*, Der konziliare Prozeß – eine Herausforderung für die kirchlichen Sozialverbände (Arbeiterfragen 1/92), Herzogenrath 1992.
- 29 Vgl. *P. Cornehl*, Was ist ein konziliarer Prozeß?, in: Pastoraltheologie 75 (1986) 575–596.
- 30 Vgl. *W. Schröder*, Katholizismus und Einheitsgewerkschaft. Der Streit um den DGB und der Niedergang des Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960, Bonn 1992.
- 31 *K. Raiser*, a.a.O., 5.
- 32 Vgl. *M. Schäfers*, Der Konsultationsprozeß: Hoffnungszeichen wider die Resignation!?, in: Unser Dienst 3/96, Bornheim/Bonn 1996.
- 33 Vgl. *F. Hengsbach*, Werden die Kirchen zukunftsfähig? Das Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, in: Frankfurter Rundschau vom 6.2.1996, 12.
- 34 Vgl. *M. Körber*, Regionale Strukturpolitik – ein Handlungsfeld für die Kirchen? Das Forum der Arbeit in der Aachener Region, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 36 (1995) 191–199.
- 35 Vgl. auch den eindrucksvollen Bericht von *C. Stauss*, Über schmutzige Hände, die Gebete der Arbeitslosen und die Ethik der Führungskräfte, in: *M. Steinhäuser / J. Ziemer* (Hg.), Leben mit Arbeitslosigkeit (Leipzig 1995), 66–78.
- 36 *M. Körber*, Nahe sein in den Brüchen der Gesellschaft. Sozialpastorale Aspekte kirchlichen Handelns im wirtschaftlichen Strukturwandel, unveröffentl. Ms. 1996, 4.
- 37 Vgl. ausführlicher *U. Kuhnke / N. Mette*, Kirche in ökumenischer Bewegung, in: *E. Mechels / M. Weinrich* (Hg.), Die Kirche im Wort, Neukirchen-Vluyn 1992, 247–262.
- 38 Als immer noch wegweisend kann dafür die Befreiungstheologie angeführt werden:

vgl. *L. u. C. Boff*, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986. Zu entsprechenden Neuansätzen innerhalb der hiesigen Theologie vgl. *F. Hengsbach*, *Wirtschaftsethik*, Freiburg i.Br. 1991; *M. Möhring-Hesse*, »... und nicht vergessen: Solidarität!« Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (*Arbeiterfragen* 3/89), Herzogenrath 1989; *F. Hengsbach / B. Emunds / M. Möhring-Hesse* (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993; *H. Steinkamp*, *Solidarität und Parteilichkeit*, Mainz 1994.

39 Vgl. *J. Gaillot*, *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts*, Freiburg i.Br. 1990.

BIBLIOGRAPHIE

- Bauman, Z.*, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.
- Beck, U.*, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M. 1986.
- Boff, L. u. C.*, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986.
- Boff, L.*, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985.
- Büchele, H.*, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*, Zürich–Düsseldorf 1987.
- Cornehl, P.*, *Was ist ein konziliarer Prozeß?*, in: *Pastoraltheologie* 75 (1986) 575–596.
- Dubiel, H.*, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt/M. 1994.
- Eicher, P.*, *Kirche als Kontrastgesellschaft?*, in: *Orientierung* 51 (1987) 230–232.
- Gabriel, K.*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992.
- Gaillot, J.*, *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts*, Freiburg i.Br. 1990.
- Gutiérrez, G.*, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo 1968.
- Gutiérrez, G.*, *Lineas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Lima 1970/1986.
- Gutiérrez, G.*, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992.
- Hengsbach, F.*, *Werden die Kirchen zukunftsfähig? Das Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 6.2.1996.
- Hengsbach, F.*, *Wirtschaftsethik*, Freiburg i.Br. 1991.
- Hengsbach, F. / Emunds, B. / Möhring-Hesse, M.* (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993.
- Hoffmann, P.*, *Christliche Gemeinde zwischen messianischer Utopie und Realität*, in: *ders.*, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung*, Stuttgart 1994.
- Körber, M.*, *Für eine bürgerrechtliche, zivile Armutspolitik*, in: *Forum der Arbeit* (Hg.), *Armes AC! Zweiter Armut- und Sozialbericht für die Stadt und den Kreis Aachen*, Idstein 1995.
- Körber, M.*, *Regionale Strukturpolitik – ein Handlungsfeld für die Kirchen? Das Forum der Arbeit in der Aachener Region*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 36 (1995) 191–199.
- Körber, M.*, *Nahe sein in den Brüchen der Gesellschaft. Sozialpastorale Aspekte kirchlichen Handelns im wirtschaftlichen Strukturwandel*, unveröffentl. Ms. 1996, 4.
- Kuhnke, U. / Mette, N.*, *Kirche in ökumenischer Bewegung*, in: *E. Mechels / M. Weinrich* (Hg.), *Die Kirche im Wort*, Neukirchen-Vluyn 1992, 247–262.
- Mette, N.*, *Der konziliare Prozeß – eine Herausforderung für die kirchlichen Sozialverbände (Arbeiterfragen 1/92)*, Herzogenrath 1992.
- Mette, N. / Schäfers, M.*, *Christliche Praxis in der Zivilgesellschaft*, in: *Orientierung* 57 (1993) 135–139.
- Möhring-Hesse, M.*, *»... und nicht vergessen: Solidarität!« Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen 3/89)*, Herzogenrath 1989.
- Nothelle-Wildfeuer, U.*, *Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?*, in: *MThZ* 43 (1992) 347–366.
- Raiser, K.*, *Zivilgesellschaft und konziliarer Prozeß*, in: *epd-Dokumentation* Nr. 24/95, 1–8.

- Rödel, U. / Frankenberg, G. / Dubiel, H.*, Die demokratische Frage, Frankfurt/M. 1989.
- Rottländer, P.*, Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit: Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozioethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit (Misereor – Berichte und Dokumente 4), Aachen 1991.
- Schäfers, M.*, Der Konsultationsprozeß: Hoffnungszeichen wider die Resignation!?, in: Unser Dienst 3/96, Bornheim/Bonn 1996.
- Schäfers, M.*, Kirchenbilder in der KAB: Das Konzil und seine Folgen, in: Westdeutscher Verband der KAB/Oswald-von-Nell-Breuning-Haus (Hg.), Zukunft. Fordern – Wagen – Gestalten, Bornheim 1995, 46ff.
- Schäfers, M.*, Fünf Jahre nach »Centesimus annus«: Die Kirche und die sozialen Bewegungen (Arbeiterfragen 2/96), Herzogenrath 1996.
- Schröder, W.*, Katholizismus und Einheitsgewerkschaft. Der Streit um den DGB und der Niedergang des Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960, Bonn 1992.
- Stauss, C.*, Über schmutzige Hände, die Gebete der Arbeitslosen und die Ethik der Führungskräfte, in: *M. Steinhäuser / J. Ziemer* (Hg.), Leben mit Arbeitslosigkeit, Leipzig 1995, 66–78.
- Steinkamp, H.*, Solidarität und Parteilichkeit, Mainz 1994.
- Strauß, M.*, Ökumene auf dem Weg, Bielefeld 1991.
- Venet, H.-J.*, Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?, in: *Diakonia* 19 (1988) 15–26.
- Vester, M. / Hofmann, M. / Zierke, I.* (Hg.), Soziale Milieus in Ostdeutschland. Gesellschaftliche Strukturen zwischen Zerfall und Neubildung, Köln 1995.
- Vester, M. / von Oertzen, P. / Geiling, H. / Hermann, Th. / Müller, D.*, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Köln 1993.

AUTORIN UND AUTOREN

MARIE LOUISE GUBLER, Lehrbeauftragte für Neues Testament am Katechetischen Institut Luzern.

LEO KARRER, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg Schweiz.

NORBERT METTE, Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

ANTON PETER, Lehrbeauftragter für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern.

MICHAEL SCHÄFERS, Bildungsreferent der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) in Köln.

HERAUSGEBER

EDUARD CHRISTEN, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern. Anschrift: Schösslistr. 19, CH-6045 Meggen.

JOSEF PFAMMATTER, emerit. Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Chur. Anschrift: Poststr. 8, CH-6060 Sarnen.

DIALOGISCHE KIRCHE – KIRCHE IM DIALOG

herausgegeben von
Josef Pfammatter
und Eduard Christen



MARIE-LOUISE GUBLER

LEO KARRER

NORBERT METTE UND

MICHAEL SCHÄFERS

ANTON PETER

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

«Dialog» ist ein häufig strapaziertes Modewort. Wenn es aber, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das kommunikative Wesen und den Auftrag der Kirche in der Welt von heute meint, dann artikuliert es ein notwendiges Kirchenverständnis. Daher thematisiert dieses Buch Werden und Sein der Kirche als zwischenmenschlichen, sozialen Vorgang sowie andererseits ihre Existenz als Teil der pluriformen Gesellschaft. So geben die Beiträge wertvolle Anregungen zur Entwicklung eines besseren kirchlichen Dialogs innerhalb des eigenen Raumes wie auch mit der modernen Welt.