

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Partizipation – notwendig vielfältig

Inhalt

Editorial	3–5
<i>Julia Knop</i>	
Decision making – decision taking	
Partizipation und Synodalität in katholischer Ekklesiologie	7–18
<i>Martin Rehak</i>	
Partizipation im Kirchenrecht	19–36
<i>Christian Bauer</i>	
Vom Haben zum Sein	
Partizipation in einer synodalen Kirche	37–57
<i>Arnd Bünker</i>	
Partizipation lernen – postmigrantisch Kirche werden	59–74
<i>Verena Suchhart-Kroll</i>	
Partizipation und Intersektionalität	
Erfahrungen aus der theologischen Hochschullehre	75–86
<i>Andreas Henkelmann</i>	
Keine Mitspracherechte?	
Die Entstehung des Berufs des*der Pastoralreferent*in	
in partizipatorischer Perspektive – eine pastoralgeschichtliche Betrachtung	87–104
<i>Wilfried Prior</i>	
Partizipation durch streitbare Lernprozesse	
Erfahrungen aus der Personalarbeit des Bistums Osnabrück	105–115
<i>Agnes Wuckelt</i>	
Partizipations- und Demokratiestrukturen im Frauenverband	117–129
<i>Patrik C. Höring</i>	
Markenkern Partizipation	
Strukturen der Teilhabe und Mitverantwortung in	
katholischer Jugend(verbands)arbeit gestern und heute	131–143

Birgit Weiler

Partizipation und Teilhabe im Kontext der Amazoniensynode

Eine kritisch würdigende Reflexion in nachsynodaler Perspektive 145–158

Saskia Wendel

Partizipation von Frauen am kirchlichen Handeln nach „Querida Amazonia“ . 159–168

Fremder Blick

Dagmar Mensink

Partizipation als Anspruch auf eine gerechte Ordnung 169–175

Zur Debatte

Bischof Heiner Wilmer

Partizipation ist Sein

Brosamen zur Partizipation und Unwissenschaftliches 177–181

Forum

Lukas Kleine-Böse

„I’m in need of a savior ...“

Die Frage nach Gott und dem persönlichen (Un-)Glauben

in der stationären Jugendhilfe 183–197

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

nicht zuletzt durch den begonnenen Synodalen Weg in Deutschland und die für das Jahr 2020 angekündigte nächste Bischofssynode in Rom ist die Frage nach der Teilhabe aller Christ*innen ein entscheidendes pastorales wie ekklesiologisches Thema geworden. An der Frage „Wer partizipiert wie an was?“ wird sich zeigen, wie die Kirche sich gegenwärtig selbst versteht, wie sie zukünftig handelt und ob sie neu wirksam wird. Die vorliegende Ausgabe der ZPTh nimmt Partizipation aus mehreren Perspektiven in den Blick: Orts- und Weltkirche, Gemeinde und Verbänden, besondere Gruppen und Ereignisse. Der Redaktionsschluss dieser Ausgabe lag vor Beginn der Corona-Krise. Veränderungen, Einflüsse und Beschleunigungen, die sich daraus ergeben und die für die Pastoral und das Thema relevant sind, können sich deshalb in den Beiträgen leider noch nicht abbilden.

Verschiedene Disziplinen greifen im **thematischen Teil** unterschiedliche Schwerpunkte und Felder im Partizipationsdiskurs heraus:

Einen einleitenden und umfassenden Einblick in synodale Prozesse aus systematisch-theologischer Sicht leistet *Julia Knop*. Unter dem Titel „Decision making, decision taking“ verortet sie Partizipation in der katholischen Ekklesiologie besonders in der Linie der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils. Wie sich Synodalität als größere Beteiligung von Laien an kirchlichen Entscheidungen konkret umsetzen lässt, werden nicht zuletzt die noch offenen Entwicklungen des synodalen Weges in Deutschland zeigen, so Knop.

Martin Rehak untersucht, wie Partizipation kirchenrechtlich entfaltet wird. Er beschreibt die nach gegenwärtigem Recht gegebenen Teilhabemöglichkeiten von Laien auf den verschiedenen gesamt- und teilkirchlichen Ebenen und geht dabei auch auf die Besonderheiten im kirchlichen Vereins- und Ordensrecht sowie Arbeitsrecht ein.

In seinem Beitrag „Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche“ beschreibt *Christian Bauer* den für ihn notwendigen Wechsel von einem klerikalen zu einem synodalen Kirchenverständnis und entwickelt in der Gegenüberstellung von Communio- und Nachfolgekirche eine Kirche der laikalen Teilhabe, die er im Konzept der Jüngerschaft begründet sieht.

Arnd Bünker zeigt in seinem auf einer empirischen Untersuchung christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz basierenden Beitrag die Notwendigkeit auf, das Partizipationsparadigma zu klären, das nicht am Referenzrahmen einer kulturellen Normalisierung gemessen werden kann. Bünker stellt dar, wie sich die Migrationsgemeinden bereits vielfältig und aktiv in das kirchliche Leben in der Schweiz einbringen, und ent-

wirft Konsequenzen und Potenziale, die sich hierfür aus dem Referenzrahmen einer postmigrantischen Kirche ergeben können.

Ein eigenes und für den Partizipationsdiskurs wichtiges Feld behandelt *Verena Suchhart-Kroll* mit der Gender-Thematik. Sie stellt die Frage, wie Partizipation für die möglich wird, die nicht gesehen werden. Sie führt das Konzept der Intersektionalität ein und untersucht anhand von Fallstudien, wie dieses in der Hochschullehre Beachtung findet.

Andreas Henkelmann erschließt die Möglichkeiten und Grenzen von Partizipation am Beispiel des Berufs der Pastoralreferent*innen. Er setzt sich mit dessen Entstehungsgeschichte sowie der Rahmenstatuten und -ordnungen auseinander und kritisiert, dass die mangelnde Partizipation bis heute zu einer Krise im Rollenbild dieser Berufsgruppe beigetragen hat.

An dem Projekt der Gemeindeleitung durch hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück zeigt *Wilfried Prior* beispielhaft neue Wege einer geteilten Leitungsstruktur auf. Die Erfahrungen der Personalentwicklung bestätigen die Bedeutung konflikthafter Lernprozesse, um die Interaktion unterschiedlicher Akteur*innen und somit eine Beteiligung aller Getauften in neuen pfarrlichen Strukturen zu fördern.

Die Katholischen Frauenverbände in Deutschland sind ein weiteres Beispiel für die Entwicklung kirchlicher Partizipations- und Demokratiestrukturen. *Agnes Wuckelt* beschreibt deren geschichtliche Entstehung und die vom II. Vatikanischen Konzil gesetzten Impulse sowie gegenwärtige Schwerpunkte und Herausforderungen: den Einsatz für das Diakonat der Frau, für Frauen in kirchlichen Leitungsstrukturen sowie die Problematik des gegenwärtigen Generationengaps in der Mitgliederschaft.

Partizipations- und Demokratiestrukturen gehören, so *Patrik Höring*, zum Markenkern der Jugendverbandsarbeit. Er zeichnet dies an der Entwicklung der deutschen Jugendverbandsbewegung nach und entwirft mit dem auf die Bischofssynode zur Jugend zurückgehenden Prinzip der „missionarischen Synodalität“ eine Perspektive für die Zukunft gesamtkirchlicher Partizipation.

Birgit Weiler geht dem nach, was Synodalität und Partizipation für die Amazonassynode bedeuten. Im Licht der „Option für die Armen“ heißt Synodalität hier insbesondere, Beteiligungsmöglichkeiten für die Menschen zu eröffnen, die sozial, kulturell oder geschlechtsbedingt benachteiligt sind. Weiler macht wesentliche Akteure der Amazonassynode aus, analysiert die Arbeitsweise der Versammlung und weist auf die Problematik hin, dass die Synode besonders in Bezug auf die Frauenfrage dem eigenen Postulat von Dialog und Teilhabe nicht gerecht geworden ist.

Saskia Wendel unternimmt im Anschluss an die Absage zur Zulassung von Frauen zum Priesteramt, die Papst Franziskus im nachsynodale Schreiben „Querida Amazonia“ ausgesprochen hat, eine theologische Erörterung möglicher Alternativen, die eine verstärkte Beteiligung von Frauen an Aufgaben und (Leitungs-)Funktionen jenseits des

Weiheamtes eröffnen. Sie zeigt die Linien der aktuellen theologischen Diskussion um das Diakonat der Frau aus interdisziplinärer Perspektive auf.

Dagmar Mensink spricht sich in der **Fremde Blick** für „Partizipation als Anspruch auf eine gerechtere Ordnung“ aus. Sie geht von den Erfahrungen und Beobachtungen zu Beginn des Synodalen Wegs in Deutschland aus und hinterfragt, inwieweit Partizipation in der katholischen Kirche „von oben gedacht“ möglich ist. Um auch existenziell zu überzeugen, muss ihrer Ansicht nach das Partizipationsverständnis zuerst noch neu ausgehandelt werden.

In **Zur Debatte** diskutiert *Heiner Wilmer* Partizipation und Macht in der Kirche unter dem Gesichtspunkt der Imitatio und Aneignung. Er bezieht sich dabei auf das Konzept der „Participation mystique“ und plädiert dafür, Partizipation nicht nur als Instrument, sondern als Element eines Subjektbegriffs zu verstehen.

Im **Forum** untersucht *Lukas Kleine-Böse* die „Frage nach Gott und dem persönlichen (Un)Glauben in der stationären Jugendhilfe“. Die Bedeutung, die Religion für junge Menschen hat, die in prekären Lebenssituationen sind, erschließt er zunächst im Hinblick auf aktuelle Forschungsansätze. In Interviews mit jungen Menschen über existenzielle Sinngehalte ihrer Lieblingsmusik werden auch Glauben und Unglauben der Gesprächspartner*innen thematisiert. Aus den Ergebnissen leitet er Konsequenzen für den pädagogischen Alltag ab.

Ulrich Feeser-Lichterfeld (Paderborn)

Katharina Karl (Münster/Benediktbeuern)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Decision making – decision taking Partizipation und Synodalität in katholischer Ekklesiologie

Abstract

Partizipation der „Laien“ und Synodalität der Kirche sind in der römisch-katholischen Kirche erst in neuerer Zeit wiederentdeckt worden. Das II. Vatikanische Konzil legte dafür die Grundlagen, indem es die *participatio actuosa* der Gläubigen zum Maßstab der Liturgiereform erklärte. In der Rezeption dieses Leitmotivs liturgischer und kirchlicher Erneuerung nach dem Konzil wurden allerdings v.a. Grenzen der Beteiligung der „Laien“ an der Gestaltung der Kirche markiert. Das gilt ganz ähnlich für das Prinzip der Synodalität, das in römisch-katholischer Lesart zwar die Konsultation der „Laien“ fordert und Beratungsformate implementiert, alle Entscheidungen aber an das Weiheamt bindet. Der 2019 in Deutschland begonnene Synodale Weg wagt sich darin auf neues Terrain. Nicht von ungefähr ist er deshalb hoch umstritten. Konservative Kritiker stellen die Legitimität dieses Prozesses grundsätzlich infrage, weil hier „Laien“ anders als bisher auch an Entscheidungen beteiligt werden. Welche Entwicklung kirchliche Strukturen durch die Erfahrungen dieses Weges nehmen werden, bleibt abzuwarten.

The participation of “laypersons” and the synodality of the Church were only recently rediscovered in the Roman Catholic Church. The Second Vatican Council laid the foundations for this development by declaring the *participatio actuosa* of the faithful as the standard of liturgical reform. However, the reception of this leitmotif of liturgical and ecclesiastical renewal following the Council emphasized above all the limits to the participation of “laypersons” in shaping the Church. That applies similarly to the principle of synodality, which in the Roman Catholic perspective demands the consultation of the “laypersons” and implements consultation formats, but on the other hand ties all decisions to the ordained ministry. In 2019, the Synodal Way began in Germany to venture into new territory. It is not surprising that it is highly controversial. Conservative critics fundamentally question the legitimacy of this process, because this involves “laypersons” in decisions differently than before. What development church structures will take because of these experiences remains to be seen.

Für die liturgische Erneuerung der Kirche im 20. Jahrhundert hatte das II. Vatikanische Konzil die aktive Partizipation der Gläubigen am Gottesdienst zum Maßstab erhoben. Die Liturgie möge mittels „des vorrangigen Grundsatzes (*norma primaria*) von der bewussten, tätigen und leichten Teilnahme der Gläubigen“ (SC 79)¹ überarbeitet werden. Grundlage ist die in der Kirchenkonstitution ausgeführte Theologie des gemeinsamen Priestertums (*sacerdotium commune*) und der vollen und ursprünglichen, nicht

¹ Dort in Bezug auf die Sakramentalien formuliert; analog aber schon in SC 14, der Grundlegung der *participatio actuosa*.

von Klerikern² abgeleiteten Partizipation der Gläubigen am Heiligungsdienst der Kirche (vgl. LG 10). Was für die Liturgie gilt, lässt sich in der Logik der Konzilsekklesiologie ganz analog für die beiden anderen kirchlichen Grundvollzüge Lehre und Leitung beschreiben.³ Die selbstverständliche und volle *participatio actuosa* der Gläubigen ist insofern nicht nur Maßstab einer konzilsgemäßen Reform der Liturgie, sondern auch der Neubestimmung ihrer Rolle und Kompetenz in der Verkündigung des Glaubens und der Gestaltung kirchlichen Lebens.

Was dies konkret bedeute und wie dies strukturell umzusetzen sei, ist allerdings seit den Tagen des Konzils umstritten und bis in die Gegenwart Gegenstand teils heftiger Kontroversen. Jüngstes Beispiel dieser Auseinandersetzung sind die stark divergierenden Einschätzungen der ersten Vollversammlung des Synodalen Wegs der Kirche in Deutschland. Im Hintergrund der Debatten um die Partizipation der Gläubigen stehen bereits in den Konzilsdokumenten unterschiedliche, besser gesagt: ungleichzeitige, nicht vollständig kompatible Konzepte von Kirche. Zu allen drei Dimensionen kirchlichen Handelns – Lehre, Leitung, Gottesdienst – sind in jüngerer Zeit von Gremien der römischen Kurie Präzisierungen vorgenommen worden. Es handelt sich dabei durchweg um Grenzmarkierungen der im Konzil noch leitmotivisch und reformorientiert angesetzten Partizipation der „Laien“ am kirchlichen Leben und Auftrag. Hierarchisch-amtliche Prinzipien werden nun für alle drei Dimensionen als entscheidend und unterscheidend römisch-katholisch vorgetragen. Damit wird eine ganz bestimmte Interpretation der konziliaren Vorgaben lehrmäßig forciert.

Im Folgenden sollen römisch-katholische Konzepte der Partizipation der Gläubigen an Verkündigung und Gestaltung der Kirche im Mittelpunkt stehen. Wie wird in der derzeit vom kirchlichen Lehramt vertretenen Ekklesiologie die *participatio actuosa* aller theoretisch entfaltet und strukturell eingelöst? Dazu ist zunächst die theologische Basis dieses Votums in Erinnerung zu rufen: die konziliare Lehre vom *sensus fidei* und vom aktiven Apostolat der „Laien“ (1). Es folgt eine Sichtung zweier einschlägiger römischer Dokumente der jüngeren Vergangenheit, welche die Partizipation nichtordinierter Gläubiger am Verkündigungs- und Leitungsdienst der Kirche spezifizieren (2). Erste Beobachtungen zum Synodalen Weg, auf den sich die katholische Kirche in Deutschland am ersten Advent 2019 gemacht hat und der ein synodales Format *sui generis* zu sein bzw. zu entwickeln beansprucht, bilden den Abschluss (3).

² Der CIC 1917 hatte noch allein den Klerikern die Fähigkeit und Kompetenz zugeschrieben, liturgisch handeln zu können. Gottesdienstliche Handlungen seien „Ausführungen der Weihegewalt ..., die, von Christus oder der Kirche eingesetzt, zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden können“ (can. 2256 CIC/1917).

³ Dazu rekurren die Konzilsväter auf die klassische Dreiämterlehre, mittels derer sie nach einer amtstheologischen Engführung dieses Topos in der Neuzeit nun wieder Würde und Sendung aller Getauften beschreiben. Vgl. dazu einschlägig Ludwig Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt/M. 1982.

1. Konzilsekklesiologie: Glaubenssinn und Apostolat der Gläubigen

„Das heilige Volk Gottes nimmt auch am prophetischen Amt Christi teil (*de munere prophetico Christi participat*). ... Die Gesamtheit der Gläubigen ... kann im Glauben nicht fehlgehen (*in credendo falli nequit*), und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns (*sensu fidei*) immer dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung (*universalem suum consensum*) in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“ (LG 12)

Genese und Bedeutung des *sensus fidei*, wie er im II. Vatikanischen Konzil nach einer Phase seiner weitgehenden Marginalisierung bzw. Reduktion auf den Gehorsam des Glaubens aufgegriffen worden ist, sind vielfach beschrieben worden.⁴ Das muss hier nicht wiederholt werden. Aber Quintessenz und Kontext dieses Topos seien in Erinnerung gerufen. Die grundlegenden Ausführungen dazu stehen im zweiten Kapitel⁵ von *Lumen Gentium* (LG 12), in dem vor standesspezifischen Differenzen Würde und Sendung aller Gläubigen, der *christifideles clerici* wie der *christifideles laici*, beschrieben werden. Dadurch wird der *sensus fidei* als kirchliche Qualität deutlich. Er meint keinen Unterschied zwischen Gläubigen und Ordinierten, sondern zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Er befähigt dazu, am Glauben festzuhalten, ihn intensiver zu durchdringen und im Leben voller anzuwenden (vgl. LG 12). Es geht aber nicht nur um einen Komparativ. Im (*con-*)*sensus fidei* der Gläubigen, v.a. in ihrem Einvernehmen in Glaubens- und Sittenfragen, manifestiert sich vielmehr auch prospektiv die Infallibilität der Kirche. Diese Unfehlbarkeit der Kirche *in credendo*, welche im *consensus* der Gläubigen zum Ausdruck komme, begründet das Konzil eben mit ihrer Partizipation aller Gläubigen am prophetischen Amt (*munus propheticum*) Christi (LG 12).

Diese Partizipation gründet in nichts anderem als in Taufe und Firmung.⁶ Partizipation an Gottesdienst, Verkündigung und Gestaltung der Kirche ist von Beginn ihres Christseins an „Recht und Pflicht“ (AA 25), Kompetenz und Aufgabe aller Gläubigen. „Daraus zieht dann das Dekret ‚Apostolicam actuositatem‘ über das Laienapostolat den Schluss, dass den Laien ein eigenverantwortliches, also nicht schlankweg hierarchie-

⁴ Vgl. einschlägig: Wolfgang Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Dietrich Wiederkehr, Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg/Br. 1994, 66–131.

⁵ Die zweite Nennung erfolgt in LG 35 im vierten, eigens den sogenannten „Laien“ gewidmeten Kapitel.

⁶ Hier – nicht erst im Weiheamt, wie derzeit immer wieder behauptet wird – ist die Sakramentalität der Kirche grundgelegt, weshalb „jeder Laie [...] zugleich als Zeuge (*testis*) und als lebendiges Werkzeug (*vivum instrumentum*) ebendieser Sendung der Kirche“ (LG 33) auftreten könne und solle. Die Textparallele zu LG 1, in der das ganze Volk Gottes, als „gleichsam Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug (*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*)“ der Einheit der Menschheit sowie der Menschen mit Gott vorgestellt wurde, ist offenkundig.

abhängiges Apostolat zukomme“⁷ (AA 2f). Konkretisiert wird dies im Konzil durch eine Auflistung exemplarischer Tätigkeiten.⁸ Theologisch begnügt man sich 1964 mit einer Differenzierung zweier *standesspezifischer* Modi der Teilhabe an den Ämtern Christi: Wie zwischen *sacerdotium commune* und *sacerdotium ministeriale* unterschieden wird, so auch zwischen dem „schlechthin alle Christgläubigen angehende[n] Apostolat“ (LG 33) in Kirche und Welt, ihrer „aktive[n] Rolle im Leben und Handeln der Kirche“ (AA 10) einerseits und dem „Apostolat der Hierarchie“ (LG 33) andererseits:

„Als durch die Taufe Christus Einverleibte zum Volk Gottes eingesetzt und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise (*suo modo*) teilhaftig geworden (*participi facti*), [üben sie] entsprechend ihrem Anteil (*pro parte sua*) die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt aus.“ (LG 31).

Neben einer Fülle eigeninitiativer und originärer apostolischer Tätigkeiten gebe es, wie kurz entfaltet wird, Formen der Beauftragung von „Laien“ mit „Aufgaben, die enger mit den Pflichten der Hirten verbunden sind, wie z.B. bei der Darlegung der christlichen Lehre, bei bestimmten liturgischen Handlungen, bei der Seelsorge“ (AA 24). In diesen Fällen agierten nichtordinierte Gläubige auf Geheiß und unter „der höheren kirchlichen Leitung“ (AA 24). Diese Weise der Partizipation von „Laien“ am *amtlichen* Apostolat solle aber keinesfalls „die notwendige Möglichkeit der Laien, aus eigenem Antrieb zu handeln“ (AA 24), also ihre Partizipation am *kirchlichen* Apostolat, marginalisieren.⁹

⁷ Beinert, Glaubenssinn (s. Anm. 4) 103.

⁸ Je nach Lebenssituation, gesellschaftlichen und kirchlichen Umständen entstünden mehr oder weniger institutionalisierte Formate des „Laien“-Apostolats, „durch die die Laien die Kirche erbauen und die Welt heiligen und in Christus beseelen“ (AA 15).

⁹ Im Konzil sind hauptamtliche „Laien“ in der kirchlichen Pastoral und in theologischer Wissenschaft, wie sie bald in verschiedenen Regionen der Welt etabliert werden, noch nicht im Blick. Ihr Aufgaben- und Kompetenzbereich lässt sich, wie in den vergangenen 50 Jahren immer wieder deutlich wurde, nicht spannungsfrei in entweder Tätigkeiten des „Laienapostolats“ (Partizipation am *gesamtkirchlichen* Apostolat) oder der auf Beauftragung beruhenden Partizipation am *amtlichen* Apostolat einordnen. Entsprechend intensiv und kontrovers wurden und werden die Debatten um Ämter oder Dienste, Profil, Titel und Eigenständigkeit und den sakramententheologischen und ekklesiologischen Ort hauptamtlicher, aber nicht ordinierter Seelsorgerinnen und Seelsorger geführt. Vgl. neben vielen anderen Publikationen Sabine Demel (Hg.), Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats, Freiburg/Br. 2009; Guido Bausenhardt, Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung, Freiburg/Br. 1999; Samuel-Kim Schwoppe, Gesandt, nicht geweiht? Sendungs- und Beauftragungsfestern von Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten, Würzburg 2020.

2. Konzilsrezeption: Sensus fidei und Synodalität in Leben und Sendung der Kirche

Die lehramtliche Rezeption des durch das II. Vaticanum re-etablierten (*con-*)*sensus fidei fidelium* bleibt spärlich; es handelt sich meist um Zitationen von LG 12 sowie um Grenzmarkierungen, welche die Besonderheit, Unvertretbarkeit und Vorordnung amtlicher gegenüber „laikalen“ Tätigkeiten herausstellen. Das gilt besonders für das nachsynodale apostolische Schreiben *Christifideles laici*¹⁰ von Johannes Paul II. und für den durch ihn promulgierten *Codex Iuris Canonici* von 1983.¹¹

Neben römischen Dokumenten, welche Grenzen der Partizipation an der *amtlichen* Lehrverkündigung der Kirche speziell für die nichtordinierten Vertreter*innen der universitären Theologie¹² und für die hauptamtlich tätigen nichtordinierten Seelsorger*innen¹³ ziehen – beides Nagelproben der Zuordnung von Amt und Autorität, Sendung und Profession, die hier nicht eigens behandelt werden können¹⁴ –, sind aus der

¹⁰ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (30.12.1988) (VApSt 87), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1989. Darin betont Johannes Paul II. die Notwendigkeit einer trennscharfen Abgrenzung „laikaler“ und amtlicher apostolischer Tätigkeit. Der ontologische Unterschied des „Amtes der Hirten [...] gegenüber anderen Diensten, Aufgaben und Funktionen in der Kirche“ (Nr. 23) sei stets „klar herauszustellen“ – durch die regelmäßige Erinnerung an den Ausnahmecharakter etwaiger Indienstnahme von „Laien“ für eigentlich Klerikern zukommende Aufgaben, durch Betonung der beim „Laien“ in einer Beauftragung statt einer Weihe gründenden abgeleiteten Legitimation seines Tuns, grundsätzliche Befristung, präzise terminologische Abgrenzung von „Laien“-Diensten und die strikte Rückbindung an und Unterordnung von Charismen unter amtliche Autorität (vgl. Nr. 23f). Zum kirchlichen Bemühen um terminologische Abgrenzung der verschiedenen amtlichen und laikalen Dienste der Kirche vgl. aktuell Judith Hahn, Leiter(in) – Helfer(in) – Beauftragte(r)? Zur Terminologie der Liturgieleitung durch Lai(inn)en, in: Gregor Maria Hoff – Julia Knop – Benedikt Kranemann, Liturgie – Amt – Macht. Theologische Markierungen für eine Kirche auf dem Weg (QD 308), Freiburg/Br. 2020, 186–200.

¹¹ Die allenfalls partielle Aufnahme der konziliaren Lehren vom gemeinsamen und amtlichen Priestertum, der Partizipation der Gläubigen am Apostolat der Kirche sowie des Glaubenssinns der Gläubigen beschreibt und reflektiert Demel, Zur Verantwortung berufen, samt konkreter Vorschläge zur rechtlichen Ausgestaltung dieser Fragen in einem korrigierten und entsprechend erweiterten Kirchenrecht (s. Anm. 9) 73–85.

¹² Instruktion „Donum veritatis“ über die kirchliche Berufung des Theologen (24.5.1990) (VApSt 98), hg. von der DBK, Bonn 1990.

¹³ Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15.8.1997) (VApSt 129), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1997.

¹⁴ Vgl. zur Diskussion Peter Hünermann (Hg.), Und dennoch. Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg/Br. 1998; Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Die Instruktion „Donum veritatis“ über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre, Würzburg 2011; Benjamin Leven (Hg.), Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?, Freiburg/Br. 2016; Martin Kirschner (Hg.), Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis, Ostfildern 2017.

jüngsten Zeit v.a. zwei Texte der Internationalen Theologischen Kommission, die der Glaubenskongregation zuarbeitet, von Interesse. Sie befassen sich ausdrücklich mit der Partizipation der Gläubigen an Verkündigung (Lehre) und Gestaltung (Leitung) der Kirche: aus dem Jahr 2014 das Papier zum Glaubenssinn der Gläubigen und das 2018 veröffentlichte Dokument zur Synodalität als Grundprinzip kirchlichen Lebens. Diese Schreiben sollen nun nicht *longe lateque* vorgestellt werden. Der Fokus wird auf den darin formulierten Grenzen der Partizipation von „Laien“ am Lehr- und Verkündigungsamt der Kirche und natürlich deren Begründung liegen.

2.1 Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche (5.3.2014)

Das Dokument „*Sensus fidei* und *sensus fidelium* im Leben der Kirche“¹⁵ ist in vier Kapitel gegliedert. Auf eine biblische und historische Vergewisserung der Wege und Umwege, die diese „Lehre“ im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte genommen hat (Kap. 1), folgen Ausführungen zur individuellen (Kap. 2) und kirchlichen (Kap. 3) Bedeutung des *sensus fidei fidelium*. Für die Frage danach, wie Partizipation konzipiert wird, sind besonders das dritte sowie das letzte Kapitel (Kap. 4) interessant. Beschrieben wird der *sensus fidei fidelium* zunächst als Spürsinn des Gottesvolkes,¹⁶ d.h. als Intuition zur Unterscheidung der Geister: dazu, zu erkennen, „ob eine Lehre oder Praxis mit dem wahren Glauben ... übereinstimmt oder nicht“ (Nr. 61). Diese Intuition befähige dazu, im Konzert der Geltungsansprüche, die in Theorie und Praxis des Glaubens erhoben werden, „authentische“ Glaubenszeugnisse zu erkennen und zu gewichten und sie von solchen zu unterscheiden, die dies lediglich vorgeben, in Wahrheit aber Ausdruck von „populärer Meinung, besonderen Interessen ... [oder] Zeitgeist“ (Nr. 87) seien. Ob retrospektiv, gegenwartsdiagnostisch oder prospektiv: Der *sensus fidei* befähige dazu, Wahres („Authentisches“) vom Falschen abzugrenzen. Das geschehe allerdings nicht reflexiv, diskursiv oder schlussfolgernd. Der *sensus fidei* wird nicht als kognitive Potenz (vgl. Nr. 54) oder Modus der Ratio, sondern wie eine spontane Herzensregung als „Erkenntnis durch Empathie“ (Nr. 50) erläutert. Er wachse nicht proportional zur Entwicklung der Vernunft, auch nicht mit zunehmendem theologischem Sachverstand, sondern „proportional zur Entwicklung der Tugend des Glaubens“ (Nr. 57).

¹⁵ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei* und *sensus fidelium* im Leben der Kirche (VApSt 199), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2014; im Folgenden nach Nummern im Text zitiert.

¹⁶ So auch der Titel eines Diskussionsbandes zur Publikation: Thomas Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg/Br. 2016. Der jüngste einschlägige Diskussionsband zum Thema von Agnes Slunitschek – Thomas Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (QD 304), Freiburg/Br. 2020 konnte zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags leider noch nicht berücksichtigt werden.

Besondere Aufmerksamkeit legen die Autoren auf die Frage, unter welchen Bedingungen die vom Konzil ganz grundsätzlich und ohne weitere Konditionen angesetzte Wahrheitsfähigkeit (Infallibilität) der Gläubigen (LG 12) tatsächlich Wahrheit beanspruchen könne. Das ist der Kommission zufolge nämlich längst nicht immer der Fall, nicht einmal dann, wenn die *christifideles* „ihre allgemeine Übereinstimmung“ (LG 12) kundtun. Einmütigkeit reicht 2014 offenbar nicht mehr. Die Abgrenzung des *sensus fidei fidelium* von „öffentlicher oder Mehrheitsmeinung“ (Nr. 113) wird vielmehr eigens thematisiert (Nr. 113–119). Urteilskompetenz über die „Authentizität des *sensus fidei fidelium*“ (Nr. 77), also darüber, ob ihr laienhaftes Gespür tatsächlich den wahren Glauben der Kirche erkenne und ihn nicht mit dem Zeitgeist verwechsle, komme „letzten Endes weder den Glaubenden selbst ..., noch der Theologie, sondern dem Lehramt“ (Nr. 77) zu. Um die ihm eigentümliche, im Sakrament der Taufe grundlegende Infallibilität legitimerweise beanspruchen zu können, benötigt der (*con-*)*sensus fidei fidelium* der Kommission zufolge also ein amtliches Gütesiegel.¹⁷

Das vierte Kapitel des Schreibens führt sechs „Dispositionen für die authentische Partizipation am *sensus fidei*“ (Nr. 88) auf: „a) Partizipation am Leben der Kirche“, „b) Hören auf Gottes Wort“, „c) Offenheit gegenüber der Vernunft“, „d) Anerkennung des Lehramtes“, „e) Heiligkeit – Demut, Freiheit und Freude“ sowie „f) Streben nach dem Aufbau der Kirche“¹⁸. Für jede dieser Dispositionen wird ein Selektionskriterium formuliert: Authentisches Subjekt des *sensus fidei* ist demnach nicht jedes Kirchenmitglied, sondern nur, wer, wie es z.B. für die vierte Disposition entfaltet wird, ein ganz bestimmtes, hier auf Jesus selbst zurückgeführtes Konzept von amtlicher Autorität bejaht (vgl. Nr. 98).¹⁹

Eingangs hatte man betont: Das II. Vatikanische Konzil „verbannt“ (sic!), indem es den *sensus fidei* und die Teilhabe der „Laien“ am prophetischen Amt Christi in Erinnerung ruft, „die Karikatur (sic!) einer aktiven Hierarchie und der passiven Laien, insbesondere die Vorstellung einer strikten Unterscheidung zwischen der lehrenden Kirche (*Ecclesia docens*) und der lernenden Kirche (*Ecclesia discens*)“ (Nr. 4). Das Lehramt trage „nicht die alleinige Verantwortung“ (Nr. 74) für den apostolischen Glauben, sondern es müsse Mittel ersinnen, „mit deren Hilfe es die Gläubigen konsultieren kann“ (Nr. 74), auf dass deren *sensus* nicht nur für die Rezeption, sondern auch für die Entwicklung von Lehre fruchtbar werde. Solche Mittel seien z.B. der öffentliche Ge-

¹⁷ Umgekehrt benötigt das außerordentliche päpstliche Lehramt, um *ex cathedra* festzustellen, „dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist“ (DH 3074), bekanntlich keine Rezeption oder Bewährung durch die Gläubigen, damit die entsprechende Lehre als „authentisch“ gelten darf.

¹⁸ So lauten die Teilüberschriften dieses Kapitels.

¹⁹ Die Disposition „Offenheit gegenüber der Vernunft“ wird nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, auf Mündigkeit im Glauben oder akademische Theologie hin perspektiviert, sondern auf eine „durch den Glauben erleuchtet[e]“ Vernunft, wie sie Johannes Paul II. in der Enzyklika *Fides et Ratio* (14.9.1998), VApSt 135, hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1998) beschrieben hat.

danken- und Meinungs austausch sowie institutionelle Formate, „durch die die Gläubigen formeller gehört und konsultiert werden können“ (Nr. 125), nämlich Partikularkonzile, Diözesansynoden, Pastoralräte u.ä. (Nr. 120–126). Solche Gremien seien freilich – so die weitere Einschränkung – nur unter der Bedingung nützlich, dass die Verschiedenheit der Kompetenzen von Klerus und „Laien“ – gemeint sind nicht Qualifikation und Erfahrung, sondern die jeweilige Rolle und Vollmacht in der Kirche – anerkannt würden. Wenn der *sensus fidei fidelium* strukturell einbezogen wird, ist außerdem immer und grundsätzlich nur an die Konsultation der Gläubigen durch Amtsträger gedacht. Es geht um Partizipation von „Laien“ an kirchlichen *Beratungsprozessen*, nicht um ihre Partizipation an (Lehr-)*Entscheidungen*, die den Bischöfen vorbehalten bleiben. Ob daher wirklich ein substanzieller Fortschritt gegenüber der „Karikatur“ von lehrender und lernender/gehorsamer Kirche, einer „aktiven Hierarchie und passiven Laien“ (Nr. 4) realisiert wird, ist fraglich.

2.2 Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (2.3.2018)

In der folgenden Arbeitsperiode hat die Internationale Theologische Kommission in neuer Zusammensetzung ein Papier zur „Synodalität in Leben und Sendung der Kirche“²⁰ auf den Weg gebracht. Darin werden zum einen die im Dokument zum *sensus fidei* erst skizzenhaften Schlussüberlegungen zur strukturellen Einbindung der Gläubigen konkretisiert. Zum anderen greifen die Autoren ein zentrales Anliegen von Papst Franziskus auf, der sich wiederholt dafür ausgesprochen hat, synodales Denken und Handeln in der römisch-katholischen Kirche zu stärken.²¹ Auch das Dokument zur Synodalität beginnt mit einer biblischen und historischen Sichtung (Kap. 1), um dann eine Theologie der Synodalität respektive eine synodale Ekklesiologie zu entwickeln (Kap. 2). Es folgen Überlegungen zur Operationalisierung von Synodalität (Kap. 3). Am Schluss steht ein Appell zur Synodalität als kirchlicher Grundhaltung (Kap. 4).

Ohne das Papier im Ganzen würdigen zu können, seien einige Beobachtungen genannt: Synodalität wird konfessionsspezifisch, d.h. hier: streng parallel zur *communio hierarchica*, entfaltet. Die am Weiheamt abgelesene kirchliche Hierarchie wird als entscheidend und unterscheidend römisch-katholisch markiert. Alle Glieder der Kirche seien „Weggefährten (*synodoi*), die dazu berufen sind, als Teilhaber am Einen Pries-

²⁰ Internationale Theologische Kommission, Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (2.3.2018) (VApSt 215), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2018; im Folgenden nach Nummern im Text zitiert. Vgl. dazu auch Julia Knop, Synodalität von oben nach unten. Der lange Schatten des Ersten Vaticanums, in: dies. – Michael Seewald, Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 217–232.

²¹ Besonders wichtig wurde seine Ansprache anlässlich des goldenen Jubiläums der Einrichtung der Bischofssynode, aus der im Kommissionspapier breit zitiert wird: Ansprache von Papst Franziskus bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17.10.2015), in: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute (AH 276), hg. von der DBK, Bonn 2015, 23–33.

teramt Christi und als Empfänger der verschiedenen Charismen aktiv zu sein“ (Nr. 55). Wie dieser gemeinsame Weg zu gestalten sei, wird aber strikt standesbezogen spezifiziert. Die Gläubigen werden gemahnt, „mit der Kirche [zu] fühlen, [zu] empfinden und wahr[zunehmen“ (Nr. 56); die Bischöfe werden an ihre „spezifische apostolische Autorität“ erinnert, kraft derer sie „im Dienst der Sendung des Volkes Gottes lehren, heiligen und regieren“ (Nr. 56).

Einen synodalen *Stil* des gemeinsamen Gehens und wechselseitigen Zuhörens mögen demnach alle pflegen; synodale *Strukturen* bleiben exklusiv den Bischöfen vorbehalten. Auf institutioneller Ebene ist Synodalität diesem Papier zufolge Synonym *bischöflicher Kollegialität*, die bekanntlich ein horizontal-synodales (Kollegium der Bischöfe) mit einem vertikal-hierarchischen Moment (mit und unter dem Papst) verbindet. Dass Synodalität als Wesensprinzip von Kirche nun auch für römisch-katholische Ekklesiologie reklamiert wird, zieht also keine Konsequenzen struktureller Art nach sich, die die vom Bischofsamt her entwickelte *communio hierarchica* korrigieren oder aufbrechen würden. Vielmehr identifiziert man im vertikalen Element, dem hierarchischen Amt, das in die an sich horizontale Idee der Synodalität eingezogen wird, das spezifisch Römisch-Katholische. Daraus folgt die Leitlinie, dass immer zunächst *alle* gehört werden sollen, dann *einige* kraft hierarchischer Beauftragung beraten und am Ende *einer* kraft (Weihe- oder Papst-)Amtes entscheiden (Nr. 64) möge – auf Pfarreebene der Pfarrer, auf Bistumsebene der Bischof und für die Weltkirche der Papst. Auszuschließen sei jegliche Verwechslung mit einem „ekklesiologischen Konziliarismus“ oder „politischen Parlamentarismus“ (Nr. 65) – was daran so gefährlich, besser: warum das unkatholisch sein könnte, wird allerdings nicht ausgeführt.²² Die Begründung des pyramidalen Aufbaus und der damit einhergehenden strikten Trennung von Beratungs- und Entscheidungsprozessen erfolgt thetisch:

„Der synodale Vorgang muss sich im Leib einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft vollziehen. In einer Diözese, zum Beispiel, muss zwischen dem Prozess der Erarbeitung einer Entscheidung (*decision-making*) durch gemeinsame Unterscheidung, Beratung und Zusammenarbeit und dem pastoralen Treffen einer Entscheidung (*decision-taking*) unterschieden werden, das der bischöflichen Autorität zusteht, dem Garanten der Apostolizität und der Katholizität. Die Erarbeitung ist eine synodale Aufgabe, die Entscheidung ist eine Verantwortung des Amtes.“ (Nr. 69)

²² Auch alternative Konzepte von Synodalität und synodalen Strukturen, wie sie in den anderen Konfessionen entwickelt worden sind und praktiziert werden, sind offenbar nicht vorstellbar; sie werden im historischen Durchgang lediglich erwähnt als „Lehre und Praxis, die sich von der katholischen Tradition entfernen[t]“ (Nr. 36) hätten.

3. Experiment Partizipation. Der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland

„Die Leistung, aber auch die Grenze von Vaticanum II besteht darin, den Begriff [*sensus fidelium*] aus einer vergessenen Tradition wieder aufgenommen und aus den biblischen und patristischen Quellen wieder neu gefüllt zu haben – weiter und darüber hinaus vermochte das Konzil aber nicht mehr zu gehen“²³ – so lautet bereits 1992 die nüchterne Bilanz der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker*innen und Fundamentaltheolog*innen, die ihre Jahrestagung dem *sensus fidei*, seiner Semantik und Pragmatik sowie den Realitätsdefiziten dieses konziliaren Topos, gewidmet hatte. „Bei unserem Thema“, heißt es dort weiter, „sollte es sich bald zeigen, dass die bisherige Ausübung und das reflektierte Selbstverständnis von kirchlichem Lehramt ... [durch die Rede vom *sensus fidei*] nicht nur eine additive benachbarte Ergänzung erhalten, sondern dass diese selber zu einer grundlegenden Neuverteilung der Glaubenskompetenz herausgefordert sind. Aber *wie* sich diese gestalten sollte, blieb vom Konzil und seinen meist harmonisierenden Integrationsformeln und -modellen uneingelöst.“²⁴

Die oben vorgestellten Dokumente der Internationalen Theologischen Kommission neigen nicht zu harmonisierenden Integrationsformeln, wie sie ein halbes Jahrhundert zuvor im II. Vaticanum noch zu finden waren. Eine strukturell belastbare Einlösung der „grundlegenden Neuverteilung der Glaubenskompetenz“ findet 2014 und 2018 allerdings ebenso wenig statt. Statt eine echte Partizipation am amtlichen Verkündigungsdienst der Kirche zu konzipieren, formuliert man Bedingungen, unter denen die Gläubigen am *sensus fidelium* partizipieren. Dem Konzil zufolge ist der *sensus fidei*, also die Befähigung der Gläubigen zum Glaubenszeugnis, einem Christenmenschen qua Taufe zu eigen. Die Theologenkommision reklamiert darüber hinaus die Bedingung amtlicher Guttheißung. Und Synodalität wird zwar – durchaus innovativ – als Konstitutivum katholischer Ekklesiologie in Anschlag gebracht; ihre strukturelle Übersetzung geschieht aber nur auf amtlicher Ebene.

In Deutschland hat im Advent 2019 ein Prozess begonnen, der als „Synodaler Weg“²⁵ bezeichnet wird. Der nicht gerade eingängige Titel wurde gewählt, um deutlich zu machen, dass es sich um ein Format *sui generis* handeln soll und der Prozess von Beratung und Entscheidung anderen als den kirchenrechtlich vorgesehenen und in den jüngsten Papieren der römischen Kommission noch einmal eingeschränkten Formaten von Synodalität und Partizipation folgen soll.

²³ Dietrich Wiederkehr, Vorwort. Glaubenssinn des Gottesvolkes – Aufarbeitung von Realitätsdefiziten, in: ders. (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151) Freiburg/Br. 1994, 9–19, 9.

²⁴ Wiederkehr, Vorwort (s. Anm. 23) 10.

²⁵ Vgl. www.synodalerweg.de; dort sind neben Informationen zu Anliegen, Arbeitsformen und Beteiligten auch die Satzung und Geschäftsordnung abrufbar.

Wichtigster Unterschied gegenüber einem Plenar- und Provinzialkonzil (nach can. 439 CIC/1983), das für regional begrenzte synodale Zusammenkünfte infrage käme, ist die Zusammensetzung des Gremiums. Der Vollversammlung des Synodalen Wegs gehören nach den von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken einvernehmlich gefundenen Proporzen Bischöfe, Priester, Diakone und nichtordinierte Getaufte an. Unter letzteren sind viele „normale“ Gläubige und ehrenamtlich tätige Gemeindemitglieder, die in nichtkirchlichen und nichttheologischen Feldern arbeiten, aber auch hauptamtliche Seelsorger*innen, Religionslehrer*innen und Universitätstheolog*innen – also pastorale, religionspädagogische und theologische Profis im „Laien“stand. In einem Proporz von 55 % (125 Personen) zu 45 % (105 Personen) bilden nichtordinierte Katholik*innen in der Plenarversammlung die knappe Mehrheit.

Die Synodalversammlung ist das oberste beschlussfassende Gremium des Synodalen Wegs. Hier haben alle Mitglieder gleiches Stimmrecht (vgl. Satzung §3 [2]). Zur Beschlussfassung bedarf es laut Satzung einer doppelten Zweidrittelmehrheit – des Plenums und der Bischöfe. Auf Antrag kann zusätzlich die Mehrheit der weiblichen Teilnehmer der Versammlung zur Bedingung gemacht werden (Geschäftsordnung §6 [3]). Die mit dieser dreifachen Mehrheit getroffenen Beschlüsse entfalten jedoch, wie die Satzung gleichzeitig festlegt, „von sich aus keine Rechtswirkung. Die Vollmacht der Bischofskonferenz und der einzelnen Diözesanbischöfe, im Rahmen ihrer jeweiligen Zuständigkeit Rechtsnormen zu erlassen und ihr Lehramt auszuüben, bleibt durch die Beschlüsse unberührt“ (Satzung §11 [5]).

In dieser paradoxen Konstellation zeigt sich zweierlei: die formale Geltung kirchenrechtlicher Vorgaben von Synodalität, die „laikale“ Kompetenzen strukturell aus kirchlichen Entscheidungsprozessen ausschließen, und zugleich das Bewusstsein der Notwendigkeit und Angemessenheit einer partizipativen Gestaltung und gemeinsamen Entscheidungsfindung in der Kirche durch ein repräsentatives Gremium derer, die gemeinsam Kirche sind. Sie bringen ihre jeweiligen Erfahrungen und Qualifikationen ein, in denen sie in der Sache wie im Urteil nicht ersetzbar sind. Im synodalen Prozess sind Konsultation, Beratung und Entscheidung nicht standesspezifisch getrennt, wie dies im Papier zur Synodalität vorgesehen ist (dort gilt das Prinzip: alle werden angehört, einige beraten, einer entscheidet). Vielmehr sind diese Ebenen in differenzierter Weise, eben wie es die verschiedenen erforderlichen Mehrheiten abbilden, miteinander verbunden. Gleichzeitig werden mit der schlichten Feststellung, dass Entscheidungen der Synodalversammlung keine Rechtswirkung entfalten, römisch-katholische Standards als institutionelle Sicherungen gegen „laikalen“ Zugriff eingezogen, die den Prozess als ganzen formal doch wieder zu einem reinen Konsultations-, bestenfalls Beratungsprozess machen. Seine Entscheidungen geben formalrechtlich lediglich ein Stimmungsbild einer Gruppe ab, die kirchenrechtlich keinerlei Befugnisse geltend machen kann.

Theoretisch muss deshalb kein Bischof um seine vom hierarchischen Amt her konzipierte Letztentscheidungskompetenz fürchten. Dass vonseiten der Kritiker des Synodalen Wegs trotzdem zuerst und vor allem das hierarchische Moment als Konstitutivum der Versammlung eingefordert wird, mit dem das Katholische angeblich steht und fällt,²⁶ zeigt freilich, dass (Kirchen-)Recht und (kirchliche) Realität, Geltungsanspruch und Rezeption kirchlicher Vorgaben, auch in der Wahrnehmung der konservativen Kritiker zwei paar Schuhe sind, die mehr und mehr auseinandertreten.²⁷ Wie der Synodale Weg ausgehen, welche strukturell belastbaren und in der Erfahrung von Kirche gedeckten Wirkungen er zeitigen und welche der aktuell höchst konfliktiven Deutungen dieses Prozesses am Ende Recht behalten, womöglich auch Recht setzen wird, ist zum jetzigen Zeitpunkt noch völlig offen. Tatsache ist aber, dass bereits die erste Synodalversammlung (31.1.–1.2.2020 in Frankfurt) Klerikern und „Laien“ eine *Erfahrung* von Partizipation und Synodalität ermöglicht hat, welche die formalrechtliche Reduktion kirchlicher Autorität auf Amtsträger und die künstliche Trennung und pyramidale Zuordnung von Hören/Gehörtwerden und Urteilen, *decision making* und *decision taking*, eines Besseren belehrt.

Prof. Dr. Julia Knop
Lehrstuhl für Dogmatik
Katholisch-Theologische Fakultät an der Universität Erfurt
Villa Martin
Nordhäuser Straße 63
D-99089 Erfurt
julia.knop(at)uni-erfurt(dot)de
<https://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/professuren-lektorate/systematisch/dogmatik>

²⁶ Rainer Maria Woelki, Alle meine Befürchtungen eingetreten. Interview mit domradio.de (1.2.2020), <http://go.wwu.de/dywac> (Stand: 29.5.2020).

²⁷ Das übergeht Norbert Lüdecke, der die Realität des Synodalen Prozesses rechtspositivistisch zum „Partizipations-Avatar“ erklärt: Norbert Lüdecke, Die Freiheit des Herrn Woelki, in: feinschwarz.net (4.2.2020), <https://www.feinschwarz.net/die-freiheit-des-herrn-woelki/> (Stand: 29.5.2020).

Partizipation im Kirchenrecht

Abstract

Als „komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8) ist die Kirche einerseits auf ein ewiges Ziel hin ausgerichtet, verfügt andererseits jedoch über in der Welt sichtbare Strukturen und Ämter. Während aufgrund der Taufe alle Gläubigen zur Gemeinschaft der Kirche dazugehören, ist das Thema Partizipation unter der Perspektive des Zugangs zu kirchlichen (Leitungs-)Ämtern sowie der Teilhabe der Laien oder Nicht-Kleriker an der Ausübung von Leitungsgewalt ein Thema der Diskussion und theologischen Forschung. Der nachfolgende Beitrag erläutert dazu die von der gegenwärtigen Rechtsordnung der Kirche vorgesehenen Teilhabemöglichkeiten.

According to LG 8, the Church forms “a complex reality that coalesces from divine and human elements” and is directed toward eternal goals while being based upon structures and offices visible on earth. Whereas all Christian faithful belong to the communion of the Church by virtue of their baptism, the question of their participation through access to (governance) offices and cooperation in the exercise of power is the subject of discussion and theological research. This contribution explains which possibilities of participation are provided by the present canonical order of the Church.

Der nachfolgende Beitrag widmet sich aus der Perspektive des kanonischen Rechts der Frage: Wer partizipiert gemäß der geltenden Rechtslage in der Kirche wie an was? Welchen Möglichkeitsrahmen und welche Grenzen für Partizipation im kirchlichen Kontext zeigt das Kirchenrecht auf?

1. Grundlegende Erwägungen

1.1 Kirchliche *communio* und wahre Gleichheit aller Gläubigen

Das finale Ziel der kirchlichen Rechtsordnung ist gemäß c. 1752 CIC das ewige Seelenheil der Gläubigen, welches in der Kirche – so der programmatische Schlusssatz des Kodex des kanonischen Rechts – immer das oberste Gesetz sein muss.

Die Teilhabe an diesem ewigen Seelenheil wird nach dem Glauben und der Lehre der Kirche durch die sakramentale Zeichenhandlung der Taufe auf den Namen des dreieinen Gottes ermöglicht und vermittelt. Durch sie wird der Mensch in die Kirche Christi eingegliedert und damit in kanonistischer Betrachtung zur Person in der Kirche (vgl. cc. 96, 849 CIC). Aufgrund ihrer Taufe „haben alle Gläubigen in gleicher Weise Anteil am Erlösungswerk Christi erhalten“¹ und sind berufen, an der Sendung der Kirche und

¹ Winfried Aymans, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, Paderborn u.a. 1997, 88.

dem Aufbau des Leibes Christi mitzuwirken. Vor diesem Hintergrund und zur Bekräftigung dessen findet sich in c. 208 CIC die Grundaussage: „Unter allen Gläubigen besteht [...] eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle [...] am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“ Das kanonische Recht zitiert hier aus der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils. Obwohl die Kirchenkonstitution damit veraltete Anschauungen von der Kirche als einer „*societas inaequalis*“, also einer Gemeinschaft von wesentlich Ungleichen, überwindet,² wird gleichwohl bereits im dortigen Text die bleibende Spannung in den Blick genommen, die zwischen dieser Gleichheitsaussage einerseits, der Unterscheidung „zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk“ andererseits besteht.³ C. 208 CIC beschränkt sich insoweit auf die Andeutung, dass die Mitwirkung der einzelnen Gläubigen an der Auferbauung des Leibes Christi je nach der ihr oder ihm „eigenen Stellung und Aufgabe“ unterschiedlich geartet sein kann.⁴

Zur Partizipationsfrage lässt sich von daher festhalten: Alle Gläubigen partizipieren aufgrund ihrer Taufe in gleicher Weise an einer gnadenhaften Beziehung zu Gott. In geistlicher Freiheit sind sie – auch ohne Berufung in ein besonderes kirchliches Amt – zu aktiver Teilhabe an der Sendung der Kirche ermächtigt.

Vor diesem Hintergrund verschiebt sich die Frage nach Partizipation in der Kirche für gewöhnlich auf ein Feld, das dem letzten Ziel der Kirche vorgelagert ist: Nämlich die Fragen nach der Teilhabe an den kirchlichen Ämtern sowie der Mitbeteiligung an der Ausübung kirchlicher Amtsgewalt. Diese Thematik ist nun im weiteren Verlauf dieses Beitrags näher zu beleuchten.

1.2 Partizipation an der Setzung von Kirchenrecht: Das Gewohnheitsrecht

Eine bedeutsame rechtstheoretische Konsequenz aus dem Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft von wahrhaft gleichen und geistlich freien Gläubigen ist

² Vgl. Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 87; ferner Thomas Meckel, Konzil und Codex. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der *christifideles laici*, (Kirchen- und Staatskirchenrecht 18), Paderborn 2017, hier 27–31 u. 89–98.

³ Diese Spannung erhält eine gewisse Schärfe durch die Lehraussage aus LG 10,2, wonach der Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen Priestertum der geweihten Amtsträger nicht bloß gradueller, sondern wesentlicher Art sei. „Das Weihepriestertum ist nicht bloß als Steigerung oder Intensivierung von Würde und Sendung des gemeinsamen Priestertums zu verstehen, sondern stellt diesem gegenüber eine neue Art priesterlicher Würde und Vollmacht dar [...]“ (Aloys Grillmeier, Kommentar, in: LThK.E, Bd. 1 [1966], 176–209, hier 182). Umgekehrt wäre es laut Elmar Klinger, *Das Amt des Laien in der Kirche*, in: ders. – Rolf Zerfaß (Hg.), *Die Kirche der Laien*, Würzburg 1987, 67–85, hier 75, verfehlt, die Laien als die unterste Stufe der Hierarchie aufzufassen, weil genau dann zwischen Laie und Kleriker eben doch nur ein gradueller Unterschied bestünde.

⁴ Für eine illusionsfreie Dekonstruktion des c. 208 CIC am Maßstab der Menschenrechtsidee weltlicher Rechtsordnungen vgl. Norbert Lüdecke – Georg Bier, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2012, 57–75 („Das Vera-Prinzip“).

die Bedeutung, die der Gewohnheit und dem Gewohnheitsrecht für die innerkirchliche Rechtsbildung zukommt. Indem c. 27 CIC die Gewohnheit zur besten Auslegerin der Gesetze erklärt, erkennt die Kirche an, dass ohne Rezeption seitens der ihm Unterworfenen jedwedes Gesetzesrecht toter Buchstabe bleibt.⁵ Dabei geht die Rechtslehre des kanonischen Rechts davon aus, dass es Rechtssätze gibt, die der Kirche aufgrund ihrer Glaubenslehre vorgegeben und letztlich als von Gott geoffenbart zu denken sind; und die aus diesem Grund auch kirchlicher Rechtssetzungsmacht entzogen sind.⁶ Hinsichtlich des sonstigen, also rein kirchlichen Rechts gestattet die Rechtslehre des kanonischen Rechts ausdrücklich, dass es neben dem Prozess der Gesetzgebung „von oben“ durch den zuständigen Gesetzgeber auch einen Prozess der Gesetzgebung „von unten“ durch die Rechtsunterworfenen selbst geben kann.⁷

1.3 Partizipation an der Anwendung von Kirchenrecht:

Die kirchenrechtlichen Konzepte von Amt und Leitungsgewalt

Das kanonische Recht geht von einem weiten Begriff des kirchlichen Amtes aus.⁸ Gemäß c. 145 § 1 CIC ist unter einem Kirchenamt „jedweder Dienst“ zu verstehen, „der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahr-

⁵ Vgl. dazu auch Winfried Aymans, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1, Paderborn u.a. 1991, 208–212.

⁶ Davon zu unterscheiden ist die Möglichkeit und Notwendigkeit eines theologischen Diskurses über die Frage, ob dieser oder jener Rechtssatz zu Recht als eine Norm des *ius divinum* klassifiziert wird.

⁷ Vgl. dazu cc. 23–26 CIC: Demnach entsteht Recht mit Gesetzeskraft dadurch, dass eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen eine Gewohnheit übt und dabei die Absicht hat, Recht einzuführen. Die fragliche Gemeinschaft muss so konturiert sein, dass sie ihrerseits (in einem Gesetzgebungsprozess „von oben“) auch die Adressatin eines entsprechenden Gesetzes sein könnte. Hinsichtlich der materiellen Regelungsstände des Gewohnheitsrechts ist alles, was bereits durch das *ius divinum* normiert ist, tabu. Dagegen kann – unter der ausdrücklichen Voraussetzung, dass sie vernünftig ist bzw. nicht ausdrücklich durch Gesetzesrecht verworfen wurde – auch eine widergesetzliche oder außergesetzliche Gewohnheit, sobald sie zu Recht erstarkt ist, das bisherige Gesetzesrecht ablösen. Für das Erstarken einer Gewohnheit zu Gewohnheitsrecht mit Gesetzeskraft sieht das kodikarische Recht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: Denkbar ist einerseits die Genehmigung der besagten Gewohnheit durch eine Autorität, die bezüglich der die Gewohnheit praktizierenden Gemeinschaft als Gesetzgeber fungieren kann. Fehlt es andererseits an einer solchen Genehmigung, so erlangen Gewohnheiten dann Gesetzeskraft, wenn sie rechtmäßig – also ohne Beanstandung seitens der zuständigen Autorität als rechtswidrig – mindestens 30 Jahre lang geübt worden sind.

⁸ Der Begriff des Amtes wird in diesem Beitrag grundsätzlich im Sinne von Kirchenamt (*officium ecclesiasticum*) im Sinne des c. 145 CIC verwendet. Im Lichte der Theorie und Praxis einer absoluten Ordination, bei der mit der Spendung des Weihesakraments gerade keine Übertragung eines konkreten Kirchenamtes verbunden ist, erscheint kanonistisch die (allerdings tief eingeschliffene) Redeweise von einem „Priesteramt“, „Bischofsamt“, d.h. allgemein von einem „Amt im dogmatischen Sinne“ als fachsprachlich verfehlt bzw. zumindest problematisch.

nehmung eines geistlichen Zweckes dient“.⁹ Der geistliche Zweck kann dabei direkt – nämlich bei Ämtern, die unmittelbar der Seelsorge dienen – oder indirekt verfolgt werden. Hinsichtlich der Ämter, die der Seelsorge dienen, lässt sich dem kodikarischen Recht sodann eine Unterscheidung entnehmen zwischen solchen Ämtern, die der umfassenden Seelsorge (*plena cura animarum*) dienen und deshalb aufseiten des Amtsinhabers den Empfang der Priesterweihe voraussetzen (vgl. c. 150 CIC), und solchen Ämtern, die nur einer partiellen Seelsorge dienen und daher gegebenenfalls auch mit Diakonen oder Gläubigen im Laienstand besetzt werden können.¹⁰

Die Öffnung von Kirchenämtern für Laien wird nunmehr dadurch begünstigt, dass in der nachkonziliaren Reform des Kirchenrechts der Begriff des Klerikers auf diejenigen Gläubigen enggeführt wurde, die das Sakrament der Weihe empfangen haben. Zuvor waren kirchenrechtlich auch jene Gläubige Kleriker gewesen, die die Sakramentalie der Tonsur, die Sakramentalien der niederen Weihen (Ostiarat, Lektorat, Exorzistat, Akolythat), oder die Sakramentalie der höheren, aber nichtsakramentalen Weihe zum Subdiakon empfangen hatten. Die sakramentale Weihe als alleinige Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Klerus führt zugleich dazu, dass es jetzt nur noch „Kleriker kraft göttlichen Rechts“¹¹ gibt, oder anschaulicher gesagt: dass es nur Kleriker gibt, die für ein „Amt“ geweiht sind (nämlich das „Amt“ eines Episkopen [Bischof], eines Presbyters [Priester], oder eines Diakons),¹² das es begrifflich bereits in neutestamentlicher Zeit gegeben hat.¹³

⁹ Die folgende Darstellung nimmt schwerpunktmäßig die Verfassungsstruktur der Kirche in den Blick. Dies hat zur Folge, dass auf Ämter (und Aufgaben), die im Bereich der Grundvollzüge der Kirche, nämlich des Heiligungsdienstes (z.B. Katechet*in, Pastoralreferent*in, Wortgottesdienstleiter*in) und des Verkündigungsdienstes (z.B. Religionslehrer*in), die nach geltendem Recht Laien übertragen werden können, nicht weiter eingegangen wird.

¹⁰ Vgl. dazu Heribert Schmitz, *Officium animarum curam secumferens*. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: André Gabriels – Heinrich J. F. Reinhardt (Hg.), *Ministerium iustitiae*. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, Essen 1985, 127–137; Heribert Hallermann, *Seelsorger(in) – ein geschützter Begriff? Kirchenrechtliche Klärungen*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 210–214; Thomas A. Amann, *Kanonistische Präzisierung der „Seelsorge“*, in: *AfkKR* 177 (2008) 73–95; Wilhelm Rees, *Amt – Seelsorge – Leitung*. Kirchenrechtliche Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven, in: *AfkKR* 178 (2009) 90–124.

Zu anderen Ansätzen zur Klassifizierung der vielfältigen kirchlichen Ämter, etwa der Unterscheidung von Haupt- und Hilfsämtern (Stellvertreterämtern), vgl. Aymans, *KanR I* (s. Anm. 5), 449–453.

¹¹ Vgl. dazu Aymans, *KanR II* (s. Anm. 1), 63.

¹² Ergänzend zum terminologischen Hinweis oben Anm. 8 sei hier daran erinnert, dass nach der heutigen Disziplin der Kirche Weihe und Amtsverleihung zwei voneinander zu unterscheidende Vorgänge sind; von daher ist die Sprechweise, jemand werde für ein Amt geweiht, allenfalls noch in Bezug auf die Bischofsweihe eines Elekten für das Amt des Diözesanbischofs sachgerecht. Denn hier hat sich der einst strenge Grundsatz der relativen Ordination (Weihe, um ein konkretes Amt auszuüben) noch am ehesten erhalten. Seit dem Mittelalter ist hingegen in Bezug auf (Diakone, Weihbischöfe und) Priester die sogenannte absolute Ordination üblich geworden. Man wird

Laut c. 274 § 1 CIC sind jene Kirchenämter, „zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist“, Klerikern vorbehalten. Mit diesem Kanon korrespondiert die Regelung des c. 129 § 1 CIC, wonach Inhaber von Leitungsgewalt (Jurisdiktionsgewalt, Hirtengewalt) nur Akteure sein können, die das Weihesakrament empfangen haben.¹⁴ Umgekehrt sind zwar Laien gemäß c. 228 §§ 1-2 CIC zur Übernahme von (bestimmten, dort nicht im Einzelnen benannten) Kirchenämtern grundsätzlich befähigt, die jedoch nach Maßgabe des Rechts (lies: unter Ausschluss von Ämtern, die der Ausübung der „*sacra potestas*“ aus Weihe- und Hirtengewalt dienen) wahrzunehmen sind. In c. 129 § 1 CIC wird die Leitungsgewalt ausdrücklich als auf göttlicher Einsetzung beruhend gedacht und somit dem unverfügbaren Bereich des *ius divinum* zugewiesen. Der Begriff der Leitungsgewalt ist dabei gemäß c. 135 § 1 CIC weit zu verstehen und lässt sich funktional in gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt ausdifferenzieren.¹⁵ Als Träger der gesetzgebenden Leitungsgewalt kommen im Weiteren grundsätzlich nur der Papst sowie das Bischofskollegium (beide regelmäßig als gesamtkirchliche Gesetzgeber) und die Diözesanbischöfe sowie die ihnen rechtlich gleichgestellten nichtbischöflichen Leiter von Teilkirchen (alle stets als teilkirchliche Gesetzgeber) in Betracht.¹⁶ Als Träger der ausführenden Leitungsgewalt kommen darüber hinaus auch jene Personen in Betracht, mit deren Amt von Rechts

geweiht, ohne dass zu diesem Zeitpunkt schon konkret und dauerhaft geklärt ist, welche kirchlichen Ämter man zukünftig innehaben wird.

¹³ Vgl. dazu Hermann Wolfgang Bayer, Art. διακονέω κτλ., in: Gerhard Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 2, Stuttgart 1935, 81–93; ders., Art. ἐπισκέπτομαι κτλ., in: ebd., 595–619; Günther Bornkamm, Art. πρέσβυς κτλ., in: Gerhard Friedrich (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, Stuttgart 1965, 651–683.

¹⁴ Der Kodex rezipiert damit die sogenannte *sacra-potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, die im Rückgriff auf die Theologie und das Kirchenrecht des ersten christlichen Jahrtausends die ursprüngliche Einheit von Weihegewalt und Leitungsgewalt annimmt. Vgl. dazu Aymans, KanR I (s. Anm. 5), 385–398; Marcus Nelles, Die geistliche Vollmacht, in: Stephan Haering – Wilhelm Rees – Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³ 2015, 199–206; ferner Peter Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils (Trierer Theologische Studien 28), Trier 1973.

¹⁵ Diese Konzeption des kirchlichen Leitungsamts geht zurück auf die vor allem in den Pastoralbriefen zu beobachtende Orientierung am Vorbild der Betriebsstruktur des antiken Hauses, dessen Zentralfigur der *pater familias* war. Die Bündelung verschiedener Ämter und Funktionen, wie sie aus frühchristlichen (paulinischen) Gemeinden bekannt sind, im monepiskopalen Bischofsamt lässt sich im damaligen gesellschaftlichen Kontext als ein Prozess der Professionalisierung interpretieren, der der Kirche seinerzeit auf lange Frist gesehen einen strategischen Vorteil gegenüber sonstigen antiken Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie christlichen Splittergruppen verschafft hat. Vgl. dazu Georg Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 26), Münster 1988, hier besonders 145f.; ders., Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat. Der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert, in: Christian Hornung – Andreas Merkt – Andreas Weckwerth (Hg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (QD 301), Freiburg u.a. 2019, 13–28.

¹⁶ Vgl. dazu c. 135 § 2 CIC; ferner Aymans, KanR I (s. Anm. 5), 152–156.

wegen allgemeine ausführende Gewalt verbunden ist, nämlich Generalvikare und Bischofsvikare sowie höhere Ordensobere in Ordensgemeinschaften mit vom Papst approbierten Ordensregeln, sofern ihnen gemäß ihrem jeweiligen internen Ordensrecht ordentliche ausführende Gewalt zukommt (vgl. c. 134 § 1 CIC). Als Träger der richterlichen Gewalt kommen schließlich jene in Betracht, die in der Kirche das Amt eines Richters ausüben. Da die richterliche Gewalt allerdings gemäß c. 135 § 3 CIC nur zur Vorbereitung eines Urteils delegiert werden kann, nicht jedoch für das Fällen des Urteils selbst, wird die Geschlossenheit des in cc. 129 § 1, 274 § 1 CIC propagierten Systems einer Einheit von Weihe und Jurisdiktionsgewalt dadurch infrage gestellt, dass c. 1421 § 2 CIC laikale kirchliche Richter*innen mit Zuständigkeit für den Urteilsspruch grundsätzlich gestattet.¹⁷

Von der Trägerschaft (Inhaberschaft) von Leitungsgewalt ist sodann die Ausübung von Leitungsgewalt zu unterscheiden. Soweit Leitungsgewalt gemäß der kanonischen Rechtsordnung delegierbar ist, muss sie vom jeweiligen Inhaber nicht persönlich ausgeübt werden, sondern ist ihre Ausübung auch an andere Personen delegierbar.¹⁸ Außerdem sieht auch c. 129 § 2 CIC ausdrücklich als Möglichkeit vor, dass Laien nach Maßgabe des Rechts an der Ausübung von Leitungsgewalt mitwirken („*cooperari possunt*“). Zur Frage, wie das Verhältnis von Delegation und Mitwirkung an der Ausübung von Leitungsgewalt genau zu verstehen ist, werden unterschiedliche Auffassungen vertreten. Für Winfried Aymans ist eine Delegation von Leitungsgewalt in der Weise, dass ein Laie selbstständig und eigenverantwortlich Akte der Hirtengewalt setzen könnte, aus theologischen Gründen und damit auch von Rechts wegen ausgeschlossen.¹⁹ Dagegen tritt beispielsweise Hubert Socha dafür ein, dass die Einheit der Kirchengewalt durch laikale Jurisdiktion dann nicht beschädigt wird, wenn letztere auf die sakramental in seiner Bischofsweihe begründete Jurisdiktion des Papstes oder ei-

¹⁷ Vgl. zu diesem Problem besonders die Veröffentlichungen von Thomas A. Amann, Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex iuris canonici (MThS 50), St. Ottilien 1996; ders., Die Ausübung der „*sacra potestas*“ im kirchlichen Richterkollegium, in: De Processibus Matrimonialibus 10 (2003) 99–118; ders., Die Ausübung der *Sacra potestas* im kirchlichen Arbeitsgericht, in: AfkKR 175 (2006) 435–451; ders., Kirchliche Gerichtsbarkeit und geistliche Vollmacht, in: Ludger Müller (Hg.), Rechtsschutz in der Kirche (Kirchenrechtliche Bibliothek 15), Wien 2011, 59–73.

Im Zuge seiner Reform des Eheprozessrechts hat Papst Franziskus, *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* vom 15.08.2015, in: AAS 107 (2015) 958–967, zur Besetzung der kirchlichen Gerichte in Ehesachen verfügt, dass diese vor einem Kollegium aus drei Richter*innen zu verhandeln sind, von denen der Vorsitzende ein Kleriker ist, während die beisitzenden Richter*innen auch Laien sein können (vgl. c. 1673 § 3 CIC n.F.). Damit ist insoweit klargestellt, dass Laien als erkennende Richter in Betracht kommen.

¹⁸ Für rechtliche Einzelheiten von Delegationen vgl. cc. 137–142 CIC.

¹⁹ Vgl. Aymans, KanR I (s. Anm. 5), 400. Mit anderen Worten: Eine echte Delegation von Leitungsgewalt käme demnach nur an solche Personen in Frage, die aufgrund ihrer Weihe bereits über Weihegewalt verfügen, damit so die Einheit der beide Gewalten umfassenden *sacra potestas* gewahrt bleibt.

nes Diözesanbischofs zurückgeführt werden kann.²⁰ Folgte man der zweiten Auffassung, so wäre die in c. 129 § 2 CIC thematisierte Kooperation also als eine Teilhabe an der klerikalen Leitungsgewalt zu denken. Gegen eine solche Auslegung spricht allerdings, dass jene Formulierung aus den Entwürfen zur Kodexreform, die ausdrücklich von einer Teilhabe an der Ausübung der Leitungsgewalt sprach („*in exercitio potestatis partem habere possunt*“), im Zuge der Schlussredaktion zugunsten des neutraleren Ausdrucks „mitwirken (*cooperari*)“ gestrichen wurde.²¹

Die Frage nach Partizipation im Kirchenrecht ist damit zwar nicht ausschließlich, aber zumindest auch die Frage nach typischen, im kanonischen Recht vorgesehenen Möglichkeiten der Mitwirkung an der Ausübung von Leitungsgewalt durch jene Gläubige, die nicht selbst Inhaber derselben sind bzw. sein können.

2. Kodikarische Regelungen zur Partizipation auf gesamtkirchlicher und überdiözesaner Ebene

2.1 Bischof und Bischofskollegium

Gemäß der Theologie des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere der Lehre von der bischöflichen Kollegialität, ist (neben dem Papst) auch das Bischofskollegium als die höchste Autorität in der Kirche anzusprechen (vgl. c. 336 CIC). Somit partizipiert jeder Bischof an der Verantwortung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche, insbesondere im Rahmen eines Ökumenischen Konzils. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Bischöfen und dem Papst hat sich seit längerem die Formel eingebürgert, dass erstere im Bischofskollegium „*cum et sub Petro* (dt.: mit und unter Petrus)“ agieren, sodass also der Papst das Haupt des Bischofskollegiums ist.

2.2 Partizipation an der Ausübung der päpstlichen Höchstgewalt

Gemäß der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats hat der römische Bischof unmittelbare, volle und höchste Gewalt gegenüber allen und jedem einzelnen Gläubigen. Spiegelbildlich hierzu gewährt c. 1417 § 1 CIC jedem Gläubigen die Möglichkeit,

²⁰ Vgl. Hubert Socha, in: MKCIC, c. 129, Rz. 11–21. Ähnliche Positionen vertreten Jean Beyer, Die Vollmacht in der Kirche, in: Klaus Lüdicke – Hans Paarhammer – Dieter A. Binder (Hg.), Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe. Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag, Graz 1986, 287–298; Peter Platen, Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des „Handelns durch andere“ (MKCIC-Beihefte 47), Essen 2007, hier besonders 281–396; für einen Überblick vgl. auch Rees, Standortbestimmung (s. Anm. 10), 109–117.

²¹ Vgl. dazu auch Richard A. Strigl, Zur legislativen Erfassung des Verwaltungsakts im Schema „*De normis generalibus*“ 1977, in: AfkKR 147 (1978) 603–606, hier 606; *Communicationes* 14 (1982) 146–149.

den Papst – unter Umgehung des üblichen Instanzenzugs – unmittelbar um gerichtliche Entscheidung seiner Streit- oder Strafsache zu ersuchen.

Was nun eine Partizipation an der Ausübung der päpstlichen Höchstgewalt anbelangt, so sind hier insbesondere das Kardinalskollegium²², die Bischofssynode²³, die Römische Kurie²⁴ und die päpstlichen Gesandten²⁵ näher in den Blick zu nehmen. Dabei lässt sich zusammenfassend sagen, dass das kodikarische Recht grundsätzlich nur Beratung und unterstützende Zuarbeit oder exekutierenden Vollzug primatialer Akte vorsieht. Ein Mitentscheidungsrecht ist hingegen grundsätzlich nicht vorgesehen, allerdings kraft ausdrücklicher päpstlicher Ermächtigung denkbar. Umgekehrt hat jedoch der Papst die Möglichkeit, sich kuriale Entscheidungen dadurch zu eigen zu machen (und damit, aus der Perspektive der Römischen Kurie, diese an seiner primatialen Höchstgewalt partizipieren zu lassen), dass er eine sogenannte „*approbatio in forma specifica*“ vornimmt.²⁶ Die päpstlichen Gesandten fungieren überall dort, wohin sie entsandt wurden, als Stellvertreter des Papstes (vgl. c. 363 CIC). Nach einer von Papst Leo dem Großen geprägten Formel verfügt dabei der entsendende Papst über die „*plenitudo potestatis* (dt.: Fülle der Gewalt)“, während der Legat oder Vikar „*in partem sollicitudinis* (dt. in etwa: zur Teilhabe am sich Kümmeren)“ berufen ist.²⁷

²² Vgl. Markus Graulich, Die Kardinäle, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 486–493; zur Geschichte und Gegenwart des Kardinalats ferner Klaus Ganzer, Kardinäle als Kirchenfürsten? Eine wechselvolle Geschichte mit zahlreichen Merkwürdigkeiten, in: Stimmen der Zeit 229 (2011) 313–323, dort 314f. zu überzogenen ekklesiologischen Deutungen, die allerdings das mittelalterliche Selbstverständnis des Kardinalskollegiums als einer kollektiven Erweiterung des Papstamts widerspiegeln.

²³ Vgl. Markus Graulich, Die Bischofssynode, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 478–485. Der Papst hatte sich dabei, wie Hermann Josef Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend (QD 179), Freiburg/Br. 1999, 96–101, in Erinnerung ruft, gegen jene Widerstände in der Römischen Kurie zu behaupten, die das „Schreckgespenst des Congubernium“ (Joseph Ratzinger) fürchteten.

²⁴ Vgl. Heribert Schmitz, Römische Kurie, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 494–528.

²⁵ Vgl. Yves Kingata, Die päpstlichen Gesandten, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 529–537.

²⁶ Vgl. dazu Art. 126 Regolamento Generale della Curia Romana vom 30.04.1999, in: AAS 91 (1999) 629–699, hier 679f.; ferner Heribert Hallermann, Die „*approbatio in forma specifica*“. Ein Instrument zum Schutz des geltenden Rechts, in: ÖAKR 45 (1998) 160–171; Bruno Primetshofer, „*Approbatio in forma specifica*“. Überlegungen zur Normentypik im kanonischen Recht, in: AfkKR 169 (2000) 408–432. Angesichts der fehlenden Berufungsmöglichkeit gegen Entscheide des Papstes gemäß dem Theorem „*prima sedes a nemine iudicatur*“ ist die „*approbatio in forma specifica*“ seitens der Römischen Kurie deshalb begehrt, weil dadurch die kuriale Entscheidung sofort endgültig ist und nicht beispielsweise nochmals durch Klage bei der Apostolischen Signatur als dem höchsten innerkirchlichen Gerichtshof auf ihre Rechtmäßigkeit hin überprüft werden kann.

²⁷ Vgl. Agostino Marchetto, In partem sollicitudinis ... non in plenitudine potestatis. Evoluzione di una formula di rapporto Primato-Episcopato, in: Rosalio Jose Castillo Lara (Hg.), Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler, Rom 1992, 269–298.

2.3 Partizipation auf der Ebene der Zusammenschlüsse von Teilkirchen

Im Anschluss an das kirchliche Synodenwesen in Spätantike und Mittelalter sieht das kodikarische Recht die Abhaltung von Partikularkonzilien vor.²⁸ Wird ein solches Konzil für alle Teilkirchen abgehalten, die zur selben Bischofskonferenz (vgl. dazu cc. 447–459 CIC) gehören, so wird es als Plenarkonzil bezeichnet (vgl. c. 439 CIC); wird es von den und für die Teilkirchen einer einzelnen Kirchenprovinz abgehalten, so spricht man von einem Provinzialkonzil (vgl. c. 440). Ein Plenarkonzil bedarf der vorherigen Genehmigung des Apostolischen Stuhls (vgl. c. 439 CIC). Den Kreis der jeweiligen Konzilsväter und -mütter eines Partikularkonzils (Plenar- oder Provinzialkonzil) beschreibt c. 443 CIC, aus dem sich zusammenfassend ergibt, dass nur Bischöfe ein entscheidendes Stimmrecht haben (vgl. c. 433 §§ 1-2 CIC). General- und Bischofsvikare, höhere Ordensober*innen, Rektoren bzw. Dekane von kirchlichen oder katholischen Universitäten bzw. Fakultäten müssen ebenso wie die Regenten von Priesterseminaren mit beratender Stimme an einem solchen Konzil beteiligt werden (vgl. im Einzelnen c. 433 § 3 CIC), während weitere Priester und andere Gläubige ebenfalls mit beratender Stimme eingeladen werden können, sofern die Zahl der Pflichtteilnehmer*innen gemäß c. 433 §§ 1-3 CIC mindestens zwei Drittel der gesamten Teilnehmerzahl beträgt (vgl. c. 433 § 4 CIC). Ein Partikularkonzil verfügt über Leitungsgewalt, insbesondere Gesetzgebungsgewalt, hat dabei jedoch die Vorgaben des in der Gesamtkirche geltenden Rechts zu beachten (vgl. c. 445 CIC). Um dies zu gewährleisten, sind die Konzilsakten dem Apostolischen Stuhl zur Überprüfung vorzulegen, sodass neues Partikularrecht erst nach römischer Rekognition in Kraft gesetzt werden kann.

Partikularkonzile gelten aufgrund der genannten Regularien als umständlich und sind daher als Instrument der Weiterentwicklung pastoraler Konzepte und teilkirchlicher Gesetzgebung auf der Ebene von Kirchenprovinz bzw. Konferenzgebiet einer Bischofskonferenz selten. Stattdessen werden die einst von Partikularkonzilien wahrgenommenen Aufgaben heutzutage weitgehend von den Bischofskonferenzen und deren Instrumenten (Vollversammlung, Ständiger Rat, Sekretariat) erledigt.

²⁸ Vgl. Wilhelm Rees, Plenarkonzil und Bischofskonferenz, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 543–576; ders., Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtsbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und 1983, in: ders. – Joachim Schmiedl (Hg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg/Br. 2014, 10–67, hier 41–51; Georg Bier, Die Kirchenprovinz, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 578–584, hier 582f.

3. Kodikarische Regelungen zur Partizipation auf teilkirchlicher Ebene (Diözese)

3.1 Die Beispruchsrechte des Priesterrats

Das Kirchenrecht kennt für die Diözesanbischöfe eine Vielzahl von Beratungsorganen, die aber aufgrund ihrer jeweiligen Zusammensetzung nicht alle für die Frageperspektive einer Partizipation von Laien an der kirchlichen Leitungsgewalt von Interesse sind. Dies gilt namentlich für den Priesterrat,²⁹ aber auch für das (im Sedisvakanzfall aus dem Priesterrat gebildete) sogenannte Konsultorenkollegium³⁰ sowie für das Domkapitel.³¹ Allerdings eignet sich der Priesterrat hervorragend zur Illustration des speziellen Partizipationskonzepts der Beispruchsrechte im Sinne des c. 127 §§ 1-2 CIC.³² Für ein Beispruchsrecht ist charakteristisch, dass eine Rechtshandlung unwirksam ist, wenn eine rechtlich vorgeschriebene Konsultation nicht erfolgt ist. Dabei ist es unerheblich, ob das Kollegium bzw. der Personenkreis bzw. die Einzelpersonen, die mit Beispruchsrecht ausgestattet sind, die einsame Entscheidung des Inhabers von Leitungsgewalt befürwortet hätte; wurde keine Gelegenheit zur Ausübung des Beispruchsrechts gewährt, so ist das Verfahren fehlerhaft und muss ggf. wiederholt werden.

3.2 Weitere Organe zur Beratung und Unterstützung des Diözesanbischofs

Als weitere Beratungsorgane der Diözesanbischöfe sieht das kodikarische Recht insbesondere die Diözesansynode (vgl. cc. 460–468 CIC), den Diözesan-Pastoralrat (cc. 511–514 CIC), sowie die Diözesankurie (Ordinariat, vgl. cc. 469–494 CIC) vor.

²⁹ Vgl. cc. 495–502 CIC, ferner Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 392–399; Heribert Hallermann, Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs (Kirchen- und Staatskirchenrecht 11), Paderborn u.a. 2010, 85–126; Heribert Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³2015, 620–637, hier 626–630.

³⁰ Vgl. c. 502 CIC, ferner Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 399–401; Hallermann, Beratung (s. Anm. 29), 127–152; Schmitz, Konsultationsorgane (s. Anm. 29), 631–633. In Deutschland hat die Bischofskonferenz von der in c. 502 § 3 CIC eröffneten Möglichkeit Gebrauch gemacht, die Aufgaben des Konsultorenkollegiums dem Domkapitel („Kathedralkapitel“) zu übertragen.

³¹ Vgl. cc. 503–510 CIC, ferner Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 401–407; Hallermann, Beratung (s. Anm. 29), 153–186; Richard Puza, Die Dom- und Stiftskapitel, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³2015, 652–656.

³² Im Einzelnen hat der Priesterrat Beispruchsrechte aus cc. 461 § 1 (Abhaltung einer Diözesansynode); 515 § 2 (Errichtung, Aufhebung, Veränderung von Pfarreien); 531 (Verwendung von Kollekten und Versorgung der Kleriker); 536 § 1 (Einführung von Pfarreipastoralräten); 1215 § 2 (Neubau von Kirchengebäude); 1222 § 2 (Profanierung einer Kirche); 1263 CIC (Erhebung von Steuern).

Die Diözesansynode hat eine rein beratende Funktion; Gesetzgeber bleibt der Diözesanbischof (vgl. bes. c. 466 CIC).³³ Hinsichtlich des Kreises der Teilnehmer*innen an der Diözesansynode sind Laien ausdrücklich vorgesehen, wobei diese entweder vom Diözesan-Pastoralrat gewählt (vgl. c. 463 § 1 Nr. 5 CIC) oder unmittelbar vom Diözesanbischof eingeladen werden (vgl. c. 463 § 2 CIC). Die Diözesansynode hat sich in der Bundesrepublik Deutschland bislang als relativ unpopuläres Instrument der Beratung erwiesen; vor allem in den 1990er-Jahren sind an ihre Stelle verschiedene alternative Formate getreten.³⁴

Ebenso hat der Diözesan-Pastoralrat im Sinne des Kodex eine rein beratende Funktion. In den meisten deutschen Diözesen ist der „Diözesan(pastoral)rat“ personell identisch mit dem „Diözesankatholikenrat“ im Sinne von Art. 26 des Dekrets über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem* des II. Vatikanischen Konzils.³⁵ In seiner Rolle als Gremium zur Förderung und Koordination des Laienapostolats auf diözesaner Ebene ist dieser Rat nicht der Verfassungsstruktur der Kirche zugehörig, sondern der Verbandsstruktur und genießt insoweit Autonomie gemäß dem kirchlichen Vereinsrecht.³⁶

Die Diözesankurie, die hinsichtlich ihrer personellen Besetzung einst eine Domäne der Domkapitulare und -vikare sowie weiterer Priester war, hat die Aufgabe, dem Bischof in der Leitung seiner Diözese zu helfen (vgl. c. 469 CIC). Seit dem II. Vatikanischen Konzil sind insbesondere im deutschen Sprachraum die Ordinariate personell drastisch aufgestockt worden, sodass gegenwärtig die Zahl der laikalen Mitarbeiter*innen

³³ Vgl. dazu Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 365–371; Hallermann, Beratung (s. Anm. 29), 59–84; Schmitz, Konsultationsorgane (s. Anm. 29), 622–626.

³⁴ Vgl. dazu Friedolf Lappen, Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (MKCIC-Beihefte 46), Essen 2007; Stephan Haering, Synoden und synodale Prozesse in Deutschland seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick, in: Matthias Pulte – Rafael M. Rieger (Hg.), *Ecclesiae et scientiae fideliter inserviens*. Festschrift für Rudolf Henseler CSsR zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht 7), Würzburg 2019, 123–139.

³⁵ Vgl. dazu Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 408–411; Hallermann, Beratung (s. Anm. 29), 199–226; Schmitz, Konsultationsorgane (s. Anm. 29), 634–637; ferner Heike Künzel, Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland (MKCIC-Beihefte 36), Essen 2002; dies., Diözesan- und Pastoralräte in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, in: *Forum Katholische Theologie* 20 (2004) 282–292.

Zu den Besonderheiten im Bistum Rottenburg-Stuttgart, wo im „Diözesanrat“ gleichsam Priesterrat, Diözesanpastoralrat, Diözesankatholikenrat und Diözesansteuerausschuss vereinigt sind, vgl. Richard Puza, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Mitverantwortung aller Christgläubigen. Dargestellt am Rottenburger Modell, in: Dominicus M. Meier (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (MKCIC-Beihefte 55), Essen 2008, 485–504; Thomas Schüller, Das Rottenburger Modell. Synodalität schwäbisch und konkret, in: *Herder-Korrespondenz* 71 (2017) 41–44.

³⁶ Vgl. zum Vereinsrecht unten 5.

in den Ordinariaten die Zahl der dort tätigen Kleriker deutlich übersteigt. Eine zentrale Stellung innerhalb der Ordinariate nimmt bislang der Generalvikar ein. Darüber hinaus sieht c. 473 §§ 2-3 CIC die Möglichkeit vor, den Generalvikar (oder einen anderen Priester) mit dem fakultativen Amt eines Moderators der Kurie zu betrauen. Die Aufgabe dieses Moderators ist es, die Abläufe innerhalb des Ordinariats zu koordinieren. Das Erzbistum München und Freising hat jüngst mit dem sogenannten „Amtschef-Modell“ eine Neuinterpretation des Kurienmoderators vorgelegt, die sich insofern von der kodikarischen Vorgabe löst, als der „Amtschef“ bzw. die „Amtschefin“ kein Priester sein muss;³⁷ eine Lösung, die es zwar einerseits ermöglicht, kirchliche Leitungsfunktionen für Frauen zu öffnen, andererseits aber dann als eine Preisgabe des *sacra potestas*-Prinzips kirchlicher Leitungsgewalt zu kritisieren ist, wenn man für die Beachtung der cc. 129 § 1, 274 § 1 CIC die Rückführbarkeit laikaler Leitungsgewalt auf den Diözesanbischof nicht genügen lässt.

3.3 Partizipation an der bischöflichen Vermögensverwaltung

Für die bischöfliche Vermögensverwaltung sieht das kodikarische Recht vor, dass in jeder Diözese ein Vermögensrat eingerichtet wird, zu dessen vornehmsten Aufgaben die Aufstellung eines Haushaltsplans sowie die Billigung der jährlichen Haushaltsrechnung gehören (vgl. cc. 492–493 CIC).³⁸ In diesen Rat sind Persönlichkeiten zu berufen, „die in wirtschaftlichen Fragen sowie im weltlichen Recht wirklich erfahren sind und sich durch Integrität auszeichnen“ (c. 492 § 1 CIC). Des Weiteren ist ein Diözesanökonom zu ernennen, dem die Ausführung des Haushaltsplans anvertraut ist und dem die Erstellung der Haushaltsrechnung obliegt (c. 494 CIC).³⁹ In der Praxis der deutschen Bistumsverwaltung ist der Leiter bzw. die Leiterin der Finanzkammer bzw. Finanzabteilung des (erz-)bischöflichen Ordinariats regelmäßig zugleich der Diözesanökonom im Sinne des c. 494 CIC.⁴⁰

Gegenüber dieser gesamtkirchlichen Konzeption der diözesanen Vermögensverwaltung ergeben sich in Deutschland aufgrund des Kirchensteuersystems einige Besonderheiten.⁴¹ Denn zur Verwaltung des Kirchensteueraufkommens sind in den einzel-

³⁷ Vgl. dazu auch Benjamin Leven, Bistumsverwaltungen: Profis statt Priester, in: Herder-Korrespondenz 73 (2019) 11f.

³⁸ Vgl. Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 387–390; Hallermann, Beratung (s. Anm. 29), 227–246; Schmitz, Konsultationsorgane (s. Anm. 29), 633f.; ferner Günter Etzel, Der Diözesanvermögensverwaltungsrat (fzk 19), Würzburg 1994, der 175–251 die partikularrechtlichen Besonderheiten in den einzelnen deutschen Bistümern beschreibt.

³⁹ Vgl. dazu Helmuth Pree – Bruno Primetshofer, Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Eine praktische Handreichung, Wien 2007, 94–97.

⁴⁰ Vgl. Pree – Primetshofer, Handreichung (s. Anm. 39), 98f.

⁴¹ Vgl. Rüdiger Althaus, Diözesanvermögensverwaltungsrat und Diözesankirchensteuerrat. Chancen und Hindernisse für eine intensive Zusammenarbeit, in: Andreas Weiß – Stefan Ihli (Hg.), *Flexibilitas Iuris Canonici*. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag (AIC 28), Frankfurt a.M.

nen Diözesen besondere Gremien eingerichtet, die als Kirchensteuerrat oder Diözesansteuerausschuss bezeichnet werden und rechtlich regelmäßig als kollegiale Organe mit Entscheidungsbefugnissen ausgestaltet sind. In den bayerischen Diözesansteuerausschüssen hat der jeweilige Bischof bzw. dessen Vertreter lediglich die Stellung eines *primus inter pares*. Die Diözesansteuerausschüsse übernehmen dabei weitgehend die Rolle des kodikarischen Vermögensverwaltungsrates (Erstellung Haushaltsplan, Genehmigung Jahresrechnung).

4. Kodikarische und partikularrechtliche Regelungen zur Partizipation auf pfarreilicher Ebene

4.1 Beratungs- und Mitentscheidungsorgane auf pfarreilicher Ebene

C. 536 CIC eröffnet die Möglichkeit, in jeder Pfarrei eines Bistums einen Pastoralrat zu bilden. Als Aufgabe eines solchen Pastoralrats unter dem Vorsitz des Pfarrers wird die Förderung der pfarreilichen Seelsorge bezeichnet. In Deutschland sind partikularrechtlich in den meisten Bistümern Pfarrgemeinderäte vorgesehen, die eine Doppelrolle innehaben.⁴² Zum einen sind sie Pastoralräte im Sinne des Kodex, zugleich jedoch sind sie auch jenes Gremium im Sinne von Art. 26 des Dekrets *Apostolicam actuositatem* über das Laienapostolat des II. Vatikanischen Konzils, welches der Förderung und Koordination der Aktivitäten im Rahmen des Laienapostolats auf pfarreilicher Ebene dienen soll. Insofern hat der Pfarrgemeinderat einen vereinsrechtlichen Charakter nebst entsprechender Autonomie gegenüber der kirchlichen Hierarchie.⁴³

Des Weiteren sieht das kodikarische Recht in c. 537 CIC die Bildung von pfarreilichen Vermögensverwaltungsräten vor, deren Aufgabe es ist, dem Pfarrer bei der Verwal-

2003, 397–420; Josef Jurina, Die Kirchensteuerräte der deutschen Diözesen, in: Wilhelm Rees (Hg.), Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag (KStuT 48), Berlin 2004, 683–704.

⁴² Vgl. dazu Aymans, KanR II (s. Anm. 1), 439–442; Heribert Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis (Kirchen- und Staatskirchenrecht 4), Paderborn u.a. 2004, 370–377; Franz Kalde, Pfarrpastoralrat, Pfarrgemeinderat und Pfarrvermögensverwaltungsrat, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³2015, 737–745; Hildegard Grüenthal, Der Pfarrgemeinderat in Deutschland – eine gelungene Verbindung von Pastoral- und Apostolatsrat? Rechtliche Überlegungen zum Miteinander und Füreinander im Pfarrgemeinderat, in: Sabine Demel – Ludger Müller (Hg.), Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 2007, 252–264.

⁴³ Vgl. Hallermann, Handbuch (s. Anm. 42), 377, der aus der Ablehnung von Parallelorganen zum Pfarreipastoralrat gemäß c. 536 CIC in der sogenannten Laieninstruktion *Ecclesiae de mysterio*, in: AAS 89 (1997) 856–861, auszugsweise dt. in: DH 5050–5063, folgert, dass die deutschen Diözesanbischöfe gehalten sind, die Pfarrgemeinderäte umzustrukturieren.

zung des Pfarrvermögens zu helfen.⁴⁴ Die Rolle dieser Gremien, die bald als Kirchenverwaltung (Bayern), bald als Kirchenvorstand (Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen, Schleswig-Holstein), Verwaltungsrat (Hessen, Rheinland-Pfalz, Saarland) oder Kirchengemeinderat (Baden-Württemberg) bezeichnet werden, ist im Partikularrecht der deutschen Diözesen aus historisch-staatskirchenrechtlichen Gründen gestärkt, sodass es sich nicht um Beratungs-, sondern um Entscheidungsorgane handelt, in denen der Pfarrer lediglich die Stellung eines *primus inter pares* innehat.⁴⁵

4.2 Partizipation an der Pfarreileitung

Die klassische Form der Pfarreileitung erfolgt durch einen Priester, dem das Amt des Pfarrers übertragen wird (vgl. dazu cc. 515 § 1, 519, 521 CIC). Für eine solche Pfarrei sieht c. 519 CIC vor, dass „andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien nach Maßgabe des Rechts mithelfen“ können. Auf dieser Grundlage sind sowohl hauptamtliche pastorale Tätigkeiten beispielsweise der Pastoralreferent*innen und Gemeindefeferent*innen,⁴⁶ als auch ehrenamtliches Engagement in der Pfarrei möglich. In vielen Bistümern werden zudem Modelle erprobt, wie der Pfarrer durch entsprechend qualifizierte Laien von administrativen Aufgaben – in der alten Kirche und bis ins Mittelalter übrigens die Domäne der (geweihten) Diakone – entlastet werden kann.

Neben dieser Grundform thematisiert c. 517 CIC besondere Formen der Pfarreileitung, nämlich in § 1 die solidarische Leitung durch ein Team (eine Equipe) von Priestern; sowie in § 2 die Beteiligung von Diakonen und Laien an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben. Für c. 517 § 2 CIC, der zunächst die Organisation der Seelsorge in Missionsgebieten im Blick hat, finden sich in verschiedenen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils nur einige sehr vage Anregungen.⁴⁷ Da für den Pfarrer die „*plena cura animarum*“ typisch ist, können den in c. 517 § 2 CIC genannten Personen immer nur spezifische Einzelaufgaben, die für sich nur die Diakonenweihe oder keine Weihe voraussetzen, übertragen werden.⁴⁸ Die Leitung der Seelsorge soll indes nach

⁴⁴ Vgl. dazu Hallermann, Handbuch (s. Anm. 42), 378–381; Kalde, Pfarrpastoralrat (s. Anm. 42), 743–745.

⁴⁵ Vgl. Hallermann, Handbuch (s. Anm. 42), 381–385.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Hallermann, Handbuch (s. Anm. 42), 365–369.

⁴⁷ Vgl. LG 35, CD 30, PO 9, AA 24.

⁴⁸ Für denkbare konkrete Aufgaben für Laien vgl. cc. 766 (Predigtendienst außerhalb der Eucharistiefeier); 776 (Katechese), 834 § 2 (Gottesdienstbeauftragte); 835 §§ 3–4 (nichtpriesterliche Träger der Liturgie); 839 (nichtamtlicher Gottesdienst); 861 § 2 (außerordentliche Spender der Taufe); 910 § 2 (außerordentliche Kommunionsspender); 911 § 2 (Krankenkommunion); 943 (eucharistische Andacht ohne Segen); 1112 (Laien als Trauungsassistenten); 1168 CIC (Spendung von Sakramentalien, einschließlich des kirchlichen Begräbnisses).

wie vor einem Priester anvertraut sein, der zwar die „Vollmachten und Befugnisse eines Pfarrers“ hat, aber wohl nicht dessen Pflichten.⁴⁹

5. Partizipation im kirchlichen Vereinsrecht sowie im Ordensrecht

Gemäß c. 215 CIC ist es ein kirchliches Grundrecht aller Gläubigen, Vereine (im Sinne des kirchlichen Vereinsrechts) mit kirchlichen Vereinszielen (Caritas, Frömmigkeit, Evangelisierung) zu gründen. Das kirchliche Vereinsrecht (vgl. dazu cc. 298–329 CIC) unterscheidet sodann zwischen sogenannten öffentlichen Vereinen, deren Zielsetzung sich mit Kernaufgaben der kirchlichen Autoritäten überschneidet (z.B. Glaubensverkündigung, Förderung der Liturgie, vgl. näherhin c. 301 CIC) und deren Gründung daher den kirchlichen Autoritäten vorbehalten ist; sowie den privaten Vereinen, die sich sonstigen kirchlichen Zwecken widmen.

Private kirchliche Vereine unterstehen zwar einerseits der Aufsicht der zuständigen kirchlichen Autorität (vgl. c. 323 § 1 CIC), genießen aber andererseits eine weitgehende Satzungs- und Verwaltungsautonomie, die sich etwa im Recht der freien Wahl des Vorsitzenden (vgl. c. 324 § 1 CIC) oder der eigenständigen Vermögensverwaltung (vgl. c. 325 § 1 CIC) zeigt.

Eine starke Ausprägung haben Mechanismen der Partizipation im Bereich des Ordensrechts erfahren.⁵⁰

Was zunächst die Leitung von Ordensgemeinschaften anbelangt, so geht das kodikarische Rahmenrecht, welches durch das Eigenrecht der einzelnen Orden, insbesondere

⁴⁹ Zur Diskussion um die Stellung des priesterlichen Leiters ohne Pfarramt sowie des laikalen (?) Quasi-Pfarrers vgl. Heribert Schmitz, „Gemeindeleitung“ durch „Nichtpfarrer-Priester“ oder „Nichtpriester-Pfarrer“. Kanonistische Skizze zu dem neuen Modell pfarrlicher Gemeindeleitung des c. 517 § 2, in: AfkKR 161 (1992) 329–361; Michael Böhnke, Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983 (MKCIC-Beihefte 12), Essen 1994; ders., Eine Pfarrei ohne Pfarrer ist denkbar, eine Pfarrei ohne Priester nicht. Ein Literatur-, Forschungs- und Praxisbericht zu c. 517 § 2 CIC, in: Rüdiger Althaus – Rosel Oehmen-Vierregge – Jürgen Olschewski (Hg.), Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag (AIC 24), Frankfurt a.M. 2002, 55–74; Heribert Heinemann, Sonderformen der Pfarrgemeindeorganisation gemäß c. 517. Eine kritische Anfrage, in: AfkKR 163 (1994) 337–350; Sabine Demel, „Priesterlose“ Gemeindeleitung? Zur Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983, in: MThZ 47 (1996) 65–76; Thomas Schüller, Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2/CIC 1983 – eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung?, in: Rudolf Weigand (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (fzk 27), Würzburg 1997, 169–195; Heribert Hallermann, Die Wahrnehmung der Hirtensorge in einer Pfarrei gemäß den Bestimmungen des c. 517 § 2 CIC, in: ders. (Hg.), Die Verantwortung gemeinsam tragen. Erfahrungen mit der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz im Hinblick auf c. 517 § 2 CIC (Mainzer Perspektiven 13), Mainz 1999, 26–47.

⁵⁰ Vgl. Dominicus M. Meier, Amtsautorität und Mitverantwortung. 2. Formen und Prozedere der Beratungs- und Beschlussgremien (Ordensrecht 27), in: Erbe und Auftrag 90 (2014) 325–329.

die jeweilige Konstitution, seine Ergänzung findet, davon aus, dass Obere ihr Amt üblicherweise – d.h., sofern die Konstitutionen nicht atypischerweise etwas anderes vorsehen – nur auf Zeit ausüben (vgl. c. 624 § 1 CIC). Der oberste Leiter eines Instituts muss gewählt werden (vgl. c. 625 § 1 CIC), während die übrigen Oberen je nach Eigenrecht gewählt oder – nach vorherigen Konsultationen – vom obersten Leiter ernannt werden (vgl. c. 625 § 3 CIC). Das für die Wahl des obersten Leiters zuständige Wahlgremium ist das Generalkapitel, welches gemäß c. 631 § 1 CIC zugleich die höchste Autorität der jeweiligen Ordensgemeinschaft darstellt und so zu bilden ist, dass es das ganze Institut angemessen repräsentiert. Des Weiteren verpflichtet c. 633 § 1 CIC die ordensrechtlichen Beteiligungs- und Beratungsorgane dazu, „auf ihre Weise die Sorge und Teilhabe aller Mitglieder für das Wohl des ganzen Instituts bzw. der Kommunität auszudrücken“.

Bereits die Benediktsregel verpflichtet den Abt dazu, in wichtigen Angelegenheiten des Klosters die gesamte Klostersgemeinschaft um ihren Rat zu bitten, in weniger wichtigen Angelegenheiten aber zumindest die älteren Mitbrüder um Rat zu fragen.⁵¹ Im geltenden Recht verfügt c. 627 § 1 CIC, dass jeder Obere einen Rat haben muss, dem nach Maßgabe des allgemeinen Rechts sowie des jeweiligen Eigenrechts des Ordens Beispruchsrechte⁵² im Sinne des c. 127 CIC zukommen.

6. Partizipation im kirchlichen Arbeitsrecht

Die katholische Kirche in Deutschland hat sich im Rahmen des verfassungsrechtlich verbürgten kirchlichen Selbstbestimmungsrechts ein kirchliches Arbeitsrecht gegeben, dem – ebenso wie dem kirchlichen Arbeitsrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland – im Anschluss an 2 Kor 8,4 das Leitbild einer Dienstgemeinschaft aus Dienstgeber*innen und Dienstnehmer*innen zugrunde liegt.

Im Bereich des sogenannten kollektiven Arbeitsrechts hat die Kirche dabei das Mitarbeitervertretungsrecht als kirchliche Variante des staatlichen Rechts der betrieblichen Mitbestimmung entwickelt.⁵³ Dieses sieht in kirchlichen Einrichtungen die Bildung von Mitarbeitervertretungen vor. Die Mitarbeitervertretungen haben teils Mitwirkungsrechte (Anhörung, Mitberatung, Vorschlagsrecht), teils Mitbestimmungsrechte (Zustimmungsrechte, Antragsrechte).

⁵¹ Vgl. Benno Malfer (Hg.), *Die Regel des heiligen Benedikt*, Beuron ²2008, hier 42–44.

⁵² Vgl. zum Konzept der Beispruchsrechte oben 3.1.

⁵³ Vgl. Herbert Kalb, *Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht in Deutschland und Österreich*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ³2015, 324–341, hier 332 f.; Reinhard Richardi, *Arbeitsrecht in der Kirche. Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht*, München ⁷2015, 265–362.

Hinsichtlich der Schaffung eines überbetrieblichen kollektiven Arbeitsrechts favorisieren beide großen Kirchen den sogenannten Dritten Weg,⁵⁴ d.h. die konsensuelle Rechtsfindung in paritätisch von Dienstgeber- und Dienstnehmerseite besetzten Kommissionen zur Ordnung des Diözesanen Arbeitsrechts (kurz: KODA) auf Bistumsebene oder regionaler Ebene.⁵⁵

7. Zusammenfassung und Ausblick

Wie das kanonische Recht bezeugt, ist Partizipation ein auf allen Ebenen der Kirche präsent Thema. Dabei eröffnet die Zugehörigkeit zum Volk Gottes vielfältige Partizipationsmöglichkeiten an der konkreten Gestaltung des kirchlichen Lebens. Da die Kirche ihre Verfassungsstruktur über Ämter abbildet und in den sakramental geweihten Amtsträgern in besonderer Weise sichtbar wird, erweist sich die Frage nach Partizipation zugleich als die Frage nach den Zugangsvoraussetzungen zu den kirchlichen Ämtern sowie nach der Möglichkeit für Nicht-Amtsinhaber, an der Ausübung insbesondere der Leitungsämter mitzuwirken. Insofern sieht das kanonische Recht vor allem eine Mitwirkung durch Beratung vor, wofür eine Vielzahl von Instrumenten und Gremien sowohl auf gesamt- und teilkirchlicher, aber auch auf pfarreilicher Ebene vorgesehen sind. Bei der Weiterentwicklung der gegenwärtigen Rechtslage hin zu einem Mehr an Partizipation ist zugleich zu bedenken, dass bestimmte Ämter – zu denken ist insbesondere an das Amt der Diözesanbischöfe – vom dogmatischen Standpunkt besehen der Kirche vorgegeben sind bzw. vom historischen Standpunkt besehen die Identität der Kirche bleibend prägen. Die theologischen und kirchenrechtlichen Möglichkeiten von Partizipation sind indes konsequent zu nutzen, um so das Selbstverständnis der Kirche als *communio*, als einer „Gemeinschaft der Heiligen“ im alltäglichen Glaubensvollzug erfahrbar werden zu lassen.

⁵⁴ In einzelnen Gliedkirchen der EKD findet allerdings auch der sogenannte Zweite Weg Anwendung.

⁵⁵ Vgl. Kalb, Dienst- und Arbeitsrecht (s. Anm. 53), 331 f.; Richardi, Arbeitsrecht (s. Anm. 53), 205–263.

Prof. Dr. Martin Rehak
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Lehrstuhl für Kirchenrecht
Bibrastr. 14
97070 Würzburg
+49 (0) 931 31-88568
martin.rehak(at)uni-wuerzburg(dot)de
<https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/institute-lehrstuehle/prak/lehrstuhl-fuer-kirchenrecht/startseite/>

Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche

Abstract

Der anstehende pastorale Wechsel von einem klerikalen in einen synodalen Gesamtrahmen von Kirche erfordert einen dreifachen Übergang: vom Teilnehmen zum Teilhaben („Macht teilen“), vom Teilhaben zum Teilsein („Kirche überdenken“) und vom Teilsein zur Jüngersein („Nachfolge leben“). Von zentraler Bedeutung für diesen Framewechsel ist eine Erkenntnis Michel de Certeaus: Es geht nicht ohne die Anderen.

The upcoming pastoral change leading from a clerical to a synodal framework of the Church is accompanied by three different transitions: from attendance to participation (“sharing power”), from participation to inclusion (“rethinking the Church”), and from inclusion to discipleship (“living succession”). Central to this change of framework is an insight of Michel de Certeau: Do nothing without the others.

Es ist nach einer Vorlesung zur Gemeindepastoral. Eine Doktorandin steckt mir im Gehen noch schnell eine Karikatur zu. Emporgehoben wie eine Statue auf einem Sockel, ist darauf ein Pfarrer auf einem Podest zu sehen. Er ächzt unter der Last eines riesigen Gewichts, das auf seinen Schultern ruht. Daneben stehen einige andere Menschen, augenscheinlich Laien, die ihre Arme vergeblich nach oben recken, um ihm beim Tragen zu helfen. Mein erster Gedanke ist: Selbst schuld – kein Mitleid ... Selbst schuld, wenn er sich so hoch auf ein Podest stellt (oder stellen lässt), dass andere ihm nicht helfen können. Der Pfarrer hätte wohl besser folgenden „Rat des alten Jethro“¹ an Mose befolgt: „So richtest du dich selbst zugrunde und auch das Volk, das bei dir ist. Das ist zu schwer für dich; allein kannst du es nicht bewältigen ...“ (Ex 18,18ff). Derartiger pastoraler Klerikalismus² führt nicht nur zum Burnout unzähliger Priester, sondern auch zum Frust zahlloser Laien. Aber er muss nicht sein. Denn es gibt ja durchaus nicht nur evangeliumsgemäße, sondern auch traditionskompatible Alternativen, die in die Partizipation einer synodalen Kirche führen: „Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen“ (Ex 18, 23).

Aufgrund ihrer selbstverschuldeten Glaubwürdigkeitskrise (Stichwort: Klerikalismus als Wurzel sexuellen Missbrauchs) ist die Kirche selbst längst zu einem manifesten Evangelisierungshindernis geworden. Sie braucht einen Prozess synodaler Selbstreini-

¹ Hugo Aufderbeck, Das gemeinsame Werk. Ein Werkbuch zur Seelsorge, Leipzig 1969, 147.

² Vgl. Christian Bauer, Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch, in: Stimmen der Zeit (2019), 531–543.

gung³, der interne Reformblockaden löst und entschlossen einen Weg der eigenen Selbstevangelisierung einschlägt: Kirchenreform als Zeugnis für das Evangelium. Daher ist auf dem Synodalen Weg der deutschen katholischen Kirche auch kein fünftes Themenforum zum Thema Evangelisierung nötig. Die bisherigen vier Foren (Themen: Macht, Sexualität, Priester, Frauen) sind bereits Orte einer wirksamen Evangelisierung – und zwar einer umkehrbereiten Selbstevangelisierung (*missio ad intra*, im Sinne der Päpste Paul VI. und Franziskus) und nicht einer fremdbekehrenden Neuevangelisierung (*missio ad extra*, im Sinne der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI.).⁴ Strukturfragen reflektieren nämlich Glaubensinhalte – oder sie sind nicht evangeliumsgemäß. Und nichts dient dem Evangelium weniger als eine klerikale Kirche, deren äußere Gestalt ein permanentes Zeugnis wider das Evangelium darstellt, weil sie der jesuanischen Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft (und eben nicht: Klerikerherrschaft) widerspricht. Es braucht also eine entschlossene Umkehr aus evangeliumswidrigen Kirchenverhältnissen, die missbrauchsanfällige Machtstrukturen überwindet. Mit Blick auf diese synodale Selbstbekehrung einer noch immer durch und durch klerikalen Kirche werden im Folgenden drei Übergänge entfaltet – wobei der letztgenannte Übergang der wohl grundlegendste ist, denn hier geht es in einem Wechsel des pastoralen Gesamtrahmens nicht mehr primär um kirchliches Teilnehmen, Teilhaben oder Teilsein, sondern vielmehr um eine Rückbesinnung auf dessen jesuanische Ursprünge:

- vom einfachen Teilnehmen zum eingeräumten Teilhaben („Macht teilen“)
- vom eingeräumten Teilhaben zum selbstbewussten Teilsein („Kirche überdenken“)
- vom selbstbewussten Teilsein zum synodalen Jüngersein („Nachfolge leben“).

1. Macht teilen – vom Teilnehmen zum Teilhaben

Ein erster Übergang von einer klerikalen in eine synodale Kirche besteht darin, von einem gönnerhaften Teil-Geben des Klerus über ein gewagtes Teil-Nehmen von Laien hin zu einem eigenständigen Teil-Haben aller Glieder des Volkes Gottes zu kommen – wider den vermeintlich wohlmeinenden Gestus einer Pastoral nach Gutsherrenart, die innerkirchliche Partizipation als ein notgedrungenes *Zugeständnis* an die Laien und nicht als ein fundamental gerechtfertigtes *Eingeständnis* von deren Rechten versteht. Denn getaufte Christinnen und Christen sind niemals nur unmündige Teilnehmer*innen pastoraler Angebote. Ihr ureigenes Recht auf Teilhabe gilt es unbefangen einzuräumen, d.h. ihm einen Raum zur eigenständigen Entfaltung in der kirchlichen

³ Christian Bauer, Synodaler Weg – einige theologische Anmerkungen, in: feinschwarz.net (21.9.2019), <http://go.wuu.de/u7v7a> (Stand: 29.5.2020).

⁴ Vgl. Christian Bauer, Vom Lehren zum Hören. Offenbarungsmodelle und Evangelisierungskonzepte im Übergang vom Ersten zum Zweiten Vatikanum, in: Julia Knop – Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 95–116.

Machtstruktur zu verschaffen. Partizipation (von lat. *partem capere*) in diesem Sinn meint eine Form von Teilhabe, die über passive Teilnahme weit hinausgeht, weil sie aktive Teil-Nahme ermöglicht – das eigenständige In-die-Hand-Nehmen („capere“) des auch den Laien zustehenden Anteils („pars“) kirchlicher Macht. *Partem capere*: etwas ergreifen, was einem vom Evangelium her zusteht.

Dieser Übergang vom Teilnehmen-Dürfen über das Teil-Nehmen-Müssen hin zum Teil-Haben-Können stellt vor die Herausforderung, innerkirchliche Macht zu teilen. Die klerikale Angst vor dem damit verbundenen Machtverlust unterschätzt den dadurch möglichen Autoritätsgewinn. Eine sprachliche Differenz verdeutlicht den Zusammenhang. Denn es geht um ein ‚Machtteilen‘ im Sinne des englischen Wortes *sharing*, das die pastorale Autorität der Amtsträger vermehrt. Und nicht um ein ‚Machtteilen‘ im Sinne des englischen Wortes *dividing*, das deren ohnehin erodierende Autorität nur noch mehr schmälert – mit der Konsequenz autoritärer Machtsicherung nach dem altrömischen Motto *divide et impera*. Ein partizipatives *Sharing*-Modell des kirchlichen Machtgebrauchs setzt bei der gemeinsamen Taufwürde aller Christinnen und Christen an, die von ihren ureigensten Rechten her nun nicht mehr nur Teilnehmende des pastoralen Geschehens sind, sondern auch Teilhabende. Der frühere Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck⁵ hatte schon vor dem Konzil auf den Punkt gebracht, was das für kirchliche Amtsträger bedeutet: „Der Pfarrer [darf den Laiendienst] [...] nicht zum Laiendienst erniedrigen. [...] Der Dienst des Laien ist nicht ein Dienst, den der Pfarrer huldvoll überträgt, sondern ein Dienst, der dem gläubigen Christen aufgrund der Firmung zusteht, freilich nicht in selbtherrlicher Eigenbrötelei, sondern in dienender Gemeinschaft mit dem Pfarrer.“⁶

So sah es auch das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Lehre nicht nur die vorkonziliare Aufspaltung von laikalem ‚Weltdienst‘ und klerikalem ‚Heildienst‘ überwand, sondern im Horizont einer heilsuniversal entgrenzten Gesamtpastoral auch beiden beides zuschrieb: Priester partizipieren am Weltdienst der Kirche⁷ und Laien an ihrem Heildienst⁸. Im Horizont von *Gaudium et spes*, der zweiten Kirchenkonstitution des Konzils, gilt sogar: Weltdienst ist Heildienst. Und umgekehrt: Heildienst ist Weltdienst.

⁵ Vgl. Christian Bauer, Mit Pater Fridolin in die Zukunft? Was (vielleicht) von/mit ostdeutschen Christ*innen zu lernen ist, in: Tobias Kläden (Hg.), Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg, Erfurt 2020, 102–121.

⁶ Zit. nach Willi Kranig, Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter, in: Josef Pilvousek – Elisabeth Preuß (Hg.), Hugo Aufderbeck. 1901–1981, Heiligenstadt 2009, 39–47, 44.

⁷ Vgl. expl. PO 8, wo auch die 1954 verbotenen Arbeiterpriester ausdrücklich rehabilitiert werden (vgl. Christian Bauer, Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester, in: Rainer Bucher – Johann Pock [Hg.], Klerus und Pastoral, Münster 2010, 115–148).

⁸ Der aufwertend gemeinte Vorschlag Bischof Voderholzers, statt von kirchlichen Laien lieber von ‚Weltchristen‘ zu sprechen, ist konzilstheologischer Unsinn, da er die dogmatische Autorität der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* übergeht: Sind denn Kleriker keine ‚Weltchristen‘, d.h. keine im Geiste Jesu auch säkular präsenten Repräsentanten einer ‚Kirche in der Welt von heute‘?

Mit Blick auf die rechtmäßige Partizipation von nichtgeweihten Christinnen und Christen nicht nur am pastoralen ‚Vorfeld‘ des Eigentlichen („Weltdienst“), sondern am Eigentlichen selbst („Heildienst“) lehrt das II. Vaticanum daher nicht nur, das Apostolat der Laien stelle eine „Teilhabe an der Heilsmission der Kirche selbst“ (LG 33) dar, sondern auch, dass sie ihr „vielfältiges Apostolat sowohl in der Kirche als auch in der Welt“ (AA 9) ausüben. Die berühmte *actuosa participatio* der Liturgiekonstitution gilt daher auch für alle anderen pastoralen Grundvollzüge – also nicht nur in der Liturgia, sondern auch in Diakonia, Martyria und Koinonia. In einer entsprechend partizipativen Kirche des Konzils realisieren die Laien ihr eigenes Wesen nicht in der passiven Teilnahme an etwas (z.B. einer Veranstaltung, einer PGR-Sitzung oder einem Gottesdienst), sondern in der aktiven Teilhabe an der einen, unteilbaren und heilsfinalisierten Welt-Mission der Kirche.⁹

Innerkirchliche Partizipation ist daher auch keine Frage herablassenden Wohlwollens (oder ausgleichender Gerechtigkeit), sondern eine Frage nach dem Wesen der Pastoral. Ehrenamt darf in diesem Zusammenhang dann nicht heißen: Die Laien haben die Ehre, die Kleriker haben das Amt (einmal abgesehen davon, dass es im Volk Gottes auch nichtgeweihte Amtsträgerinnen und Amtsträger gibt). Will sagen: Die einen bekommen ein Vergelts Gott, die anderen treffen die Entscheidungen. Bei alledem geht es um mehr als ‚nur‘ um eine bessere Teilhabeorganisation in ansonsten unveränderten kirchlichen Machtstrukturen. Es geht um eine neue „pastorale Kultur“¹⁰, die mit jenem Klerikalismus bricht, dessen strukturelle Sünde zum aktuellen Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche führte. Rolf Zerfaß mahnte schon früh einen entsprechenden Kulturwandel an: „Die Machtfrage wird im kirchlichen Handeln tabuisiert. Dabei ist sie eine permanente Störungsquelle, die unendlich viel Energie verschleißt, Verdruss macht und das Zeugnis der Kirche nach außen verdunkelt. Es gibt aber keine ‚Zivilisation der Liebe‘ (Paul VI.) ohne Zivilisierung der Macht. Denn Macht ist ein allgegenwärtiges Phänomen, das der Zivilisierung, der Kultivierung, der Aufmerksamkeit bedarf, soll es nicht destruktiv werden.“

Ziel dieser bewussten Kultivierung des kirchlichen Machtgebrauchs wäre das Ethos einer nichtutopischen „Entunterwerfung“¹¹ von Unterlegenen im Kontext einer Depontenzierung von klerikaler „Pastoralmacht“¹². Um innerkirchlicher Disziplin in möglichst selbstbestimmter Weise zu „entkommen, ohne ihren Einflussbereich zu verlassen“¹³,

⁹ Vgl. Christian Bauer, Ämter des ganzen Volkes Gottes? Umriss einer messianischen Ekklesiologie im Horizont von *Lumen Gentium*, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (2015), 266–284.

¹⁰ Vgl. demnächst Rolf Zerfaß, Zuerst das Reich Gottes. Umriss einer neuen pastoralen Kultur, Ostfildern 2020.

¹¹ Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 15.

¹² Vgl. expl. Michel Foucault, Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 243–250.

¹³ Michel de Certeau, Arts de faire. L’invention du quotidien I, Paris 1990, 146.

lässt sich mit Michel Foucault Macht und Herrschaft unterscheiden: „Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation gibt, in dem die Spiele der Wahrheit ohne Hindernisse [...] zirkulieren können, scheint mir der Ordnung der Utopie anzugehören. [...] Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Beziehungen der Macht geben kann [...]. Das Problem ist [...] nicht der Versuch, diese in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen, sondern sich [...] ein Ethos zu geben, eine Praxis des Selbst, die innerhalb der Spiele der Macht mit einem möglichst geringen Minimum an Herrschaft zu spielen erlauben.“¹⁴

2. Kirche überdenken – vom Teilhaben zum Teilsein

Der nächste Schritt besteht in einem Übergang vom Haben zum Sein¹⁵ – vom kirchlichen *Teilhaben* zum kirchlichen *Teilsein*. Normalerweise geht es in der Pastoral eher um das Haben als um das Sein: Wie viele Gottesdienstbesucher*innen, Ministrant*innen, Caritassammler*innen, PGR-Kandidat*innen etc. hast du in deiner Pfarrei? Wichtiger als die numerisch zählbare Quantität dessen, was wir haben, ist jedoch die atmosphärisch spürbare Qualität dessen, was wir sind. Hier kann man von anderen, ressourcenschwächeren Ortskirchen lernen. Der Sahara-Bischof Claude Rault etwa schreibt durchaus hoffnungsfroh über die Berufung seiner Kirche, in der Liebe des Evangeliums zusammen mit den algerischen Muslimen „ein menschliches Abenteuer zu leben“¹⁶: „Jedes Mal, wenn wir den römischen Kongregationen unsere Jahresstatistik zurücksenden sollen, komme ich leicht in Verlegenheit, weil ich gar keine Zahlen [...] einzutragen habe. Nein, wir haben kein Priesterseminar und auch kein Internat, weder Schulen noch Krankenhäuser ... Ja, was haben wir denn überhaupt? Außerordentlich viel haben wir: Eine Präsenz mit leeren Händen, ganz ohne Statistiken und Register [...]! [...] Unter dem Druck der Geschichte wurde unsere Mission [...] diskreter und bescheidener. [...] Unsere Häuser wurden offener und gastfreundlicher und ähneln oft Karawansereien, von allen Winden durchweht. [...] Leben kann man nicht in Zahlen ausdrücken [...].“¹⁷

Eine ähnliche Wende vom Haben zum Sein steht auch für das Verhältnis von Laien und Klerikern an. Denn auch hier geht es nicht um Besitzstände, sondern um Seinsweisen. Einerseits bestimmte das Konzil die kirchenamtliche Aufgabe der Priester

¹⁴ Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in : Ders., *Dits et Écrits II*, Paris 2001, 1527–1548, 1545.

¹⁵ Vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

¹⁶ Claude Rault, *Die Wüste ist meine Kathedrale*, St. Ottilien 2011, 60.

¹⁷ Rault, *Die Wüste* (s. Anm. 16) 66; 97; 156.

nämlich gerade nicht „hierarchisch, sondern wesentlich“¹⁸, d.h. „vom Wesen der Aufgabe her“¹⁹: „Standesunterschiede sind nicht das Problem des Konzils. Sein Thema ist die Sache, die sie übersteigt und auch umfasst“²⁰ – und zwar die eine Pastoral des gesamten Volkes Gottes in der Welt von heute. Andererseits bedeutet dieser *pastoral turn* des Konzils aber auch für die Laien einen Wechsel vom Haben zum Sein. Denn für sie genügt es nun nicht mehr, einfach nur an der Gesamtpastoral des Volkes Gottes teilzuhaben, sie müssen vielmehr ihr eigenes Kirchesein realisieren. Schon vor dem II. Vaticanum hatte Papst Pius XII. gefordert, die Laien müssten ein „immer klareres Bewusstsein davon haben, dass sie nicht nur der Kirche angehören, sondern dass sie Kirche sind“²¹. Mit dieser Frage nach dem laikalen Kirchesein steht das Wesen der Kirche selbst zur Debatte. Mit Blick auf die nachkonziliaren Konflikte fragt es sich, in welchem theologischen Gesamtrahmen („frame“) man das Kirchesein aller getauften Christinnen und Christen konzipiert – als partizipative Volk-Gottes-Ekklesiologie oder als hierarchische *Communio*-Ekklesiologie²²?

Papst Johannes Paul II. verortete das partizipative Kirchesein von Laien in einem kirchenpolitisch restaurativen *Communio*-Frame, der von seinem Mitarbeiter und unmittelbaren Nachfolger Joseph Ratzinger in Form einer theologisch überhöhten Ontologisierung kirchlicher Strukturen im Kontext kommunitaristischer Trinitätsspekulation²³ ausgestaltet wurde – ein trinitarischer *Communio*-Kommunitarismus, in dessen Rahmen innerkirchliche Partizipation als die pastorale Ableitung eines hierarchisch gefassten *Communio*-Begriffs²⁴ verstanden wird: „Weil sie sich von der kirchlichen commu-

¹⁸ Elmar Klinger, *Der Priester und die Kirche. War das Zweite Vatikanum ein Konzil der Buchhalter?*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Münster 2010, 109–114, 111.

¹⁹ Klinger, *Der Priester* (s. Anm. 18) 111.

²⁰ Klinger, *Der Priester* (s. Anm. 18) 112.

²¹ „I laici [...] debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa; ma di essere la Chiesa [...]. Essi sono la Chiesa [...]“ (Pius XII., Ansprache vom 20. Februar 1946 an die neuen Kardinäle, nach <http://go.wwu.de/gy9ja> [Stand: 29.5.2020])

²² Eine ähnliche Differenz bildet das ekklesiologische Doppel von Kirche als geschlossener Pfarrfamilie und Kirche als offenem Freundeskreis (vgl. Hans-Josef Klauck, *Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament*, in: *Münchner Theologische Zeitschrift* [1991], 1–14): ‚familial‘ verfasste Gemeinschaft auf der Basis asymmetrischer Ungleichheit vs. ‚freundschaftlich‘ verfasste Gesellschaft auf der Basis symmetrischer Gleichheit.

²³ Auch *Gaudium et spes* sieht eine Analogie zwischen menschlicher Gemeinschaft und dem trinitarischen Gottesbegriff – allerdings ohne ekklesiologische Verschlüsselung: „[Es gibt] [...] eine gewisse Ähnlichkeit [aliquam similitudinem] zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes [...]“ (GS 24). Für diese Aussage gilt jedoch wie auch für die trinitarischen Ableitungen der *Communio*-Ekklesiologie Ratzingers die Analogieregel des Vierten Laterankonzils, die bei aller menschlichen Ähnlichkeit („similitudo“) eine je größere Unähnlichkeit („dissimilitudo“) zum Geheimnis Gottes festhält: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DH 806).

²⁴ Um der nachkonziliaren Umdeutung des Konzils nicht ‚auf den Leim zu gehen‘, wäre es für die Rede von der Kirche als Gemeinschaft sinnvoll, auf den kirchenpolitisch belasteten Begriff der *communio* zu verzichten und stattdessen Victor Turners kulturalanthropologisch geprägten Begriff

nio ableitet, muss die Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi in der *communio* und um des Wachstums der *communio* willen gelebt und verwirklicht werden.“²⁵ Diese hierarchische Einhegung des Kircheseins von Laien basiert auf einer „gezielten Uminterpretation“²⁶ des II. Vaticanums, in deren Zentrum die Bischofssynode des Jahres 1985 stand, derzufolge der *Communio*-Begriff einen ekklesiologischen Gesamtbegriff des Konzils darstellt: „Die *Communio*-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.“²⁷

Der nachkonziliare Streit zwischen Volk-Gottes- und *Communio*-Ekklesiologie drehte sich um diese unter anderem von Joseph Ratzinger²⁸ betriebene kirchenamtliche Umdeutung, die auch für das Kirchesein der Laien nicht ohne Konsequenzen blieb. Ratzinger selbst gesteht die kirchenpolitische Motivation dieses nachkonziliaren Manövers offen ein: „Man kann wohl sagen, das etwa seit der Sondersynode des Jahres 1985 [...] ein neuer Versuch dominiert, das Ganze der konziliaren Ekklesiologie in einem Grundbegriff zusammenzufassen: in dem Wort von der *Communio*-Ekklesiologie. Ich habe diese neue Zentrierung der Ekklesiologie begrüßt und ihr auch nach meinen Maßen vorzuarbeiten versucht. Man muss freilich zunächst zugeben, dass das Wort *Communio* im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig auf-

der *communitas* (vgl. GS 1) zu verwenden. So ist beispielsweise die Eucharistie in ihrer gegenwärtigen kirchlichen Realgestalt eher eine hierarchiezentrierte (Schein-)Communio der Ungleichen als eine aus der liminalen Dynamik der Rituals selbst hervorgehende *Communitas* der Gleichen: „*Communitas* dringt in der Liminalität durch die Lücken der Struktur [...]“ (Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt/Main 2005, 125).

²⁵ Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 14.

²⁶ Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil. *Communio* und Volk Gottes, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Löwen 1996, 157–175, 157.

²⁷ Zit. nach Walter Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg/Br. 1986, 33.

²⁸ Zwei kirchenpolitische Antipoden waren in diese Umdeutung des Konzils involviert: Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation und Walter Kasper als Theologischer Sekretär der Bischofssynode von 1985. Ratzinger denkt *Communio* platonisch, Kasper aristotelisch – und beide zusammen bleiben dem klassisch-griechischen Repräsentationsdenken verhaftet und wären heute in Richtung differenztheoretischer Denkformen zu überschreiten: „Der Vorrang der Identität [...] definiert die Welt der Repräsentation. [...] Wir aber wollen die Differenz in sich selbst denken, unabhängig von den Formen der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückgeführt werden [...]“ (Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 122011, 1f). Ekklesiologisch gewendet: „Die Differenz wird [bei Platon und Aristoteles] der Identität untergeordnet. [...] Die Einheit der Gattungen [Stichwort: *Communio*] sollte die Differenzen der Arten [z.B. der vielen Einzelnen im Volk Gottes] repräsentierbar machen. [...] Die [hierarchische] Repräsentation kann die Differenz nur innerhalb der Identität [und das heißt kirchenpolitisch konkret: Uniformität] zulassen, das Differenzdenken dagegen erklärt die Genese von Identitäten durch [partizipative] Vernetzungen von Differenzen [des Volkes Gottes].“ (Michael Pflaum, *Deleuzes Differenzdenken und die Idiomenkommunikation. Eine neue Perspektive der Theologie*, Frankfurt/M. – New York 1998, 59; 108; 141).

gefasst, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen.²⁹ Elmar Klinger kritisierte diese nachkonziliare *Communio*-Ekklesiologie als konzilstheologisch abwegigen „Standpunkt der Kirchenbourgeoisie“³⁰: „Für jeden Kenner der Materie [...] ist diese Erklärung eine Provokation. [...] Nicht die *Communio*-, sondern die Volk-Gottes-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. [...] *Communio* wird im Rahmen der Theologie des Volkes Gottes zum Thema, nicht umgekehrt. [...] Der Versuch, die *Communio*-Ekklesiologie zur Gesamtekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu machen, scheitert am Zweiten Vatikanum [...].“³¹

In dieser Auseinandersetzung wird eine grundlegende Differenz ekklesiologischer Denkformen sichtbar, die für die konkrete Ausgestaltung laikalen Kircheseins von höchster Bedeutung ist. *Communio*-Ekklesiologie fasst sie hierarchisch³² und kommunitarisch, Volk-Gottes-Ekklesiologie hingegen partizipativ und individuell: Kirche als „Volk der vielen Einzelnen“³³. Im Hintergrund dieser beiden exemplarischen Formen einer ekklesiologischen Bestimmung der Kirchlichkeit aller Getauften stehen philosophisch differente Weltzugänge, die das Eine und das Viele auch in Sachen innerkirchlicher Partizipation auf gegengleich komplementäre Weise zuordnen. Mit Blick auf diese grundlegende Differenz fordert Elmar Klinger ein „neues Denken“³⁴ jenseits des Platonismus: „In der platonischen Tradition ist die Vielheit von der Einheit bestimmt und aus ihr abgeleitet. Sie geht aus ihr hervor und geht in sie zurück. Sie verhalten sich wie der Teil und das Ganze. Das Viele ist dem Einen untergeordnet, das Eine steht über dem Vielen [...]. Im neuen Denken liegt das Verhältnis umgekehrt. Die Vielheit

²⁹ Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, zit. nach <http://go.wwu.de/gzum/> (Stand: 29.4.2020).

³⁰ Elmar Klinger, *Die Kirche auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie*, in: Mariano Delgado – Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit*, Berlin 1995, 253–274, 268.

³¹ Elmar Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil* (s. Anm. 26) 157–175, 158–161.

³² Auch die Volk-Gottes-Ekklesiologie spricht von der Hierarchie – nur eben vom Volk Gottes her. Im Hintergrund dieses ekklesiologischen Rahmenwechsels steht die Kirchenlehre des II. Vatikanums, dessen „kopernikanische Wende“ (Leon-Joseph Suenens, *Eröffnungsrede*, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 [1971]*, 30–40, 32) darin bestand, das vormals dritte Kapitel („*De populo Dei*“, jetzt Kapitel II) vor das zweite Kapitel („*De constitutione hierarchica ecclesiae*“, jetzt Kapitel III) zu ziehen. Aufgrund dieser bewussten architektonischen Konzilsentscheidung ist die Hierarchie nun vom Volk Gottes her zu verstehen und nicht mehr umgekehrt das Volk Gottes von der Hierarchie.

³³ Rainer Bucher, *Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und ‚Gaudium et spes‘ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt*, in: Hans-Joachim Sander – Hildegund Keul (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. FS Elmar Klinger*, Würzburg 1998, 64–82, 79.

³⁴ Elmar Klinger, *Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven aus der Sicht des Zweiten Vatikanums*, in: ders. (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg 1997, 111–125, 115.

steht vor der Einheit, der Teil vor dem Ganzen. Die Einheit verkörpert Vieles und das Viele kann zur Einheit werden. Es ist das Fundament der Einheit.“³⁵

Wer über die Partizipation von Laien an der Heilsmission der Kirche nachdenkt, steht daher vor der handlungsleitenden Entscheidungsfrage, ob man deren Kirchesein im platonischen Sinne der *Communio*-Ekklesiologie hierarchisch-kommunitarisch konzipiert oder aber im Horizont des neuen, pluralen Denkens der Volk-Gottes-Ekklesiologie partizipativ-individuell. Beide Konzepte lassen sich in unterschiedlicher Weise mit zwei Begriffen von Kirche verbinden, die zum einen vom griechischen *kyriakè*³⁶ ausgehend in ‚germanischem‘ Sprachkontext (vgl. *Kirche* im Deutschen, *Church* im Englischen, *Kerk* im Niederländischen), zum anderen vom griechischen *ekklēsia* ausgehend in ‚romanischem‘ Sprachkontext (vgl. *Église* im Französischen, *Chiesa* im Italienischen, *Iglesia* im Spanischen) in Gebrauch sind: „Wenn *ekklēsia* die Verkörperung der [...] *polis* Gottes ist, dann verbirgt sich in diesem Wort die Idee, dass die Gläubigen [...] für die Entscheidungen über die Zukunft jener *polis* eine kollektive Verantwortung tragen. Das schafft eine Spannung zu einem anderen aus dem Griechischen stammenden Wort, das in einige nordeuropäische Sprachen einwanderte und im Englischen als *church* oder im Schottischen als *kirk* auftaucht [...]. Es begann seine Existenz als ein Adjektiv, [...] *kyriakè*, ‚dem Herrn gehörend‘, und betont deswegen eher die Autorität des Herrn als die Entscheidung der [in der *ekklēsia*] Versammelten. Die Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven durchzieht die gesamte Geschichte der *ekklēsia/kirk* – und sie wirkt noch immer unter Christen.“³⁷

Zwei Begriffe – zwei Konzepte: Die *Communio* der *kyriakè* setzt im ‚Innen‘ des christlichen Gottesbegriffs an und überhöht deren Hierarchiestrukturen trinitarisch, die *ekklēsia* des Volkes Gottes hingegen setzt im ‚Außen‘ der griechischen Stadtgesellschaft an und entgrenzt deren Ausschlussmechanismen jesuanisch – siehe Galater 3,28, wo die *Ekklesia* Gottes im Namen des Messias Jesus über die männlichen, einheimischen und freien Bürger der Polis hinaus auch auf Frauen, Fremde³⁸ und Unfreie ausgedehnt wird. *Ekklesia* ist dann die im Geiste Jesu entgrenzte Bürgerversammlung Gottes *aller* durch einen Herold („*Kéryx*“) aus ihren Häusern Herausgerufenen („*ek-kalein*“). Gerade aufgrund der inhaltlichen Optionen des Evangeliums („*Kérygma*“) braucht es daher einen „shift from *kyriakè* to *ekklēsia*“³⁹, der das berechtigte Anliegen der *kyriakè* wahrt und diese zugleich konzeptuell nicht in einen hierarchischen *Communio*-Frame, sondern in den partizipativen Volk-Gottes-Rahmen stellt. In dieser *ad intra* entgrenz-

³⁵ Klinger, *Christliche Identität* (s. Anm. 34) 115f.

³⁶ Unterschiedliche Transkriptionsweisen wurden im Folgenden angeglichen.

³⁷ Diarmaid MacCulloch, *Christianity. The First Three Thousand Years*, London 2011, 26f.

³⁸ Im Falle der Jesus-Ekklesia von Gal 3,28 waren das die – hier ‚Griechen‘ genannten – Heidenchristen.

³⁹ Ryszard Bobrowicz – Frida Mannerfelt, *From kuriakè to ekklesia. Discussion of the Shift in Scandinavian Practical Theology, based on Handbooks in the Discipline*, noch unveröffentlichtes Manuskript.

ten Jesus-Ekklesia ist dann auch die folgende Kirchenformel von Bischof Hugo Aufderbeck zu verstehen: „Wir sind als Kirche keine Monarchie, denn wir alle sind Schwestern und Brüder [Stichwort: *ekklēsia*]; wir sind aber auch keine Demokratie, denn wir alle haben einen Herrn [Stichwort: *kyriakē*]!“⁴⁰

An diesem Punkt wäre in Aufderbecks Terminologie jedoch eine wesentliche Unterscheidung einzutragen, welche die *communio*-ekklesiologische Identifikation von monokratischer *Auctoritas* des Herrn (der auch die kirchliche Hierarchie untergeordnet ist) und monarchischer *Potestas* der Hierarchie vermeidet⁴¹. Hierarchie lässt sich in diesem Zusammenhang entweder im Kontext (neu)platonisch-mystischer *Communio*-Ekklesiologie als „ontologische Stufung, die sich auf die Qualität mehr oder minder großen Gelichtetseins gründet“⁴² (= Traditionslinie über Bonaventura zu Joseph Ratzinger) verstehen – oder aber im Kontext thomasisch-pragmatischer Volk-Gottes-Ekklesiologie als „soziale Ordnungskategorie, die sich nach dem Umfang übertragener öffentlicher Gewalt untergliedert“⁴³ (= Traditionslinie über Karl Rahner zu Elmar Klinger). Das auf den Herrn („*kýrios*“) selbst verweisende monokratische Prinzip – in der antiken Ikonografie ist dieser sogar der ‚Pantokrator‘ – ist in jedem Fall etwas anderes als das auf den klerikalen Hierarchismus verweisende monarchische Prinzip. Mit Bischof Aufderbeck gesprochen: Eine postklerikal-nichtmonarchische Kirche ist im Sinne dieser semantischen Verschiebung *weder* rein monokratisch *noch* rein demokratisch. Ideen für eine demokratischere *Ekklēsia*-Gestaltung⁴⁴ der Kirche bei Wahrung ihres

⁴⁰ Zit. nach Joachim Wanke, Wir müssen die Kirche nicht retten. Warum Vertrauen weiterführt – auch in der Kirche, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Impulse – Einsprüche – Ideen* (Arbeitshilfen 286), Bonn 2016, 5–9, 8. Bischof Aufderbeck zufolge hängen „Versammler und Versammelte“ (Aufderbeck, *Das gemeinsame Werk* [s. Anm. 1] 374), also der versammelnde Herr und die versammelten Schwestern und Brüder, in konstitutiver Weise zusammen: „Der Herr ist der Rufer, der Versammler, wir die Gerufenen, die Versammelten, die *ἐκκλησία κυριακή* [...]“ (ebd., 370).

⁴¹ Rein begrifflich liegt die ‚Monarchie‘ auf einer anderen Ebene als die ‚Demokratie‘, deren komplementärer Gegenbegriff die ‚Monokratie‘ wäre.

⁴² Rolf Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 1974, 331.

⁴³ Zerfaß, *Der Streit* (s. Anm. 42) 331.

⁴⁴ Karl Rahner zufolge ist die Kirche ein „nur in Gott selbst adäquat hierarchisiertes System, in dem Macht und Gewalt aufgeteilt sind, also eine Art von Demokratie eigener Art.“ (Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* [QD 5], Freiburg/Br. 1958, 63f). Das Beispiel vieler Orden und anderer kirchlicher Gemeinschaften zeigt: Man kann durchaus katholisch und zugleich demokratisch sein. Einen entsprechenden Weg kirchenamtlicher bzw. bischöflicher Selbstbindung an synodale Entscheidungen weist Karl Rahner mit einem höchst lesenswerten Gutachten für die Meißner Diözesansynode (zit. in: Dieter Grande – Peter-Paul Straube, *Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Leipzig 2005, 146–150). Möglicherweise ließen sich auf synodalem Weg auch alternative Abstimmungsweisen erproben, die demokratische Entscheidungen nicht nach einem parlamentarischen Modell gestalten, sondern wie das ‚Quäker-Kontinuum‘ entlang eines ungleich differenzierteren Spektrums: Ich bin dafür und

monokratischen (aber nicht: monarchischen) *Kyriakè*-Moments gäbe es viele. Auch hier gilt die konstellative Herausforderung⁴⁵, eigene Optionen zu treffen und dabei zugleich die Spannung zu anderen Optionen zu halten – erst das macht uns katholisch. Wer sich für das eine entscheidet, muss das andere im Sinne des ignatianischen *Agere contra* mitkultivieren: *Communio* und Volk Gottes, *kyriakè* und *ekklēsia*, Monokratisches und Demokratisches. Es ergibt sich eine ekklesiologische Grundspannung zwischen hierarchischem und partizipativem Prinzip, der entlang sich dann auch das laikale Kirchesein entscheidet:

Hierarchische Ekklesiologie	Partizipative Ekklesiologie
<i>Communio</i> :	<i>Volk Gottes</i> :
Von oben nach unten strukturierte geschlossene Gemeinschaft	Von unten nach oben strukturierte offene Gesellschaft
<i>Trinitarisch</i> :	<i>Jesuanisch</i> :
Kirche als platonisches Abbild eines göttlichen Urbildes	Sammlung im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft
<i>Monarchisch-klerikal</i> :	<i>Monokratisch-demokratisch</i> :
Identifikation von <i>potestas</i> der Hierarchie und <i>auctoritas</i> des Herrn	<i>Ekklēsia</i> der vielen Herausgerufenen in der <i>Kyriakè</i> des einen Herrn

3. Nachfolge leben – vom Teilsein zum Jüngersein

Es macht einen Unterschied, ob man Synodalität von einem hierarchischen *Communio*-Konzept her versteht oder ausgehend von einem partizipativen Volk-Gottes-Konzept. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus scheint sich der Wind in Richtung der zweiten Spalte dieser spannungsvollen Grundmatrix zu drehen. Im Horizont des nun auch in Rom wieder vermehrt zu hörenden Volk-Gottes-Begriffs kommt es zu einem Übergang vom kirchlichen Teilsein der Laien zur gemeinsamen Jüngerschaft⁴⁶ aller auf dem Weg der Nachfolge Jesu. Dieser Übergang stellt zugleich einen Wechsel des pastoralen Gesamtrahmens dar: weg von einem klerikalen, hin zu einem synoda-

werde mitmachen – Ich bin dafür und bin bereit, zu unterstützen – Ich bin dafür – Ich bin dagegen, bin aber bereit zu unterstützen – Ich bin dagegen – Ich bin dagegen und versuche, andere davon zu überzeugen. (vgl. Silke Helfrich – David Bollier [Hg.], *Frei, fair und lebendig. Die Macht der Commons*, Bielefeld 2019, 131ff).

⁴⁵ Vgl. Christian Bauer, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 141–162.

⁴⁶ Natürlich ist auch das ekklesiologische Konzept der Jüngerschaft prinzipiell machtgefährdet – aber nur dann, wenn sich die Jüngerin/Jünger-Meister-Beziehung nicht auf Jesus bezieht (und somit menschlichem Zugriff entzogen bleibt), sondern auf andere Menschen wie Ordensgründerinnen und Ordensgründer, Mystikerinnen und Mystiker oder Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer.

len Frame. *Sinodalität* bzw. *chiesa sinodale*⁴⁷ sind die neuen ekklesiologischen Leitbegriffe dieser gesamtkirchlichen Abkehr von missbrauchsanfälligen Klerikalstrukturen: „Jedes Mal, wenn wir versucht haben, das Volk Gottes [...] zum Schweigen zu bringen, [...] haben wir Gemeinschaften, Programme, theologische Entscheidungen, Spiritualitäten und Strukturen [...] ohne Gesicht [...] und letztendlich ohne Leben geschaffen. [...] Der Klerikalismus, sei er nun von den Priestern selbst oder von Laien gefördert, erzeugt eine Spaltung im Leib der Kirche, die dazu [...] beiträgt, viele der Übel, die wir heute beklagen, weiterlaufen zu lassen. Zum Missbrauch Nein zu sagen, heißt zu jeder Form von Klerikalismus mit Nachdruck Nein zu sagen.“⁴⁸

Nicht zuletzt deshalb wünscht sich Franziskus eine „ganz und gar synodale Kirche“⁴⁹: Synodalität statt Klerikalismus. Denn ein „gemeinsames Vorgehen“⁵⁰ aller auf dem Weg der Kirche (griech. *syn-odós*, der gemeinsame Weg) ist dem Papst zufolge nicht nur das Gegenteil von Klerikalismus, sondern auch sein Gegenmittel: „Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet. Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ‚Synode‘ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom [...]. [...] Wenn wir begreifen, dass ‚Kirche und Synode Synonyme sind‘, wie der Hl. Johannes Chrysostomos sagt [...], dann begreifen wir auch, dass in ihrem Innern niemand über die anderen ‚erhöht‘ werden kann.“⁵¹ Synodale Weggemeinschaft erfordert eine wechselseitige „Dynamik des Zuhörens, das auf allen Ebenen des Lebens der Kirche gepflegt wird“⁵². Mit der *Parrhesia*⁵³ – dem Freimut, in asymmetrischen Macht-konstellationen „prophetic obedience“⁵⁴ zu wagen – wird eine alte Tugend somit auf neue Weise wichtig: „Eine Grundbedingung dafür ist es, offen zu sprechen. [...] Alles, was sich jemand zu sagen gedrängt fühlt, darf mit *Parrhesia* [...] ausgesprochen werden [...]. Und zugleich soll man [...] offenen Herzens annehmen, was die Brüder [und Schwestern] sagen. Mit diesen beiden Geisteshaltungen üben wir die Synodalität aus.“

⁴⁷ Es wird manchmal eine vermeintliche Unvereinbarkeit zwischen Synodalität und Demokratie behauptet – obwohl ‚monokratisch‘ jesusbezogene Synodalität sowohl klerikal-monarchisch („Teilnahme“) als auch partizipativ-demokratisch („Teil-Nahme“) gedacht werden kann. Auch in einer Demokratie kann man über bestimmte Dinge (z.B. die Menschenwürde) nicht abstimmen, denn auch sie lebt von Voraussetzungen, die ihrem Zugriff prinzipiell entzogen sind (vgl. die ‚Ewigkeitsklausel‘ im deutschen Grundgesetz, Artikel 79 III).

⁴⁸ Papst Franziskus, Schreiben an das Volk Gottes (20. August 2018); <http://go.wwu.de/cfq4e> (Stand: 29.4.2020).

⁴⁹ Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015); <http://go.wwu.de/23n9-> (Stand: 29.4.2020).

⁵⁰ Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

⁵¹ Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

⁵² Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

⁵³ Vgl. Christian Bauer, Frank und frei. Anmerkungen zur Tugend der ‚Parrhesia‘ mit Michel Foucault, in: Ulrike Bechmann – Manfred Böhm (Hg.), Wohlauf, die Luft geht frisch und rein. Theologische Traktate zum Lied der Franken, Würzburg 2010, 78–83.

⁵⁴ Bradford Hinze, *Prophetic Obedience. Ecclesiology for a Dialogical Church*, New York 2016.

Daher bitte ich euch [...] um diese Geisteshaltung [...]: mit Freimut sprechen und in Demut zuhören.“⁵⁵

Das reichlich abgenutzte „Plastikwort“⁵⁶ des Dialogs gewinnt in diesem Zusammenhang eine neue kirchliche Bedeutung: „Nur der Dialog kann uns wachsen lassen. In der Tat sind das Zuhören und der Verzicht auf die vorgefassten Meinungen ein starkes Gegenmittel gegen die Gefahr des Klerikalismus [...]. Der Klerikalismus entsteht aus einer elitären [...] Sicht von Berufung, die das empfangene Amt als eine auszuübende *Macht* versteht und nicht als einen [...] anzubietenden *Dienst*. Jene Haltung führt zu der Auffassung, man gehöre zu einer Gruppe, die alle Antworten besitzt und nicht mehr zuzuhören und nichts mehr zu lernen braucht.“⁵⁷

Auch die Amazonien-Synode verwendete im Oktober 2019 einen entsprechend ‚synodal‘ profilierten Dialogbegriff: „Um gemeinsam auf dem Weg zu sein, braucht die Kirche heute eine Umkehr zu synodaler Erfahrung. Es muss eine Kultur des Dialogs, des gegenseitigen Aufeinanderhörens, der spirituellen Unterscheidung, von Konsens und Gemeinschaft entwickelt werden [...]. [...] Es ist höchste Zeit, auf diesem Weg voranzuschreiten, indem man Vorschläge macht und Verantwortung übernimmt, um Klerikalismus und willkürliche Anordnungen zu überwinden. Synodalität ist eine konstitutive Dimension der Kirche. Wir können nicht Kirche sein ohne eine wirkliche Praxis des *sensus fidei* des gesamte Volk Gottes anzuerkennen.“ (Nr. 88). Mit dem „Wagemut des Evangeliums“ (91) zielte die Amazonien-Synode auf eine „synodale Umkehr, die auf gemeinsame Pfade der Evangelisierung weist“ (91): „Synodalität markiert einen Stil, Gemeinschaft und Teilhabe in lokalen Kirchen zu leben, der sich durch Respekt vor der Würde und der Gleichheit aller Getauften auszeichnet, durch das Zusammenspiel von Charismen und Diensten und durch die Freude, sich in Versammlungen zusammenzufinden, um gemeinsam die Stimme des Heiligen Geistes zu unterscheiden. [...] Die Formen der praktischen Ausübung von Synodalität [...] etablieren ein harmonisches Gleichgewicht von Gemeinschaft und Teilhabe, von Mitverantwortung und den Diensten aller [...] – mit besonderer Rücksicht auf eine tatsächliche Partizipation der Laien, insbesondere der Frauen, an Unterscheidungsprozess und Entscheidungsfindung.“ (Nr. 91; 92).

Von ihrer spirituellen Grundausrichtung her erinnert die synodale Kirche, die Papst Franziskus vorzuschweben scheint, an seine eigene Ordensgemeinschaft: die Gesellschaft Jesu. Für den Jesuiten Franziskus ist die ganze Kirche eine *Societas Jesu*⁵⁸ – eine

⁵⁵ Papst Franziskus, Grußadresse zur Eröffnung der Bischofssynode (6.10.2014), <http://go.wwu.de/h6x58> (Stand: 29.4.2020).

⁵⁶ Vgl. Uwe Pörksen, Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1992.

⁵⁷ Papst Franziskus, Ansprache zu Beginn der Jugendsynode, <http://go.wwu.de/h04vw> (Stand: 29.4.2020).

⁵⁸ Vgl. Christian Bauer, Kirche als Societas Jesu. Mit Papst Franziskus auf die Spur der Nachfolge, in: Paul M. Zulehner – Tomas Halik (Hg.), Rückenwind für den Papst. Warum wir Pro Pope Francis sind, Darmstadt 2018, 120–127. Zum begrifflichen Zueinander von *Societas Jesu*, Nachfolge und

synodale Weggemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern, in der alle Beteiligten zunächst einmal und vor allem anderen *socii* und *sociae Jesu* sind (IHS: Iesum habemus socium): Gefährtinnen und Gefährten, die in der einen Nachfolge ihres Herrn die solidarische Weggemeinschaft mit allen Menschen guten Willens suchen. Erst eine synodale Kirche findet wieder in die jesuanische Spur des Evangeliums zurück – und nur sie kann eine auch wirklich belastbar konfliktfähige Spiritualität des gemeinsamen Weges entwickeln: „Wir müssen vereint in den Unterschieden vorangehen. Es gibt keinen anderen Weg, um eins zu werden. Das ist der Weg Jesu.“⁵⁹

Diese ‚jesusbewegte‘ Bestimmung des Synodalen rückt einen weiteren zentralen Kirchenbegriff des II. Vaticanums in den Blick, der bis zum Pontifikat von Papst Franziskus zumeist überlesen wurde und dessen pastorale Ausgestaltung man nicht rechtscharismatischen Evangelikalen oder Katholiken überlassen darf: die Jüngerschaft⁶⁰. Dieser Begriff definiert an höchst prominenter Stelle – gleich zu Beginn der feierlichen Anfangspassage von *Gaudium et spes* – die Kirche nicht als Volk Gottes, *Communio* oder Leib Christi, sondern über die Nachfolge Jesu auf den Straßen der Gegenwart. Es sind, so die berühmten Anfangsworte der Pastorkonstitution, *discipuli* und *discipulae Christi*, die sich auf dem Konzil mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) verbünden. In *Ad gentes* wird diese konziliare Jüngerschafts-Ekklesiologie am dichtesten konzeptualisiert: „Die [Jüngerinnen und] Jünger Christi hoffen, durch ihre enge Verbindung mit den Menschen [...] auch da zu deren Heil beizutragen, wo sie Christus nicht ganz verkünden können. [...] Wie Christus durch die Städte und Dörfer umherzog und zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft jederlei Krankheit und Gebrechen heilte, so ist auch die Kirche [...] mit Menschen jedweden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden, und sie gibt sich bereitwillig für sie hin [...]. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil, weiß um die Erwartungen und die Rätsel des Lebens und leidet mit in den Ängsten des Todes [...]“ (AG 12).

In einer synodal verfassten „Kirche der Nachfolge“⁶¹ werden hierarchische Unterschiede zweitrangig. Denn Nachfolge Jesu ist mehr als die apostolische Sukzession von Klerikern. Mit der Würzburger Synode gilt sogar für alle getauften Christinnen und Christen im Volk Gottes: „Nachfolge genügt“⁶². Von diesem Primat christlicher Nachfolge her sortieren sich alle kirchlichen Prioritäten neu – und zwar im Innen wie auch nach Außen. Gegen alle communal-identitären Versuchungen geht eine Ekklesiologie der synodalen Jüngerschaft von einem plural und alteritär verfassten Volk Gottes aus,

Jüngerschaft: Nachfolge besteht in Jüngerschaft und umgekehrt – und beide zusammen konstituieren die ‚Gesellschaft Jesu‘.

⁵⁹ Papst Franziskus, Gespräch mit Antonio Spadaro, <http://go.wvu.de/0cl7g> (Stand: 29.4.2020).

⁶⁰ Vgl. expl. Evangelii Gaudium sowie das von Kardinal Bergoglio redigierte Schlusspapier der CELAM-Konferenz von Aparecida 2007.

⁶¹ Johann B. Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Br. 1977, 29.

⁶² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung*, 103.

dessen Synodalität sich *ad intra* von den vielen Einzelnen und *ad extra* von den gesellschaftlich Anderen her bestimmt. Mit Blick auf dessen innere Pluralität lohnt ein Blick zurück in die christlichen Anfänge, die sich durch einen Radius abgestufter Zugehörigkeiten ausgezeichnet haben.

In der frühesten „Jesusbewegung“⁶³ gab es nicht nur den Zwölferkreis als Realsymbol für die endzeitliche Sammlung der zwölf Stämme Israels oder die 72 zur Mission ausgesandten Jüngerinnen und Jünger, sondern auch eine nicht näher bestimmte Volksmenge sowie jene vielen, zum Teil namenlosen Einzelnen, die einen punktuellen Kontakt zu Jesus hatten – ihnen ist das volle Heil widerfahren, auch wenn sie danach wieder im Dunkel der Geschichte verschwanden. Ihren jesuanischen Anfängen zufolge ist die Kirche also kein elitäres Projekt, bei dem es in Sachen christlicher Teilnahme, Teilhabe und Teilsein nur ein ‚ganz oder gar nicht‘ gibt. Sie ist vielmehr eine höchst plurale Angelegenheit mit offenen Rändern – und der Bereitschaft, sich selbst, inklusive heilsuniversal unscharf gezogener Außengrenzen⁶⁴, in den umfassenden „Horizont der Gottesherrschaft“⁶⁵ zu stellen: „Die Evangelien kennen die verschiedensten Formen der Teilhabe (!) an der Sache Jesu. Da gab es die Zwölf, da gab es den größeren Kreis der Jünger. Da gab es Teilnehmer an der Geschichte Jesu. Da gab es ortsgebundene Anhänger, die ihre Häuser zur Verfügung stellten. Da gab es Menschen, die in einer bestimmten Situation geholfen hatten, und wenn es nur mit einem Becher Wasser war. Da gab es schließlich die einen Nutznießer, die von der Sache Jesu profitierten – und eben deshalb nicht gegen sie redeten. [...] Jesus hat [...] Jünger um sich gesammelt. [...] Heißt das [...], [dass es sein Ziel war,] dass [...] alle zu Jüngerinnen und Jüngern würden? [...] Es gibt keinen Text, in dem Jesus ganz Israel [...] zur Nachfolge auffordern würde. Vor allem aber macht er das Jüngersein nirgendwo zur Bedingung für die Teilhabe an der Gottesherrschaft.“

Theologische Lockerungsübungen wie diese Rückbesinnung auf Jesus können dazu führen, Synodalität zum Beispiel auf pfarrgemeindlicher Mikroebene nicht mehr nur von der binnenzentrierten Kerngemeinde, sondern auch einmal vom ausfransenden Gemeinderand her zu denken – also nicht nur von der kompakten, sondern auch von der dispersen Ekklesiologie⁶⁶ ausgehend. Eine organisationale Konsequenz dieser gesamtpastoralen Entgrenzung des Synodalen könnte die Errichtung eines ‚Zweikammersystems‘ auf allen kirchlichen Ebenen sein, bei dem bisherige Rätestrukturen (z.B. Pfarrgemeinde- oder Diözesanräte), die sich weitgehend aus dem hochengagier-

⁶³ Vgl. Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München ⁵1988.

⁶⁴ Vgl. LG 8; LG 16.

⁶⁵ Vgl. demnächst Zerfaß, *Reich Gottes* (s. Anm. 10).

⁶⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, *Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral*, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Münster 2006, 151–188, 185.

ten *Inner Circle* der Kirche zusammensetzen, durch eine zweite Kammer nach dem Modell der gerade vielerorts entstehenden Bürgerräte ergänzt werden. Diesen könnten dann nach einem statistisch proportionierten Zufallsprinzip auch weniger eng kirchengebundene Katholikinnen und Katholiken aus der ganzen Breite des Volkes Gottes, vielleicht sogar partizipationsbereite Nichtkatholikinnen und Nichtkatholiken zugelost werden. Denn Synodalität als jesusbewegte Weggemeinschaft („*Societas Jesu*“) gilt nicht nur *ad intra* (oder im hybriden ‚Schwellenraum‘ zwischen Innen und Außen), sondern auch *ad extra* – hinein in das gesellschaftliche Außen der Kirche.

Rainer Bucher hat Recht, wenn er den Begriff der Partizipation entsprechend entgrenzt: „Zu jenen zu gehen, die nicht kommen, und sie zu fragen, was sie brauchen, das ist die Partizipation, die ansteht. Es ist eine existentielle Partizipation, um die es geht. Genau genommen muss sie das Volk Gottes auch gar nicht lange suchen, denn es nimmt am Leben dieser Welt und dieser Zeit sowieso teil. Aber es muss diese Partizipation wollen, denn man kann sie verdrängen, als ob man auf einem anderen Stern leben würde.“⁶⁷ Diese ekklesiozentrische Binnensicht überschreitend, fasst Papst Franziskus eine ‚reichgottesfrohe‘ Synodalität *ad extra* folgendermaßen: „Unser Blick weitet sich auch auf die ganze Menschheit aus. [...] Als Kirche, die mit den Menschen ‚gemeinsam vorangeht‘ [...], hegen wir den Traum, dass die Wiederentdeckung [...] des Dienstcharakters der Autorität auch der Zivilgesellschaft helfen kann, sich in Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit aufzubauen und so eine schönere und menschenwürdigere Welt zu schaffen für die Generationen, die nach uns kommen.“⁶⁸

Schlussgedanke: Nicht ohne die Anderen⁶⁹

In einer großartigen *Biografia intellettuale*⁷⁰ portraitiert Massimo Borghesi Papst Franziskus als einen ignatianischen Dialektiker⁷¹, der komplementäre Gegensätze nicht als eine Gefährdung des Bestehenden, sondern vielmehr als einen Treibsatz des

⁶⁷ Rainer Bucher, Partizipative Kirche. Stationen eines weiten Weges, in: Elisa Kröger (Hg.), *Wie lernt Kirche Partizipation?*, Würzburg 2016, 59–69, 68f.

⁶⁸ Papst Franziskus, *Ansprache* (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

⁶⁹ Zu dieser genial einfachen, auf Michael Schüßler zurückgehenden Kurzformel vgl. Christian Bauer, *Nicht ohne die Anderen. 200 Jahre katholische Theologie in Tübingen*, in: feinschwarz.net (16. Januar 2018), <http://go.wwu.de/hpigi> (Stand: 29.4.2020).

⁷⁰ Massimo Borghesi, Jorge Mario Bergoglio. *Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Mailand²2018.

⁷¹ Eine wichtige Rolle spielen dabei jesuitische Mitbrüder wie Gaston Fessard mit seiner *Dialectique des ‚Exercices spirituels‘ de Saint Ignace de Loyola* oder Erich Przywara mit seiner polaren Analogik, aber auch der dialektische Thomist Alberto Methol Ferré aus Uruguay. All diese Fäden liefen in Bergoglios 1986 begonnener Dissertation *Der polare Gegensatz als Struktur des alltäglichen Denkens und der christlichen Verkündigung* zusammen, in deren Zentrum ein Buch Romano Guardinis stehen sollte, welches die konkreten Differenzen des Lebens als transzendente Spannungseinheiten denkt: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.

Kommenden begreift: „Wir dürfen nicht vergessen, dass es Spannungen und Ungleichgewichte gibt, die den Geschmack des Evangeliums haben, die beizubehalten sind, weil sie neues Leben verheißen.“⁷² Dabei geht es nicht um eine entrückte Synthese im Sinne jenes hegelianischen Weltgeistes, der sich über These und Antithese zu immer neuen Höhen emporschwingt und dabei alle geschichtlichen Differenzen hinter sich lässt. Vielmehr geht es darum, kontrastive Diskurse nicht aufzuheben, sondern sie auf eine „höhere Ebene“⁷³ zu heben, welche die „Polaritäten im Streit beibehält“⁷⁴ und auf das unendliche Geheimnis Gottes hin öffnet: „Der einzige Weg, um aus der historischen Polarisierung herauszukommen, ist für einen Christen, der Ignatius folgt, die Akzeptanz des ‚immer größeren Gottes‘ [...]“⁷⁵ Diese ignatianische Hinordnung auf den je größeren Gott ermöglicht eine *contrapposizione* verschiedener Standpunkte, die im Zeichen des *Deus semper maior* bestehende Kontraste „nicht auslöscht, sondern ihre Absolutsetzung verhindert“⁷⁶: „Miteinander in Dialog treten heißt nicht, auf die eigenen Vorstellungen und Traditionen verzichten, sondern auf den Anspruch, dass sie die einzigen und absolut seien.“⁷⁷ Karl Rahner sprach im Kontext einer entsprechenden „kollektiven Findung der Wahrheit“⁷⁸ von einem „in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein sich verlierenden Glaubensbekenntnis als dem Fundament, von dem aus jeder um die neue kollektive Wahrheitsfindung mit den anderen zusammen sich bemüht“⁷⁹.

M.-Dominique Chenu hat einmal drei „Gesetze des Dialogs“⁸⁰ formuliert, deren jeweilige Etappen diese ‚synodale‘ Wahrheitsfindung im Horizont negativer Theologie offenhalten: „Erstens, die Etappe des Lächelns: Ich begegne dem Dialogpartner mit Wohlwollen. [...]. Es geht dabei nicht um bloße Liebenswürdigkeit [...]. Jeder muss wirklich er selbst sein. [...] Zweite Etappe: In dem Maß, in dem der Dialog sich nun entwickelt, gewinne ich Einsicht in die Gründe des Anderen. Ich [...] versuche, in seine Beweggründe einzutreten. [...] Und schließlich die dritte Etappe: Im Wissen um den Anderen [...] stelle ich mich selbst in Frage. [...] Es ist schwer, so weit zu gehen. Aber ohne das gibt es keinen echten Dialog. [...] Es gehört wesentlich [...] zum Glauben [...],

⁷² Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland (29. Juni 2019), in: <http://go.wwu.de/w20a5> (Stand: 29.4.2020).

⁷³ Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr.228.

⁷⁴ Papst Franziskus, EG (s. Anm. 73) Nr. 228.

⁷⁵ Borghesi, *Bergoglio* (s. Anm. 70) 79.

⁷⁶ Borghesi, *Bergoglio* (s. Anm. 70) 80.

⁷⁷ Papst Franziskus, *Kommunikation im Dienst einer authentischen Kultur der Begegnung. Botschaft zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel* (1. Juni 2014), in: <http://go.wwu.de/90dgc> (Stand: 29.4.2020).

⁷⁸ Karl Rahner, *Kleines Fragment ‚Über die kollektive Findung der Wahrheit‘*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 104–120, 105.

⁷⁹ Rahner, *Kleines Fragment* (s. Anm. 78) 105.

⁸⁰ M.-Dominique Chenu, *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975, 168.

sich über sich selbst zu befragen. Er kann dem Mysterium nämlich niemals voll entsprechen und muss sich im Angesicht des ‚unbekannten Gottes‘ Fragen [...] stellen.“⁸¹

Dieser letzte Schritt ist auch in geistlichem Sinne höchst anspruchsvoll, denn er erfordert von allen Beteiligten die Fähigkeit zu dialogischer Selbstrelativierung des Eigenen im Angesicht des Anderen. Damit diese reflexive Selbstdifferenz habitualisierend eingeübt werden kann, gilt es innerkirchlich „Prozesse zu initiieren statt Räume zu besetzen“⁸². Dazu braucht es offen strukturierte Settings, die einen synodalen Raum der Freiheit eröffnen, in dem hierarchische Verhältnisse ins Tanzen geraten⁸³ und vorhandene Differenzen produktive Kraft entfalten. Einen kreativen Freiraum, in dem ein bislang noch ungeahntes Drittes⁸⁴ greifbar wird, das sich immer erst *dia logou* zeigt: in einem freimütigen und daher immer auch riskanten Dialog. Dabei geht es wie im konfliktiven Vermittlungsprozess einer ‚Medi-ation‘ darum, eine gemeinsame Mitte zu finden: eine *media res*. Diese ist eben keine hegelianische Aufhebung von Differenzen auf einer höheren Ebene, sondern vielmehr die gemeinsame Entdeckung von etwas noch nicht Dagewesenem – eine Überschreitung komplementärer Dichotomien, bei der das gesuchte Mittlere etwas unableitbar Neues darstellt.

⁸¹ Chenu, *Un théologien en liberté* (s. Anm. 80) 169.

⁸² Papst Franziskus, EG (s. Anm. 73) Nr. 223. Daher hat Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Lehrschreiben *Querida Amazonia* auch viele Probleme (z.B. Pflichtzölibat, Frauenordination) in der Schwebelasse gelassen. Der im Oktober 2019 begonnene synodale Prozess ist somit noch längst nicht abgeschlossen, vielmehr geht er weiter – und er darf dabei nicht nur eine „Klerikalisierung“ (Papst Franziskus, *Querida Amazonia*, 100) der Frauen vermeiden, sondern muss endlich auch eine entschlossene De-Klerikalisierung der Männer einleiten: „Die Weihe ist Teil des Problems – und nicht der Lösung.“ (Maria Mesrian, zit. nach <http://go.wwu.de/9f5z8> [Stand: 29.4.2020])

⁸³ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür lieferte nicht nur die ‚anarchische‘ Buntheit der alphabetischen Sitzordnung auf der ersten Synodalversammlung des deutschen Synodalen Weges im Januar 2020, sondern auch die Amazonien-Synode im Oktober 2019. Beide zeigen, dass „synodaler Geist“ (Birgit Weiler, Wenn der Fluss über die Ufer tritt ... Über die gerade abgeschlossene Amazoniensynode, in: feinschwarz.net, 31.10.2019, <http://go.wwu.de/fxx8c> [Stand: 29.4.2020]) hierarchische Ordnungen durcheinander bringt: „Beim Auszug aus dem Petersdom geschah spontan etwas Bezeichnendes: angekündigt worden war, dass die Reihung beim Auszug gemäß der liturgischen strikt hierarchischen Ordnung im Petersdom zu erfolgen habe, mit den Synodenvätern je nach Rang an der Spitze. Aber verschiedene Bischöfe gaben deutliche Signale, dass wir doch alle Synodenväter und -mütter sind und daher miteinander und nicht nach Rängen geordnet den Weg gehen und in die Synodenaula einziehen sollten. Das geschah dann auch so.“ (ebd.).

⁸⁴ „Differenztheoretisch entstehen ‚Effekte des Dritten‘ immer dann, wenn intellektuelle Operationen nicht mehr bloß zwischen den beiden Seiten einer Unterscheidung oszillieren [z.B. im synodalen Widerstreit zweier Positionen], sondern die Unterscheidung als solche zum [...] Problem wird [und somit jede synodal vertretene Position in einen Prozess der reflexiven Selbstrelativierung in Bezug auf das je größere Geheimnis Gottes eintritt]. Zu den jeweils unterschiedenen Größen tritt die Tatsache der Unterscheidung wie ein Drittes hinzu [...]“ (Albrecht Koschorke, *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, Konstanz 2010, 11).

Damit das angesichts „asymmetrischer Gegenbegriffe“⁸⁵ auch in der Kirche möglich wird, braucht es eine „synodale Vernunft“⁸⁶, die jeder weiteren Tribalisierung wehrt und aus innerkirchlichen Filterblasen und Echokammern herausführt – und auf diese Weise überhaupt erst erfahrbar einlöst, was ‚katholisch‘ im Wortsinn eigentlich meint: „Es kann vorkommen, dass an einem bestimmten Ort die in der Pastoral Tätigen für die anstehenden Probleme sehr unterschiedliche Lösungen für naheliegend halten und deshalb scheinbar entgegengesetzte kirchliche Herangehensweisen befürworten. In solch einem Fall ist es wahrscheinlich, dass die wahre Antwort auf die Herausforderungen der Evangelisierung darin besteht, beide Lösungsansätze zu überwinden und andere, vielleicht ungeahnte, bessere Wege zu finden. Der Konflikt wird auf einer höheren Ebene überwunden, wo sich jede der beiden Seiten mit der jeweils anderen zu etwas Neuem verbindet, aber dennoch sich selbst treu bleibt.“⁸⁷ Der Papst fügt realistisch hinzu: „Dies bedeutet keineswegs, Probleme zu relativieren, ihnen auszuweichen oder die Dinge so zu belassen, wie sie sind. Wahre Lösungen werden nie dadurch erreicht, dass man die Kühnheit verwässert, sich vor konkreten Anforderungen drückt oder die Schuld woanders sucht. Im Gegenteil, der Ausweg wird durch ein ‚Überfließen‘ gefunden, indem man über die Dialektik, die die Sicht begrenzt, hinausgeht, um das Größere zu erkennen, das Gott uns schenken will.“⁸⁸

Für das synodale Auffinden eines „dritten Terms“⁸⁹, der *weder* ein Kompromiss auf kleinstem gemeinsamem Nenner *noch* eine reale Differenzen aufhebende Synthese darstellt, bietet der französische Jesuit Michel de Certeau – ein von Papst Franziskus besonders geschätzter Denker, der gerade vom kulturwissenschaftlichen Geheimtipp zur theologischen Pflichtlektüre avanciert⁹⁰ – folgenden alteritär konstituierten, d.h. das Eigene vom Anderen her relativierenden Dreischritt:

- Der Andere *fehlt mir* („manquer“⁹¹).
- Es geht *nicht ohne* ihn („sans pas“⁹²).
- *Weder er noch* ich ‚haben‘ die volle Wahrheit („ni ... ni“⁹³).

⁸⁵ Reinhard Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 42000, 211–259. Dazu demnächst auch Christian Bauer, *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft. Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2020 [im Druck].

⁸⁶ Karlheinz Ruhstorfer, *Synodale Vernunft wagen*, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 11, 47–50, hier: 50.

⁸⁷ Papst Franziskus, *Querida Amazonia*, Nr. 104.

⁸⁸ Papst Franziskus, *Querida* (s. Anm. 87) Nr. 105.

⁸⁹ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, 223.

⁹⁰ Vgl. Christian Bauer – Marco Sorace (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019.

⁹¹ Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112–115; 215–218

⁹² Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f; 213f (mit Verweis auf Heidegger).

⁹³ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

Die alteritäre Logik dieses „Weder-noch“⁹⁴ lässt in seiner doppelten Verneinung nicht nur jedes identitäre „Entweder-oder“⁹⁵ hinter sich, sondern auch jedes triviale „Sowohl-als-auch“⁹⁶. Damit hält es die synodale Wegsuche einer widerstreitenden Kirche prinzipiell offen. Denn sie bedeutet *weder* „Entweder du hast recht oder ich“ *noch* „Sowohl du hast recht als auch ich“, sondern vielmehr: „Weder du hast völlig recht noch ich, denn Gott ist ohnehin viel größer.“ In diese Richtung einer ins Geheimnis Gottes hinein offenen „gegenstrebigen Fügung“⁹⁷ können komplementäre Dichotomien überschritten werden – und es öffnet sich der Raum eines konstitutiv fehlenden ‚Dritten‘: „Jede Gestalt von Autorität in der christlichen Gesellschaft ist markiert von der Abwesenheit dessen, was sie begründet. Sei es die Schrift, die Traditionen, das Konzil, der Papst oder um alle anderen, was sie *erlaubt*, das *fehlt* ihr. [...] In ihrer jeweiligen Eigenschaft reichen weder der Papst, noch die Schrift, noch diese oder jene Tradition aus: ihr fehlen die anderen.“⁹⁸

Es ergibt sich ein synodales „Nicht ohne“⁹⁹, das in ‚demokratischer‘ Weise zunächst horizontal bedeutsam ist:

- Auf pfarrgemeindlicher Mikroebene: nicht ohne den Pfarrer, nicht ohne den Pfarrgemeinderat, aber auch nicht ohne all die anderen, die nicht in die Kirche kommen und vielleicht auch gar nicht religiös sind.
- Auf weltkirchlicher Makroebene: nicht ohne den Papst, nicht ohne die Bischöfe, nicht ohne die Laien, nicht ohne die Frauen, aber auch nicht ohne die vielen Andersgläubigen oder alle Menschen guten Willens.

Dann aber auch in ‚monokratischer‘ Weise vertikal: nicht ohne Jesus als den in entzogener Weise mitgehenden Ursprung des Christentums. Für Certeau ist nicht Pfingsten das Fest der Kirchengründung, sondern vielmehr Christi Himmelfahrt. Denn Jesus ‚fehlt‘¹⁰⁰ dem Christentum konstitutiv. Dieses Manko ist jedoch eine „Erlaubnis“¹⁰¹, die eine unendliche Serie von Wegen der ‚Nachfolge‘¹⁰² in seinem Geist gestattet – in der Spur Jesu wird somit nachfolgend Neues möglich. Ursprungstreue und Spürsicherheit synodaler Wege werden dabei vor allem durch einen gemeinsamen schöpferischen Rückbezug auf den konstitutiv fehlenden eigenen Ursprung garantiert: „Das Christentum impliziert [...] eine Beziehung zu jenem Ereignis, das es begründet hat: Jesus, den Christus. Er steht für eine Serie von [...] sozialen Figuren, die alle unter dem doppelten Zeichen von Treue und Differenz in Bezug auf dieses Gründungsereignis

⁹⁴ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

⁹⁵ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

⁹⁶ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

⁹⁷ Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, Untertitel.

⁹⁸ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 215.

⁹⁹ Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f; 213f.

¹⁰⁰ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f sowie ebd., 215f.

¹⁰¹ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 209f sowie ebd., 112f.

¹⁰² Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 288.

stehen. [...] Welcher Art auch immer [...] die Lektüren der ‚Ursprünge‘ sein mögen, sie *wiederholen* das Evangelium doch niemals – und doch sind sie *nicht möglich ohne es*. [...] Die Wahrheit des Anfangs enthüllt sich nur im Raum jener Möglichkeiten, die sie eröffnet. [...] Sie verliert sich [...] in dem, was sie autorisiert. Endlos stirbt sie [...] in die Erfindungen hinein, die sie anregt.“¹⁰³

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
6020 Innsbruck
christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer/>

¹⁰³ Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 209–211.

Partizipation lernen – postmigrantisch Kirche werden

Abstract

Die Ergebnisse pastoralsoziologischer Forschung zu christlicher Migration in der Schweiz zeigen die Notwendigkeit, für das Anliegen der Partizipation christlicher Migrationsgemeinden einen neuen Referenzrahmen zu suchen. Dieser muss sich der dualen Logik „einheimisch-migrantisch“ entziehen. Diese Logik, die von einer normativen Hegemonie der „einheimischen Kultur“ ausgeht, wird nämlich durch das Selbstverständnis und die Zielsetzungen christlicher Migrationsgemeinden konterkariert. In Anlehnung an das Konzept einer postmigrantischen Gesellschaft (Naika Foroutan) erscheint der Referenzrahmen des Postmigrantischen auch für die Kirchen als eine ebenso realistische und hinsichtlich der Spielräume der Partizipation weiterführende Perspektive.

The results of pastoral-sociological research on Christian migration in Switzerland have revealed the need to seek a new frame of reference for the participation of Christian migrant communities. This framework must reject the dual logic “native/migrant,” which is based on the normative hegemony of indigenous culture and is in fact contradicted by the self-image and objectives of Christian migration communities. In accordance with the concept of a postmigrant society (Naika Foroutan), the frame of reference of the postmigrant time appears to be valid also for the churches as a both realistic and, within the scope of participation, expedient perspective.

Referenzrahmen für die Auseinandersetzung mit Migration

Im Kontext von Migration gibt es ein ganzes Bündel an Begriffen, um das Zu- und Miteinander zwischen Zugewanderten und Einheimischen zu benennen. Zu denken ist hier z.B. an Integration, Inklusion, Assimilation, Parallelgesellschaft oder Partizipation. Alle diese Begriffe sind umstritten. Sie sind mit Geschichten der Kränkung, Zurückstufung und Missachtung ebenso verbunden wie mit Erwartungen der Anerkennung, Wertschätzung oder Legitimation. Der Streit um die Begriffe und die Deutungshoheit kann jedoch auch als Ausdruck der Konflikte verstanden werden, die mit dem Bezugsproblem selbst, mit den vielfältigen Wahrnehmungen, Einordnungen und entsprechenden Folgen für den Umgang mit dem Thema Migration verbunden sind. Gesellschaftlich und kirchlich steckt die Auseinandersetzung mit Migration voller Spannungen, die sich nicht einfach auflösen lassen.

Für einen weniger normativen und eher analytischen Zugang zum Thema Partizipation scheint es mir daher vor allem notwendig, den Referenzrahmen genauer zu benennen, in dem die Migrationsthematik und damit auch die Frage nach Partizipation verhandelt werden. In welchem Horizont soll von der Partizipation christlicher Migrationsgemeinden die Rede sein?

Im Kontext der Auseinandersetzung mit Migration in den deutschsprachigen Ländern dominierte bislang der Referenzrahmen einer kulturellen Normalisierung. Darin wurde eine einheimische, hegemoniale Normalität konstruiert, die sich mit migrantischer Anormalität konfrontiert sieht und danach fragen lässt, wie und wie lange das Fremde ohne eigene Hegemonieeinbußen gesellschaftlich zu verorten ist. Die Zielsetzung kreist um den Vorrang des Normalen als des Legitimen und geht angesichts von Migration von einer anzustrebenden Erhaltung oder Wiedergewinnung dieser Normalität aus. Migration wäre also erst dann als Anormalität überwunden, wenn die Migrierten in der Normalität der einheimischen Gesellschaft angekommen sind. Die in Schüben wiederkehrende Rede von einer „Leitkultur“ steht symbolisch für diesen Denkraum. Von der Aufnahmegesellschaft anerkannte Partizipation kann in diesem Denkraum nur auf der Grundlage vorgängiger Normalisierungsprozesse stattfinden.

Die Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum hat vor allem im Anschluss an die „Gastarbeiter*innen-Einwanderung“ typische „Normalisierungsparameter“ definiert, an denen der Fortschritt des Normalisierungsprozesses gemessen werden konnte: Sprache, Gesundheit, Arbeit, Bildung und sozialer Status. Erst mit der Zeit kam die Interkulturalität als Forschungsschwerpunkt hinzu. Bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts war Religion kaum Thema der Migrationsforschung. Erst mit der stärker gewordenen Debatte um Religionen nach dem 11. September 2001 sind Fragen religiöser Zugehörigkeit und Identität vermehrt in den Fokus der Migrationsforschung geraten. Dies gilt zunächst für Beobachtungen zu muslimischer Migration und mit Verspätung für wissenschaftliche Untersuchungen zu christlichen Migrationsgemeinschaften im deutschsprachigen Raum.

Allein die Tatsache, dass die mit Abstand größte Religionsgruppe unter Migrant*innen zu den christlichen Kirchen zu zählen ist und dass man dennoch sehr lange kaum Forschungen zu christlicher Migration unternommen hat, lässt auf eine hohe Ausblendungsleistung schließen. Eine doppelte Normalitätsvorstellung dürfte dabei wirksam gewesen sein: Christliche Migrant*innen galten als „normal“, weil sie in einen christlich geprägten Kulturraum einwanderten. Sie wurden daher nicht mit Problemwahrnehmungen in Verbindung gebracht, die man nur nichtchristlichen Religionen zuschrieb. Die zweite Normalitätsvorstellung betrifft den erwarteten Verlauf der Normalisierung christlicher Migrant*innen: Sie werden sich, so die Annahme, in die im Aufnahmeland bestehenden gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen einfügen oder das Aufnahmeland nach einer gewissen Zeit verlassen – und bis dahin höchstens eine Übergangslösung, z.B. eine „katholische Sprachmission“ benötigen. Diese Erwar-

tung ist oft nicht eingetroffen.¹ Zudem hat sich auch binnenkirchlich die Sichtweise auf die Rolle von Migration und Migrant*innen verändert.²

Heute stellen sich Fragen nach Partizipation christlicher Migrant*innen in anderer Weise. Dabei sind nicht nur die einzelnen Migrant*innen und ihre Nachkommen zu berücksichtigen, sondern auch deren mittlerweile oft etablierte Migrationsgemeinschaften, die ihren Ort und ihre Rolle in den Kirchen des Aufnahmelandes suchen. Die Frage nach einem angemessenen Referenzrahmen zur Klärung der Modelle der Partizipation ist somit auch aus kirchlicher Sicht zu beantworten.

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut, SPI, hat in den letzten Jahren intensiv zu Fragen christlicher Migration in der Schweiz geforscht. Im Rahmen der Forschung ist die Notwendigkeit eines grundlegenden Perspektivenwechsels und eines neuen Referenzrahmens im Blick auf die Migration immer deutlicher geworden.

Partizipation ja, aber anders als gedacht

Die christliche Migration in die Schweiz ist vielfältig und kaum überschaubar. Das SPI ist auf 635 verschiedene Gemeinschaften gestoßen, in denen sich christlich-migrantisches Leben entwickelt. Zahlreiche Konfessionen, unterschiedlichste Denominationen, Sprachen, Riten und Herkunftsregionen wurden sichtbar. Zum Vergleich: Im gleichen Forschungszeitraum wurden über 1.700 katholische Pfarreien in der Schweiz gezählt.³ Auch wenn eine Parallelisierung von christlichen Migrationsgemeinden und Pfarreien nicht sachgemäß ist, so macht das Zahlenverhältnis dennoch die hohe Relevanz migrantisch-christlicher Gemeinschaften in der Schweiz sichtbar.

2014 und aktualisiert 2015 konnte ein „Verzeichnis christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz“⁴ als erstes Ergebnis einer breit angelegten Fragebogenuntersuchung online publiziert werden, bei der Verantwortliche von 370 Migrationsgemeinschaften Auskunft über ihre Gemeinschaften gegeben haben. Eine detaillierte Darstellung und

¹ Vgl. Simon Foppa, Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden, St. Gallen 2019, 59–63.

² Vgl. die Verschiebungen im Verständnis christlicher Migration in den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche. Darin ist eine Abkehr von Übergangs- und Normalisierungsvorstellungen hin zu einer Stärkung der Subjektrolle der Migrant*innen in der Kirche und als kulturell verschieden bleibende Akteur*innen der kirchlichen Sendung zu erkennen: Apostolische Konstitution, Exsul Familia (1952); Motu proprio Pauls VI., Pastoralis migratorum cura (1969) und Instruktion der Bischofs-Kongregation, De pastoralis migratorum cura (1969); Päpstlicher Rat für die Seelsorge an Migranten und Menschen unterwegs, Erga Migrantes Caritas Christi (2004).

³ Vgl. Jörg Stolz u.a., Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58, 12. <http://go.wvu.de/7sj82> (Stand: 24.2.2020)

⁴ Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Verzeichnis christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz, St. Gallen 2015, <http://go.wvu.de/plgnc> (Stand: 24.2.2020)

Analyse der Fragebogenergebnisse wurde in der Studie „Kirchen in Bewegung“ 2016 publiziert.⁵

Die Erkenntnisse dieser Studie zeigen unmissverständlich, dass das Phänomen der christlichen Migrationsgemeinschaften in der Schweiz nach einem neuen Referenzrahmen verlangt. Dieser muss einer veränderten Situation und einem veränderten Selbstverständnis vieler christlicher Migrationsgemeinschaften gerecht werden.

Im Folgenden werden die Ergebnisse von zwei untersuchten Teilgruppen unter den Migrationsgemeinden⁶ beschrieben: die Migrationsgemeinden der römisch-katholischen (inkl. unierten) Kirchen (im Folgenden: katholische Migrationsgemeinden) sowie die Migrationsgemeinden der neueren evangelischen Kirchen (Gründungen des 20. und 21. Jahrhunderts, im Denominationspektrum evangelistisch-evangelikaler und charismatisch-(neo)pentekostaler Freikirchen (im Folgenden evangelische Migrationsgemeinden)).⁷

Es fällt auf, dass die Einschätzung des Christentums und der Kirchen in der Schweiz durch die Vertreter*innen der Migrationskirchen eher defizitär ausfällt. Zur Aussage „Der christliche Glaube in der Schweiz ist in der Krise“ äußern 86 %⁸ der katholischen und 82 % der evangelischen Migrationsgemeinden Zustimmung („einverstanden“ und „eher einverstanden“).⁹ Dem entspricht die hohe Zustimmung zur Aussage, dass die Schweiz neu evangelisiert werden müsse: 83 % der katholischen und 93 % der evangelischen Migrationsgemeinden stimmen (eher) zu.

Wenig überraschend fällt denn auch die Reaktion auf die nachfolgende These aus: Die Aussage „Die Kirchen in der Schweiz sind ein Vorbild für meine Gemeinde“ findet nur bei 23 % der katholischen und bei 39 % der evangelischen Befragten (eher) Zustimmung. Ohne Vorbehalt sind es bei den katholischen Antwortenden sogar nur knapp 5 %. Ein Grund für die eher negative Einschätzung der einheimischen Kirche dürfte in der Zustimmung zur Aussage „Die Kirchen passen sich der heutigen Gesellschaft zu stark an“ liegen. 65 % der katholischen und 78 % der evangelischen Befragten stimmen dieser Aussage zu. Für die Frage nach Partizipation machen diese Aussagen deut-

⁵ Judith Albisser – Arnd Bünker (Hg.), Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz, St. Gallen 2016.

⁶ Der Terminus Migrationsgemeinden ist umstritten, da er die migrantische Differenz dieser Gemeinden zu den einheimischen Gemeinden ins Zentrum stellt, ohne zu fragen, ob diese Differenz für die betroffenen Gemeinden überhaupt ein zentrales Identitätsmerkmal darstellt. Auf eine Diskussion dieser terminologischen Fragestellung wird hier verzichtet. Hilfreiche Hinweise dazu bietet: Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*, Leiden 2009.

⁷ Vgl. zur Einteilung der konfessionellen/denominationellen Zuweisungen: Judith Albisser, Ergebnisse der Studie „Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz“, in: Albisser – Bünker, Kirchen in Bewegung (s. Anm. 5), 15–110, hier 25–28.

⁸ Die Prozentzahlen wurden für diesen Beitrag gerundet.

⁹ Vgl. zu diesen und den folgenden Befunden: Albisser, Ergebnisse (s. Anm. 7) 86–95.

lich: Eine Partizipation der aus der Migration hervorgegangenen Gemeinden in den in der Schweiz bestehenden kirchlichen Strukturen (Pfarreien, Kirchgemeinden) ist abweichend zu etwaigen Integrationsannahmen seitens der einheimischen Kirche nicht zu erwarten.

Die christlichen Migrationsgemeinden bleiben in dieser Situation nicht einfach nur Zuschauerinnen. Sie sehen sich vielmehr in der Rolle, einen evangelisierenden Auftrag zu erfüllen. So stimmen 81 % der katholischen und 84 % der evangelischen Vertreter*innen der Aussage „Meine Gemeinde dient der Evangelisierung in der Schweiz“ (eher) zu. Markant ist zudem, dass fast die Hälfte der katholischen und über 70 % der evangelischen Migrationsgemeinden ihre eigene Gemeinde (eher) als „ein Vorbild für die Kirchen in der Schweiz“ sehen. Mit anderen Worten, nicht die Normalität der einheimischen Kirche, sondern die migrantische Kirche findet unter den Vertreter*innen der Migrationsgemeinschaften eine größere Wertschätzung bzw. Anerkennung.

Hier wird deutlich, dass eine Partizipation christlicher Migrationsgemeinden in den einheimischen Kirchen in der Schweiz nicht als bloße Teilhabe an der bestehenden Kirchenrealität erwartet werden kann. Die „Normalität“ der einheimischen Kirche bietet nämlich für viele migrantische Christ*innen keineswegs positive Perspektiven für das eigene Kirche-Sein. Viel eher zeigt sich ein abgrenzendes Verhalten gegenüber der einheimischen Kirche – und gleichzeitig ein teilweise selbstbewusst geäußertes eigener Auftrag zur Evangelisierung.¹⁰

Dass es bei der Wahrnehmung eines eigenen Auftrags zur Evangelisierung unter den Migrationsgemeinden auch Unterschiede gibt, zeigt die Untersuchung ebenfalls. So weisen die Antworten auf die Aussage: „Meine Gemeinde ist ein wichtiger Ort, um die kulturellen Traditionen der Mitglieder zu leben“ Abweichungen auf. Während die katholischen Antwortenden dieser Aussage mit 93 % (eher) zustimmen, sind es bei den evangelischen nur 60 %. Hinter diesem Antwortverhalten lassen sich unterschiedliche Vorgehensweisen und Strategien der Evangelisierungstätigkeiten vermuten. Der Eindruck erhärtet sich durch die Antworten auf die Frage nach Übersetzungsdienstleistungen in den Gottesdiensten der Migrationsgemeinden. Der hohen Wertschätzung der Herkunftskulturen inklusiv einer gewissen Schutzaufgabe für diese Kulturen in katholischen Migrationsgemeinden entspricht die geringe Quote von 16 % der Gemeinden, die eine Übersetzung ihrer Gottesdienste anbieten und sich damit in ihrer religiösen Praxis Menschen anderer Kultur und Sprache bewusst öffnen. Bei den evangelischen Migrationsgemeinden beträgt der Anteil der übersetzenden Gemeinden zwei Drittel.¹¹

¹⁰ Vgl. dazu aus evangelischer Perspektive: Währisch-Oblau, *Missionary Self-Perception* (s. Anm. 6), 254–271.

¹¹ Vgl. Albisser, *Ergebnisse* (s. Anm. 7) 66.

Strategien der Partizipation bei Migrationsgemeinden

Was sich in diesen quantitativen Daten schon abzeichnet, verfestigt sich in den qualitativen Untersuchungsergebnissen. Die an der Umfrage teilnehmenden Verantwortlichen christlicher Migrationsgemeinden haben die Aufforderung, das Selbstverständnis ihrer Gemeinden mit eigenen Worten auszuführen oder Anmerkungen zu ihrer Tätigkeit zu machen, oft und engagiert aufgegriffen. Diese Stellungnahmen erlauben es, Typen christlicher Migrationsgemeinden zu skizzieren, die sich, wie sich zeigen wird, dem Normalisierungs-Referenzrahmen für die Auseinandersetzung mit Migration entziehen. Wie fast immer bei Typisierungen zeigen sich im Konkreten Überlappungen zwischen den Typen ebenso wie die Notwendigkeit der weiteren Ausdifferenzierung. Die folgende Klassifikation von drei Typen der Migrationsgemeinden ist somit nur eine grobe Annäherung an eine komplexere Realität. Es geht um diese Typen: a.) Betreuungstyp, b.) Abgrenzungstyp und c.) Missionstyp.¹²

a.) Migrationsgemeinden des Betreuungstyps folgen noch am ehesten dem Rahmenverständnis der Normalisierung. Sie stellen Fragen und Aufgaben der Unterstützung für Menschen in den Vordergrund, die sich aus der Migrationssituation bzw. den unterschiedlichen Herausforderungen der eigentlichen Migration sowie der Phase der Neuorientierung im Einwanderungsland ergeben. Erfahrungen von Fremdheit, Prekarität, Einsamkeit, kultureller Verunsicherung und Krise stehen hier im Vordergrund.¹³ Die strategische Zielsetzung dieser Gemeinden kann als eine primär diakonische Aufgabe verstanden werden. Es geht um die Überwindung der Schwierigkeiten, denen Migrant*innen begegnen. Dabei gilt die Erwartung, dass mit der Überwindung solcher migrationsbezogener Schwierigkeiten eine weitgehende Eingliederung und kulturelle Anpassung an Gesellschaft und Kirche des Einwanderungslandes einhergeht. Migrationsgemeinden des Betreuungstypus sehen sich deshalb als Gemeinden des Übergangs. Sie haben einen zeitlich befristeten Auftrag und existieren auf der defizitorientierten Legitimationsgrundlage. Ihre Existenzberechtigung wird seitens der einheimischen Kirche nur für den Zeitraum bis zur Überwindung der „Normalisierungsdefizite“ akzeptiert. In diesem Modell herrscht somit ein duales Denken „migrantisch – einheimisch“ vor. Handlungsbestimmend ist eine Strategie der „Normalisierung“ oder aber eine Perspektive der Rückkehr der Migrant*innen in ihre Herkunftsländer.¹⁴

Für weitere Spielräume der Partizipation in Kirche und Gesellschaft ist diese Ausgangslage schwierig. Die Annahme der Vorläufigkeit und die Sicht auf die Gemeinden als bloße Übergangslösungen erschweren zudem eine Bereitschaft zur Kooperation sei-

¹² Vgl. Arnd Bünker, Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigrantische Perspektiven, in: Albisser – Bünker, Kirchen in Bewegung (s. Anm. 5) 111–130.

¹³ Vgl. Eva Baumann-Neuhaus, Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten, St. Gallen 2019; Foppa, Kirche und Gemeinschaft (s. Anm. 1).

¹⁴ Vgl. Bünker, Typen (s. Anm. 12) 118–121.

tens einheimischer Gemeinden – außer im Blick auf spezifische migrationsbezogene Fragestellungen. Dazu kommt der mit der Migrationsoptik verbundene Defizitblick auf Migrationsgemeinden, der diesen keinen Spielraum für eine echte Mitbeteiligung am Leben der einheimischen Kirche gibt. Eine weitergehende Partizipation von Gemeinden des Betreuungstypus wird schließlich gar nicht erwartet, eine eigenständige Akteursrolle innerhalb der Kirche im Aufnahmeland wird gar nicht erst zugebilligt.

Dennoch gibt es auch bei diesen Gemeinden zumindest Ansätze einer Neuorientierung im Blick auf Partizipation. So zeigt sich in vielen dieser Gemeinden eine weitaus längere Existenzdauer, als ursprünglich erwartet worden war. Dies liegt zum einen an wiederkehrenden Migrationsströmen, die immer neue „erste Generationen“ ins Spiel bringen. Zum anderen zeigt sich insbesondere in katholischen Sprachmissionen, die in der Gastarbeiter*innenzeit gegründet wurden und bei denen ein Teil der Mitglieder aufgrund der Erwartung einer späteren Rückkehr ins Heimatland nur die nötigsten Integrationsbemühungen unternommen hat, dass diese Gemeinden lange bestehen. So schließen diese Gemeinden mehrere Generationen an Gläubigen ein, von denen die meisten zwar gesellschaftlich im Aufnahmeland integriert sind, auf religiöser Ebene jedoch ihre kulturelle und sprachliche Eigenidentität pflegen. Diese hybride kulturelle Identität der Mitglieder solcher Gemeinden erlaubt es heute immer öfter, verstärkte Kooperationen mit einheimischen Gemeinden einzugehen. Dabei ist nicht zuletzt der personelle Ressourcenmangel in der katholischen Kirche ein Treiber solcher Entwicklungen, bei denen z.B. Priester die Leitung einer Mission und einer Pfarrei übernehmen oder aber vermehrt Angebote in Pastoral und Liturgie bewusst mehrsprachig konzipiert werden. Auch wenn also bei Gemeinden des Betreuungstyps migrationspezifische Herausforderungen stark ins Gewicht fallen, so zeigen sich doch auch hier oftmals Transformationen bei der Gewichtung unterschiedlicher Herausforderungen – und damit neue Spielräume für eine veränderte Partizipation.

b.) Christliche Migrationsgemeinden des Abgrenzungstyps¹⁵ weichen deutlich vom Betreuungstyp ab. Die markanteste Differenz besteht darin, dass die Gemeinden des Abgrenzungstyps sich nicht mehr primär über Migration definieren. Sie sehen sich als eigenständige christliche Gemeinden mit eigenem Profil und Auftrag. In diesen Gemeinden gibt es daher auch keine zeitliche Strategie im Sinne einer pastoralen Übergangslösung. Vielmehr orientiert sich ihre Strategie an identitätsbezogenen Merkmalen, die nationaler, religiöser oder ritueller Art sein können. Je nach Ausprägung unterscheiden sich die strategischen Perspektiven.

Am deutlichsten auf Abgrenzung von anderen christlichen Gemeinschaften setzen solche Gemeinden, die einen exklusiven Wahrheitsanspruch vertreten, den sie in anderen christlichen Gemeinschaften nicht finden oder anerkennen. Als abgeschwächte Form kann dies auch binnenkatholisch gelten, wenn es eine Gemeinde als ihre Aufga-

¹⁵ Vgl. ebd. 121–123.

be sieht, eine „echte“ Katholizität innerhalb eines Landes zu bewahren, und man der einheimischen katholischen Kirche genau diese Echtheit abspricht, und ihr z.B. einen zu großen Einfluss der Moderne, der Demokratie oder des Protestantismus vorwirft.

Die Partizipationsspielräume dieser Gemeinden können als eher eng angesehen werden. Die Konkurrenz um die Deutungshoheit des wahren Glaubens oder der richtigen Kirchlichkeit legitimiert zwar ein zeitliches Weiterbestehen von Migrationsgemeinden dieses Abgrenzungstypus über eine eigentliche Migrationsphase hinaus. Sie ermöglicht jedoch kaum ein konstruktives Miteinander migrantischer und einheimischer Gemeinden.

Migrationsgemeinden, in denen eine starke Überlappung zwischen Katholizität einerseits und nationaler Identität andererseits besteht, neigen ebenfalls zu einer starken Abgrenzung von anderen Gemeinden. Hier geht es strategisch in hohem Maße um das Bewahren der Kultur und Identität des Herkunftskontextes und damit um eine gewissermaßen zwangsläufige Abgrenzung von katholischen Gemeinden mit anderen Identitätskonzepten. Auch diese Migrationsgemeinden leben über die Phase der Migration hinaus und führen eine eigenständige Existenz auf der Grundlage eines national-kulturellen Auftrags zur Identitätsabsicherung. Partizipationspotenziale sind zwar nicht ausgeschlossen, sie werden aber strikt an den strategischen Eigeninteressen dieser Gemeinden orientiert. Für eine gelingende Partizipation im Rahmen des Kontextes der einheimischen Kirche setzt dies eine Art solidarischer Zustimmung zu den identitätsbezogenen Zielsetzungen der jeweiligen Migrationsgemeinde voraus. Auch hier kann Konfliktpotenzial vermutet werden, wenn es z.B. um die Erwartung von Beiträgen der einheimischen Kirche für Projekte geht, die nationalen oder kulturellen Interessen im Ausland dienen und zudem im Kontext des Einwanderungslandes eine gewünschte stärkere pastorale und gemeindliche Zusammenarbeit eher erschweren.

Schließlich lassen sich in der Schweiz zahlreiche christliche Migrationsgemeinden mit Rituszugehörigkeiten finden, die als konfessionelles Sondergut identitätsbildend sind und das Fortbestehen der Gemeinden auch über eine eigentliche Migrationszeit hinaus begründen. So werden z.B. orthodoxe oder orientalisch-christliche Traditionen dauerhaft in den Einwanderungsländern aufrechterhalten. Soweit diese Ritusdifferenz unbestritten und anerkannt ist, lassen sich durchaus Formen der Kooperation mit einheimischen Kirchen finden. Eine Abgrenzung einer Migrationsgemeinde aus rituellen Gründen ist gewissermaßen die am einfachsten auf Dauer akzeptierbare Differenz im Einwanderungsland. Für die Spielräume der Partizipation gilt hier auf der Grundlage einer hohen Akzeptanz des Fortbestehens einer parallelen Ritusgemeinschaft, dass gemeindeübergreifende Anliegen und Herausforderungen vergleichsweise unproblematisch kooperativ angegangen werden können. Einschränkend kann jedoch die Ritusdifferenz auch mit einem geringeren konfessionellen Solidaritätsgefühl verbunden sein, was sich vor allem auf der Ebene der Zuweisung von Ressourcen durch Kirchen des Aufnahmelandes zeigen dürfte.

c.) Der dritte Typus christlicher Migrationsgemeinden ist der Missionstyp.¹⁶ Wie schon die Gemeinden des Abgrenzungstyps versteht sich auch dieser Typus nicht primär vom Merkmal der Migration her. Sein strategisches Kernthema ist vielmehr die Mission bzw. Evangelisierung. Dabei zeigen sich unterschiedliche Ausprägungen. Manche Migrationsgemeinden verorten ihren Evangelisierungsauftrag als Dienst in oder an der Schweiz und fokussieren sich entsprechend stark auf Fragen der Wirksamkeit im Kontext der Schweiz, sei es innerhalb ihrer Sprach- oder Kulturgruppe, sei es durch eine Ausweitung der Evangelisierungstätigkeit auf die gesamte schweizerische Gesellschaft. Andere Migrationsgemeinden des Missionstyps sehen sich als Akteurinnen einer globalen Missionstätigkeit und richten ihr Engagement stärker international aus. Auf der Grundlage einer im Prinzip allen christlichen Gemeinden innewohnenden missionarischen Identität besteht seitens der Gemeinden des Missionstyps eine grundsätzliche Bereitschaft zur Partizipation. Das Stichwort „Partners in Mission“ öffnet Türen für Partizipation. Allerdings dürften sich die jeweiligen Missionsverständnisse mancher Missionsgemeinden teilweise als Hindernisse einer kooperativen Partizipation darstellen.

Die Übersicht über die Typen christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz macht deutlich, dass schon mit der Kennzeichnung „Migrationsgemeinden“ eine verkürzte Wahrnehmung einhergeht, die stark vom dualen Paradigma Migrant*innen – Einheimische ausgeht. Dieser Referenzrahmen passt jedoch nicht zum Selbstverständnis der allermeisten Migrationsgemeinden*¹⁷. Sowohl die quantitativen als auch die qualitativen Untersuchungsergebnisse deuten vielmehr darauf hin, dass viele Migrationsgemeinden* die Thematik der Migration längst nicht mehr ins Zentrum ihrer Tätigkeit und ihres Selbstverständnisses rücken. Dies hat Folgen für die Art und Weise ihrer Partizipation im kirchlichen Leben in der Schweiz. Auch seitens der einheimischen* Kirchen ist vor diesem Hintergrund nach einem neuem Referenzrahmen zu suchen, welcher der Wahrnehmung dieser neuen Diversität entspricht und einen angemessenen Referenzrahmen für Partizipation erlaubt.¹⁸

¹⁶ Vgl. ebd. 123–127.

¹⁷ Die Vielfalt der Phänomene der Diversität und Superdiversität erlaubt kaum noch befriedigende Oberbegriffe. Im Folgenden wird daher mit einem Sternchen die eingeschränkte Tauglichkeit der dualen Konzepte des Einheimischen und des Migrantischen signalisiert.

¹⁸ Es sei darauf hingewiesen, dass die Untersuchungsergebnisse keineswegs auf ein Ende der Migration verweisen. Diese ist und bleibt eine Herausforderung für Menschen, Gesellschaften und Kirchen. Allerdings treten neue Herausforderungen in der Folge der Migration, insbesondere als Tatsache gesellschaftlicher Diversität deutlicher in den Blick.

Postmigrantische Gesellschaft

Migrationsforschung und Soziologie im deutschsprachigen Raum haben seit einigen Jahren den Begriff des Postmigrantischen konzeptionell für eine veränderte Wahrnehmung und theoretische Deutung der gesellschaftlichen Situation „nach“ der Migration, „post“-migrantisch, in den Blick genommen. In der Schweiz wurde der Begriff 2016 als Reizwort im Wissenschaftsblog geschichtedergegenwart.ch prominent in die Diskussion gebracht.¹⁹

Der Begriff „postmigrantisch“ geht auf Shermin Langhoff zurück, die als Leiterin des Ballhauses Naunynstraße in Berlin bereits 2008 „postmigrantisches Theater“ entwickelt hat. Ihre Motivation war die Beobachtung, dass Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland noch kaum „als Teil des öffentlichen Lebens wahrgenommen werden“²⁰. Dies gelte für Theaterkünstler*innen, aber auch für Produktionen des Theaters, in denen die Sichtweisen und Erfahrungen von Migrant*innen, insbesondere auch denen der zweiten oder dritten Generation kaum authentisch zur Sprache kämen. Shermin Langhoff sagte 2011 dazu: „Wir haben uns das Label ‚postmigrantisch‘ gegeben, weil wir mit dem oben beschriebenen Zustand brechen wollten. Gleichzeitig geht es um Geschichten und Perspektiven derer, die selbst nicht mehr migriert sind, diesen Migrationshintergrund aber als persönliches Wissen und kollektive Erinnerung mitbringen. Darüber hinaus steht ‚postmigrantisch‘ in unserem globalisierten, vor allem urbanen Leben für den gemeinsamen Raum der Diversität jenseits von Herkunft.“

Als soziologische Annäherung an das Verständnis des Postmigrantischen, das keineswegs leugnet, dass Migration weiterhin gesellschaftliche (und kirchliche) Realität ist, möchte ich mich auf Überlegungen von Naika Foroutan beziehen. Sie skizziert die postmigrantische Gesellschaft so: „Die zentrale Annahme ist, dass es nicht um Migration selbst geht, sondern um gesellschaftspolitische Aushandlungen, die *nach* der Migration erfolgen, die *hinter* der Migrationsfrage verdeckt werden und die *über* die Migration hinausweisen.“²¹

Naika Foroutan greift in ihrer Kurzfassung des Postmigrantischen zunächst, dem Wortsinn folgend, das Post, das ‚Nach‘ der Migration auf. „In postmigrantischen Gesellschaften stehen die Aushandlungsprozesse *nach* der Anerkennung, ein Migrationsland bzw. Einwanderungsland geworden zu sein, im Fokus. Die Gesellschaft formuliert

¹⁹ Vgl. Janina Kehr, Sind wir je postmigrantisch gewesen? in: Geschichte der Gegenwart (12.5.2016), <http://go.wwu.de/htama> und als Replik: Kijan Espahangizi, Das #Postmigrantische ist kein Kind der Akademie, in: Geschichte der Gegenwart, <http://go.wwu.de/j0g16> (Stand: 24.2.2020)

²⁰ Hier und im Folgenden: Bundeszentrale für politische Bildung, Interview mit Shermin Langhoff: Die Herkunft spielt keine Rolle – „Postmigrantisches“ Theater im Ballhaus Naunynstrasse; <http://go.wwu.de/66jm8> (Stand: 24.2.2020)

²¹ Naika Foroutan, Die Postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie, Bielefeld 2019, 19.

sich in diesem Kontext neu – auch identitär.“²² Auffällig ist, dass hier von der gesamten Gesellschaft die Rede ist und nicht nur von Migrant*innen oder Gruppen mit „Migrationshintergrund“. Die postmigrantische Gesellschaft entdeckt und akzeptiert eine veränderte Situation, die als Folge der Migration eingetreten ist. Die Folge dieser Migration besteht in der Tatsache der bleibenden Anwesenheit unterschiedlicher Kulturen. Der Wandel des Referenzrahmens von der Migration zur Postmigration bedingt die Anerkennung der Realität, dass sich Migration nicht so entwickelt hat, dass sie durch Prozesse der Integration bzw. Assimilation unsichtbar oder abgeschlossen worden wäre. Vielmehr hat die postmigrantische Gesellschaft ein klares Bewusstsein davon, dass sie durch Migration auch in ihrem kulturellen Selbstverständnis verändert wurde.

Foroutan fährt fort, dass „in postmigrantischen Gesellschaften [...] auf der Matrix der Migrationsfrage relevante gesellschaftliche Normen und Wertedebatten geführt und dabei *hinter* der Migrationsfrage andere Kämpfe um strukturelle, soziale, kulturelle und identifikative Anerkennung ausgeblendet [werden, A.B]“²³. Diese These, die mit dem Konzept des Postmigrantischen verknüpft ist, drängt zu einer genaueren Analyse gesellschaftlicher Konflikte, die oftmals voreilig mit Migration in Verbindung gebracht werden, die jedoch sachbezogen besser als differenzierte Herausforderungen, die sich aus dem Zusammenleben unterschiedlicher Menschen und Gruppen ergeben, gesehen und entsprechend gelöst werden. Wenn beispielsweise der deutsche Innenminister Horst Seehofer 2018 behauptete, dass die Migration „die Mutter aller Probleme“ sei, dann mag dies eine simple Sündenbocklogik zum Ausdruck bringen. Gleichzeitig werden jedoch die eigentlichen gesellschaftlichen und politischen Probleme verdeckt und übergangen.

Schließlich ergänzt Foroutan in ihrer dritten Kennzeichnung einer postmigrantischen Gesellschaft die Dimension des „über“. Das „post“ weist auch *über* die trennende Migrationslinie *hinaus*: Die etablierte binäre Codierung in Einheimische und Eingewanderte löst sich auf, da Migration sich bei aller ‚Gereiztheit‘ zunehmend in die Komposition und Selbstbeschreibung der Gesellschaft einwebt und es für dieses *agreement* des gesellschaftlichen Zusammenlebens vielfältige Allianzen gibt.“²⁴ Foroutan bezieht sich hier auf soziologische Beobachtungen, die zeigen, wie sich postmigrantische Vielfalt gesellschaftlich im Verlauf der Zeit auf vielen Ebenen und in zahlreichen Situationen und Kontexten mehr und mehr als neue gesellschaftliche Normalität erweist. Für diese Vielfalt ist Migration schließlich gar nicht mehr die entscheidende Kategorie. Vielmehr wird sie als alltägliche Diversität oder als Superdiversität, die in sich schon vielfach gebrochen, durchmischt, situationsbezogen und vieldimensional ist,

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

erlebt. Vor allem der städtische Raum wird oft als Labor dieser postmigrantischen Hybriditäten und der Allianzen des täglichen Miteinanders beschrieben.²⁵

Postmigrantische Kirche

Naika Foroutan wendet den Begriff des Postmigrantischen auf die Gesellschaft an. Er lässt sich ebenso auf die Kirchen anwenden. Die oben vorgestellten Forschungsergebnisse des SPI legen nahe, dass das Selbstverständnis eines größeren Teils christlicher Migrationsgemeinden* in der Schweiz nur dann adäquat aufgenommen und für Prozesse der Partizipation zugänglich gemacht wird, wenn man sich für die Übernahme des postmigrantischen Referenzrahmens entscheidet.

Anhand der eben skizzierten drei Bedeutungsebenen des Postmigrantischen lässt sich zeigen, dass das Konzept einer postmigrantischen Kirche einen adäquaten Horizont für die Frage nach der Partizipation christlicher Migrationsgemeinden darstellt.

Dabei geht es zunächst um den Einbezug der Kirchen in der Schweiz insgesamt, von denen die Anerkennung ihrer postmigrantischen Situation erwartet werden muss. Für die katholische Kirche wirkt dabei ihr Selbstverständnis als Weltkirche mit. Katholik*innen aus der ganzen Welt gelangen in die Schweiz und sind jedenfalls formal gleichberechtigte Gläubige in dieser Kirche.²⁶ Dies gilt nicht nur angesichts der Taufe, sondern auch für diejenigen Kantone der Schweiz, in denen die staatskirchenrechtliche Organisationsform des dualen Systems²⁷ eine formale (und kirchensteuerrelevante) Kirchenmitgliedschaft im Sinne einer Organisationsmitgliedschaft vorsieht. Auf dieser Grundlage stellt sich die Frage des Einbezugs dieser Gläubigen innerhalb der katholischen Kirche in der Schweiz anders als bei der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz, die stark durch den Zuzug von Christ*innen herausgefordert ist, die sich in einer Vielzahl eigenständiger (Frei-)Kirchen organisieren.²⁸

Statistisch zeigt sich für die katholische Kirche in der Schweiz eine sehr starke Prägung durch Einwanderung. 38 % der katholischen Wohnbevölkerung der Schweiz haben einen Migrationshintergrund und 25 % der katholischen Wohnbevölkerung sind Ausländer*innen.²⁹ Die migrantische Prägung der katholischen Kirche in der Schweiz ist

²⁵ Vgl. Wolf-D. Bukow, Urbanität ist Mobilität und Diversität, in: Marc Hill – Erol Yildiz (Hg.), Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen, Bielefeld 2018, 81–96; Marc Hill, Eine Vision von Vielfalt: Das Stadtleben aus postmigrantischer Perspektive, in: ebd., 97–119.

²⁶ Vgl. Astrid Kaptijn, Die katholische [sic!] Migrantengemeinden. Staatskirchenrechtliche Ausblicke und das Kirchenrecht, in: Schweizerische Kirchenzeitung 44 (2011), 699–802.

²⁷ Siehe als Kurzerklärung des dualen Systems: <https://www.rkz.ch/kirche-und-recht/hintergrund> (Stand: 24.2.2020)

²⁸ Vgl. Simon Röthlisberger – Matthias D. Wüthrich, Neue Migrationskirchen in der Schweiz, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, Bern 2009, <http://go.wvu.de/oj5ae> (Stand: 24.2.2020)

²⁹ Vgl. SPI-Kirchenstatistik, <http://go.wvu.de/l0g2n> (Stand: 24.2.2020)

bereits eine jahrzehntelange Realität. Sie spiegelt sich längst auch in der Struktur der in der Kirche beruflich und freiwillig Engagierten.

Vor diesem Hintergrund bietet sich Foroutans Verständnis des Postmigrantischen auch für ein postmigrantisches Kirchenverständnis an:

Nach der Migration: Die katholische Kirche in der Schweiz entdeckt seit einigen Jahren ihre postmigrantische Realität und sie erkennt diese als Realität kultureller Vielfalt zunehmend an.

Hinter der Migration: Dieser Anerkennung folgend ist die katholische Kirche in der Schweiz herausgefordert, bislang migrationsbezogene Probleme neu als anhaltende Diversitäts-Herausforderungen einer postmigrantischen Kirche zu betrachten und entsprechend zu gestalten.

Über die Migration hinaus: Schließlich zeigt sich auf vielen Ebenen des kirchlichen Lebens, dass sich die Diversität innerhalb der Kirche zunehmend zu einer Alltagsnormalität entwickelt, die gar nicht mehr auf Migration bezogen, sondern als „normale“, wenn auch nicht immer spannungsfreie Vielfalt des Katholischen erlebt wird. Dies gilt für die kulturelle Diversität und Superdiversität unter den Gläubigen und Engagierten wie unter den Seelsorgenden.

Postmigrantisch partizipieren – katholisch werden

Wie geschieht nun die postmigrantische Partizipation von Migrationsgemeinden*? Es geht um einen Prozess des Entdeckens und Ringens um Katholizität. Katholizität steht hier für die Erinnerung an das Selbstverständnis der katholischen Kirche, Kirche für alle sein bzw. immer neu werden zu wollen. Katholizität bleibt in diesem Sinne immer offen und unabgeschlossen.³⁰ Sie kann als Prozess der Erweiterung der Partizipation bei der Entdeckung und Bezeugung des Evangeliums verstanden werden. Katholizität ist das Versprechen, dass Menschen unterschiedlichster Kultur an diesem Projekt des Evangeliums und als Teil der Kirche partizipieren können und sollen.

Ganz ähnlich klingt es auch bei Naika Foroutan. Sie stellt die Rede von der postmigrantischen Gesellschaft in den Horizont des Partizipationsversprechens der pluralen Demokratie, das alle Menschen einschließen möchte. Foroutan macht fünf Dimensionen einer postmigrantischen Gesellschaft aus, die zu ihrer Umsetzung gehören.³¹ Im Folgenden orientiere ich mich an der – mit fünf A-Begriffen gut merkbaren – Darstellung im Band „Postmigrantische Visionen“ von 2018. Bei der postmigrantischen Gesellschaft geht es um „1) [d]ie *Anerkennung* von symbolischer und materieller Zugehörig-

³⁰ Vgl. Robert J. Schreiter, *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie*, Berlin 1997.

³¹ Vgl. Naika Foroutan, *Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften*, in: Hill – Yildiz (Hg.), *Postmigrantische Visionen* (s. Anm. 25) 15–27. Vgl. dazu auch: Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft* (s. Anm. 21) 73–212.

keit, die die politische Anerkennung, Einwanderungsland geworden zu sein, miteinschließt; 2) die *Aushandlung* von Rechten, deren Verwehrung als konträr zum demokratischen Gleichheitsanspruch betrachtet wird; 3) die Etablierung *antagonistischer Positionen* im gesellschaftspolitischen Spektrum, die, in Form neuer rechter Bewegungen, Pluralität und Hybridität klar ablehnen; 4) die Formierung von *Allianzen*, die auf der Grundlage einer geteilten Haltung innerhalb der Zivilgesellschaft als Gegenpol zu antagonistischen Positionen für eine plurale Demokratie eintreten; und 5) das Sichtbarwerden von *Ambivalenzen und Ambiguitäten*, die insbesondere die Fähigkeit einer Gesellschaft herausfordern, mit Mehrdeutigkeiten ohne negative Abwertung umzugehen³².

Mit diesen fünf „A“ ist auch in einer postmigrantischen Kirche zu rechnen: 1.) Anerkennung; 2.) Aushandlung; 3.) Antagonistische Positionen; 4.) Allianzen; 5.) Ambivalenzen und Ambiguitäten:

Anerkennung: Die katholische Kirche in der Schweiz, und sicher auch in anderen Ländern, steht vor der Aufgabe, ihre postmigrantische Situation anzuerkennen. Schon im Akt der Anerkennung sind unterschiedliche Partizipationsdynamiken zu finden. Auf der einen Seite streben die Migrationsgemeinden* zu einer veränderten Form der Anerkennung, was von ihnen im Umkehrschluss auch verlangt, ihr Commitment in der Kirche in der Schweiz neu zu klären und einzubringen. In den Strukturen der katholischen Kirche verlangt dies dann beispielsweise ein klares Ja, sich als Migrationsgemeinde* als Teil eines Bistums und als Mitakteurin diözesan definierter pastoraler Aufträge in einem Bistum zu verstehen. Während heute viele Migrationsgemeinden* auf struktureller Ebene oft eine Art parallele Kirchenstruktur leben, die sich u.a. in eigenständiger Personal- und Strategieplanung zeigt, müsste auch hier eine stärkere Einbindung in diözesane Strukturen mit einer stärkeren Anerkennung eines eigenen pastoralen Auftrags innerhalb einer diözesanen Pastoralplanung einhergehen.

Aushandlung: Mit der gegenseitigen Anerkennung veränderter Rollen von einheimischer* und migrantischer* Kirche bzw. deren Gemeinden ist eine vieldimensionale Neubestimmung institutioneller, struktureller, rechtlicher, finanzieller, personeller ... Ansprüche, aber auch ein Aushandeln der inhaltlichen und pastoralen Entwicklungsbereiche postmigrantischer Diversität zu suchen. Dabei sind auch die Herausforderungen und Erwartungen, die sich aus der Superdiversität ergeben, zu berücksichtigen. Hier geht es z.B. um die Anforderungen, die sich aus kulturellen und kirchlichen Mehrfachbeheimatungen vieler Gläubiger in der postmigrantischen Kirche, z.B. auch bei Menschen der zweiten oder dritten Generation, ergeben. Zu denken ist auch an Familien oder an Gruppen mit kulturellen Mehrfachidentitäten.

³² Foroutan, Postmigrantische Perspektive (s. Anm. 31) 20. Vgl. zum Postmigrantischen die empirischen Forschungsergebnisse in den Studien des Berliner Instituts für empirische Migrationsforschung, Deutschland Postmigrantisch I und II, (2014 und 2015). <http://go.wwu.de/vedub> und <http://go.wwu.de/bpp3j> (Stand: 24.2.2020).

Antagonistische Positionen: Das Suchen nach Partizipationswegen in einer postmigrantischen Kirche wird immer wieder mit Erfahrungen radikaler Zurückweisung von Diversität konfrontiert werden. Es gehört zu den wiederkehrenden Beobachtungen im Kontext postmigrantisch orientierter Forschung, dass die vernehmbare Anerkennung und die Sichtbarkeit der Ergebnisse von postmigrantischen Aushandlungsprozessen zu Gegenpositionierungen und Widerstand führen. Auch in einer postmigrantischen Kirche wird mit solchen Fundamentaloppositionen zu rechnen sein. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass auch einzelne Migrations*gruppen eine Abwehrhaltung z.B. gegenüber neueren Gruppierungen oder gegenüber der Vorstellung einer postmigrantischen Gesellschaft einnehmen. Zum gemeinsamen Partizipationshandeln einheimischer* und migrantischer* Kirche wird es daher gehören, die Anerkennung der eigenen Realität als postmigrantisch immer wieder neu zu leisten und sie gegen Widerstände zu behaupten.

Allianzen: Ein Aspekt der Arbeit für die Gewährleistung eines solchen gemeinsamen Partizipationsfundaments kann in der Wahrnehmung, Förderung und Gestaltung von Orten der Allianzbildung gesehen werden. Hier geht es darum, kirchliche Angebote oder Engagementfelder zu entdecken, die für einheimische* und migrantische* Gläubige gleichermaßen relevant sind und aus ihrer eigenen inhaltlichen Zielsetzung heraus Zusammenarbeit ermöglichen, welche die kulturelle Vielfalt aufnimmt ohne sie selbst zum Thema zu machen. Katechese oder Ministrant*innen-Arbeit können solche alltäglichen Allianzorte sein, ebenso die Jugendarbeit, oder – als bewusste Gestaltung von Allianzorten – auch die Öffnung von Chören, Vereinen und Verbänden für Menschen mit Migrationserfahrung.

Ambivalenzen und Ambiguitäten: Anders als die antagonistischen Positionen, die auf eine Negierung von Migration bzw. der aus ihr folgenden Diversität abzielen, stehen Ambivalenzen und Ambiguitäten für wiederkehrende Erfahrungen einheimischer* wie migrantischer* Beteiligter, die auf kaum auflösbare Dilemmata verweisen. Der Anspruch der Katholizität kann leicht als utopische Überforderung verstanden werden und Ängste oder Sorgen auslösen. Typische Themen solcher Ambivalenzen und Ambiguitäten sind z.B. Fragen nach der Rolle und Anerkennung von hauptamtlichen Seelsorgerinnen zumal in kirchlichen Leitungs- oder Vorgesetztenfunktionen in der Wahrnehmung von Seelsorgenden mit einer kulturellen Prägung, welche die Geschlechterfrage anders beantwortet. Umgekehrt kann die Katholizität als Vielfalt für einige Gruppen in der postmigrantischen Kirche überdehnt erscheinen, wenn es um Ökumene oder gar interreligiöse Zusammenarbeit geht, die manchen Beteiligten als selbstverständlich gelten und anderen als schwere Verletzung der Katholizität. Es geht also darum, Wege zu finden, Partizipation diverser Gruppen am Projekt der Katholizität zu ermöglichen – und dabei gleichzeitig mit unterschiedlichen Werten und Einstellungen sowie unterschiedlichen Bildern des Katholischen konstruktiv umzugehen. Partizipation an und in einer postmigrantischen Kirche braucht viel Ambiguitätstoleranz sowie die Fähigkeit zu einer sensiblen Wahrnehmung von Ambivalenzen.

Postmigrantisch Kirche werden ist sowohl ein verheißungsreicher als auch ein anspruchsvoller Lernweg für die Kirchen.

Tit.Prof. Dr. Arnd Bünker
Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts SPI in St. Gallen
Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut SPI
Gallusstr. 24
CH-9000 St. Gallen
arnd.buenker(at)spi-sg(dot)ch
www.spi-sg.ch

Partizipation und Intersektionalität Erfahrungen aus der theologischen Hochschullehre

Abstract

Dieser Beitrag stellt einen Versuch dar, das Anliegen der Intersektionalität mit geschlechtssensibler theologischer Hochschullehre zusammenzubringen. Zunächst setzt er sich mit dem Begriff der Partizipation auseinander, welcher als Instrument genutzt wird, um sich dem Konzept der Intersektionalität anzunähern. In einem zweiten Schritt wird anhand von zwei Case-Studies der Frage nachgegangen, wie dieses Konzept in der theologischen Hochschullehre Beachtung finden kann und wie umgekehrt ausgewählte Szenen aus der Praxis von Seminarkontexten die theoretischen Betrachtungen konkretisieren können. Schließlich wird reflektiert, wie Intersektionalität in der theologischen Lehre verwirklicht werden könnte und welche Herausforderungen dabei bestehen.

This article brings together the issue of intersectionality with gender-sensitive academic theological teaching. After analyzing the concept of participation, which is used as an instrument for discussing the question of intersectionality, this paper uses two case studies to reflect on the questions: How can intersectionality be considered in academic theological teaching? And, in turn, how can selected scenes from seminar practice substantiate the theoretical examination? The article closes by considering how intersectionality could be realized in theological teaching and by looking at the obstacles to this goal.

1. Wie können die partizipieren, die nicht gesehen werden?

In ihrem 2017 erschienenen und bewusst provokanten Buch „Why I’m No Longer Talking to White People About Race“ greift Reni Eddo Lodge auch die „Feminismusfrage“ auf:

„I fear that, although white feminism is palatable to those in power, when it has won, things will look very much the same. Injustice will thrive, but there will be more women in charge of it. [...] Feminism, at its best, is a movement that works to liberate all people who have been economically, socially and culturally marginalised by an ideological system that has been designed for them to fail.“¹

Diese Kritik ist selbstverständlich nicht neu, sondern verweist auf die in den 1960er- und 1970er-Jahren zunehmend aufkommende Kritik „am Mittelschichtsbias, unreflektiertem Ethnozentrismus und Ausschluss Schwarzer Frauen aus der feministischen Diskussion“², die wiederum ihre Vorläufer im 19. Jahrhundert hat.³ Aus dieser entwi-

¹ Reni Eddo-Lodge, *Why I’m No Longer Talking to White People about Race*, London u.a. 2017, 181.

² Nina Degele, *Intersektionalität. Perspektiven der Geschlechterforschung*, in: Beate Kortendiek u.a., *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2018, 341–348, hier 342.

ckelte sich der Intersektionalitätsansatz, welcher auf das „Ineinanderwirken verschiedener Herrschaftsverhältnisse bzw. Formen sozialer Ungleichheit“⁴ wie z.B. ethnische Herkunft, soziale Schicht und Geschlecht, aber auch Religionszugehörigkeit, Behinderung u.a. verweist. Der von der Juristin Kimberlé Crenshaw⁵ eingeführte Begriff reagiert auf die Situation, dass „die Erfahrungen Schwarzer Frauen zwischen die Maschen feministischer und anti-rassistischer Diskurse fallen, in beiden Diskursen marginalisiert werden und die Privilegien von Weißen unthematisiert bleiben“⁶.

Im Hintergrund steht das Anliegen der Partizipation: Wie können auch die beteiligt werden, die durch diese „Maschen“ der Diskurse fallen, d.h. die in der gesellschaftlichen Wahrnehmung ausgeblendet werden? Im Folgenden soll daher den Konzepten hinter dem Begriff der Partizipation genauer nachgegangen werden. Zudem sollen die Anliegen, die mit Partizipation und Intersektionalität normativ verbunden werden, mit Erfahrungen aus der theologischen Hochschullehre in Bezug gesetzt werden. So ist zu fragen: Was bedeuten diese Einsichten ganz konkret für die theologische Hochschullehre, gerade wenn man sich die Sensibilisierung für Fragen von Geschlecht zum Anliegen gemacht hat bzw. sogar explizit Genderfragen thematisiert? Welche Herausforderungen ergeben sich, wenn man sich zudem den Implikationen des Intersektionalitätsansatzes stellt?

Um sich diesem Fragekomplex zu nähern, wird auf das Instrument der Case-Studies zurückgegriffen, d.h. auf Beispiele, die z.T. auf realen Erfahrungen beruhen und z.T. fiktional verdichtet sind.⁷ Damit wird eine Balance angestrebt zwischen dem Bemühen, persönliche Erfahrungen und Gespräche mit Studierenden und Kolleg*innen zu anonymisieren, und dem Interesse, theoretische Reflexionen mit konkreten Erfahrungen aus dem Seminarraum in ein Gespräch zu bringen. Dass diese durchaus „heterogene, vielleicht sogar kontradiktorische Elemente“⁸ darstellen, ist besonders reizvoll, da von ihrer Konstellation „weiterführende [Ideen und] Handlungsmöglichkeiten“⁹ erhofft werden. Die zwei Case-Studies sollen die Möglichkeit bieten, wiederkehrende Themen zu illustrieren und auf diese Weise vorsichtige Schlussfolgerungen anzubie-

³ Vgl. Patricia Hill Collins – Sirma Bilge, *Intersectionality (Key Concepts)*, Cambridge 2016, 63–87.

⁴ Degele, *Intersektionalität* (s. Anm. 2) 341.

⁵ Vgl. Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine*, in: *The University of Chicago Legal Forum* (1989) 1, 139–167.

⁶ Degele, *Intersektionalität* (s. Anm. 2) 343.

⁷ Vgl. Patricia Werhane, *Wide Reflective Equilibrium as a Case-Based Research Approach to Business Ethics*, in: Patricia Werhane – Edward Freeman – Sergiy Dmytriyev, *Cambridge Handbook of Research and Approaches to Business Ethics and Corporate Responsibility*, Cambridge 2017, 211–220, hier 211.

⁸ Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute 146)*, Stuttgart 2017, 24.

⁹ Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie* (s. Anm. 8) 19.

ten, die vielleicht auch für andere Szenarien nützlich sind.¹⁰ Daher schließt dieser Artikel mit einer Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen, den normativen Implikationen von Intersektionalität in geschlechtersensibler theologischer Hochschullehre gerecht zu werden.

2. Partizipation – Sondierungen zu einem bedeutsamen Konzept

Die Frage, wie auch diejenigen partizipieren können, die in der gesellschaftlichen Wahrnehmung ausgeblendet werden, bzw. wie generell gerechte Beteiligung gestaltet werden kann, setzt an einer hochkomplexen Stelle an: Ziel ist „die ganzheitliche und verantwortliche *personale Selbstentfaltung* in der sozialen Gebundenheit der konkreten menschlichen Existenz [...]. Beteiligungsgerechtigkeit setzt die *Anerkennung der Subjektstellung des Menschen in der Gesellschaft* und zugleich die *Angewiesenheit menschlicher Selbstentfaltung auf Gesellschaft* voraus.“¹¹ Es braucht also einerseits ein Subjekt, das sich um seine Selbstentfaltung bemüht und seine – begrenzte – Verantwortung übernehmen möchte, sich zu beteiligen. Andererseits ist die Gesellschaft gefragt, sich Rechenschaft darüber abzulegen, welche „Platzanweiser“¹² bzw. Normen und Ordnungsmuster sie vorgibt. Auf diese Weise nimmt Letztere die politische Aufgabe wahr, „das ‚richtige‘ Verhältnis von Sicherheit und Freiheit auszutarieren“¹³: Was sollte zum Schutz der Gemeinschaft und der einzelnen, gerade der Schwächsten, gesellschaftlich vorgegeben und vermittelt werden und wie können die Individuen zugleich möglichst weitgehende Entscheidungsmöglichkeiten über ihr Leben haben? Die Verwirklichung von Beteiligungsgerechtigkeit ist also eine gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe, welche die individuelle Selbstentfaltung der Individuen unterstützen soll. Zur Beantwortung der Frage, wie dies umgesetzt werden könnte, ist z.B. auf die bedeutenden Arbeiten von Amartya Sen und den von ihm geprägten Begriff der „Verwirklichungschancen“ zu verweisen.

Partizipation umfasst aber auch die Möglichkeit, eine narrative Identität auszubilden: „Partizipation bedeutet hier die Möglichkeit, sich an gemeinsamer Kultur je neu zu erleben, zu unterscheiden, zu verstehen und zu zeigen.“¹⁴ Es berührt, was Homi

¹⁰ Vgl. Werhane, *Wide Reflective Equilibrium* (s. Anm. 7) 211.

¹¹ Marianne Heimbach-Steins, *Beteiligung durch Bildung – Bildung für Beteiligung. Sozialethische und bildungspolitische Anfragen*, in: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspolitik*, 26 (2003) 4, 21–26, hier 25 (Hervorhebungen im Original).

¹² Marianne Heimbach-Steins, *Die Gender-Debatte. Herausforderungen für Theologie und Kirche*, in: Margit Eckholt (Hg.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017, 39–53, hier 43.

¹³ Marianne Heimbach-Steins, *Die Gender-Debatte* (s. Anm. 12) 44.

¹⁴ Matthias Sellmann, *Wie lernt Kirche Partizipation – und von wem? Kirchenentwicklung als Ausdruck von Gesellschaftsentwicklung*, in: Elisa Kröger (Hg.), *Wie lernt Kirche Partizipation?*

Bhabha unter dem „right to narrate“¹⁵ fasst, das Recht, die eigenen Perspektiven im Netzwerk von Geschichten, die das gesellschaftliche Leben und seine Entwicklung prägen, einzubringen und damit von der Gesellschaft wahrgenommen zu werden. Damit verbunden ist, dass Partizipation Kreativität ermöglicht, die den Individuen und der Gesellschaft als Ganzer zugutekommt: „Partizipation bedeutet eben nicht nur ‚Mitmachen‘, sondern auch Ko-Kreation“¹⁶, d.h. die Möglichkeit, durch die eigenen Geschichten und das eigene Handeln Wirkungen zu zeigen, welche die Richtungen des Flusses des sozialen Lebens beeinflussen¹⁷.

Die Frage nach Partizipation angesichts des Intersektionalitätsansatzes gerade im Kontext theologischer Hochschullehre zu stellen, verleiht den normativen Fragen Nachdrücklichkeit: So ist theologische Hochschullehre Teil der Universitäten und damit eines privilegierten Ortes von Wissensproduktion. Um dem Anspruch, dass sich im freien intellektuellen Diskurs das beste Argument durchsetzt, gerecht zu werden, muss als – im Letzten sicherlich utopische – Zielvorgabe gesetzt werden, dass alle die gleichen Verwirklichungschancen erhalten, sich an diesem Diskurs qualifiziert zu beteiligen. Zudem gilt es, dem Anspruch der Bildung der Studierenden gerecht zu werden, d.h. ihrer „Befähigung dazu, ein selbstbestimmtes und selbstverantwortetes Leben zu führen, sowie dazu, sich auf Andere und Anderes zu beziehen und auch dafür Verantwortung zu übernehmen“¹⁸. Dazu gehört „unabdingbar die Fähigkeit zur Lebensdeutung, zur Selbst- und Weltdeutung“¹⁹. Um diese ausbilden zu können, sollte den Studierenden ein möglichst weiter Horizont menschlicher Erfahrungen und Kontexte erschlossen werden, um auf die vielfältigen Chancen und Herausforderungen einer globalen Welt reagieren zu können. Zur Selbstdeutung gehört zudem die Kompetenz, sich im Sinne des Intersektionalitätsansatzes darüber bewusst zu sein, welche strukturellen Benachteiligungen und Privilegien die Einzelnen haben. Nur so kann man mit den Privilegien verantwortlich umgehen und erfahrene Benachteiligungen angemessen einordnen, um sie sich z.B. nicht als individuelle Schwächen zuzuschreiben, sondern von gesellschaftlichen Maßnahmen zur Verbesserung der Chancengleichheit Gebrauch zu machen und diese mit zu entwickeln.

Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen (Angewandte Pastoralforschung 2), Würzburg 2016, 403–422, hier 409.

¹⁵ Vgl. Homi Bhabha, *The Right to Narrate*, Harvard Magazine 38 (2014), <http://go.wvu.de/r4fiy> (Stand: 15.1.2020).

¹⁶ Sellmann, *Wie lernt Kirche Partizipation* (s. Anm. 14) 410.

¹⁷ Vgl. Homi Bhabha, *The Right to Narrate* (s. Anm. 15).

¹⁸ Judith Könemann, *Bildung und Pastoral. Die Frage nach einem fast verloren gegangenen Zusammenhang und seiner heutigen Relevanz*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 35 (2015) 1, 9–19, hier 10.

¹⁹ Könemann, *Bildung und Pastoral* (Anm. 18), 10–11.

Schließlich kann die wissenschaftliche Theologie, der Seminarraum und auch „der Schreibtisch [...] ein pastoraler Ort sein“²⁰, der darauf zielt, „konstellative Theorieprodukte“²¹ herzustellen. So nimmt die Theologie an dem teil, was als „*Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes*, [...] ‚sensus fidelium‘ (LG 12)“²² bezeichnet wird. Damit verbindet sich, wie Ottmar Fuchs betont, schon vom polyphon und kommunikativ angelegten biblischen Kanon her der „Prozess kirchlicher Kommunikation als [ein] Ort, wo sich die Gläubigen inhaltlich und sozial zur gegenseitigen bereichernden Ergänzung und kritischen Begrenzung nötig haben“²³. Dies bedeutet: Gerade der Theologie muss es daran liegen, so viele Perspektiven wie möglich einzubeziehen und sichtbar zu machen, damit die jeweils notwendige „individuelle Einseitigkeit und Einmaligkeit“²⁴ im Glauben in der Gemeinschaft Ergänzungen erfährt.

So sind als Reflexionsfolie für die folgenden zwei Case-Studies diese vier Aspekte festzuhalten: (1) Partizipation liegt nicht nur in der Verantwortung des Individuums. Die Bedingungen für Partizipation herzustellen, ist in erster Linie eine gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. (2) Partizipation ist Grundlage für das Ausbilden einer narrativen Identität und für Ko-Kreation, d.h. dafür, dass das eigene Handeln und Erzählen Gesellschaft mitgestalten kann. (3) Die Hochschule ist ein bedeutender Ort für Partizipation, da sie in der Forschung auf dem Diskursideal aufruht, dass sich „das beste“, nicht „das lauteste“ Argument durchsetzt; und da sie in der Lehre das Ziel der Befähigung zur Selbst- und Weltdeutung der Studierenden verfolgt, wofür eine Sensibilisierung für Benachteiligungen, Privilegien und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Gestaltungsaufgaben nötig ist. (4) Schließlich ist auch für die Theologie als pastoraler Ort Partizipation von Belang, da sie an der Gemeinschaft der Glaubenden partizipiert und versuchen sollte, diese in ihren Diskursprodukten möglichst umfassend sichtbar zu machen.

3. Exposure – „Gender in unserer Lebenswelt“

Die erste Case-Study, die Grundlage der Reflexion sein soll, ist ein Exposure in einer der ersten Sitzungen eines Seminars, das sich mit Genderkompetenz in Pastoral und

²⁰ Christian Bauer, *Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen*, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 1, 30.

²¹ Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie* (s. Anm. 8) 18.

²² Elisa Kröger, *Herausforderung „Partizipation“*. Das Projekt „Verantwortung teilen“ aus Forschungsperspektive, in: Elisa Kröger (Hg.), *Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen (Angewandte Pastoralforschung 2)*, Würzburg 2016, 5–38, hier 18.

²³ Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute 57)*, Stuttgart 2004, 183.

²⁴ Fuchs, *Praktische Hermeneutik* (s. Anm. 23), 169–170.

Bildung auseinandersetzt.²⁵ Den Studierenden wird die Aufgabe gestellt, sich für eine Stunde in der Fußgänger*innenzone einer mittelgroßen deutschen Stadt zu bewegen und Orte wie z.B. ein Café, einen Drogeriemarkt, ein Kleidungsgeschäft oder ein Spielwarengeschäft aufzusuchen. Sie sollen danach berichten, was ihnen zum Thema „Geschlecht“ aufgefallen ist: Welche Personen sind in den Geschäften als Kund*innen und Mitarbeiter*innen unterwegs? Wie sind die Geschäfte aufgebaut? Wie sind Produkte für Frauen und Mädchen von Produkten für Männer und Jungen zu unterscheiden? Welche Rollenbilder legen diese nahe u.v.m.?

Die Studierenden bringen bereits nach diesem kurzen Exposure eine Fülle von Beobachtungen mit: Auf Werbeplakaten werden Frauen oftmals mit Familie, vor allem mit Kindern abgebildet und wirken entweder nahbar bis niedlich oder sexuell anziehend. Männer dagegen finden sich oft im beruflichen Kontext, z.B. lesend am Schreibtisch, und wirken eher seriös und unnahbar. Im Café wird wahrgenommen, dass Männer häufiger die Rechnung bezahlen als Frauen. Im Drogeriemarkt sind vor allem Produkte für Männer besonders ausgezeichnet, zum einen durch dunkle Farben, zum anderen durch die explizite Bezeichnung „für Männer“, so z.B. eine Sonnencreme für Männer. Auf der überwiegenden Zahl der Pflegeprodukte bzw., wie die Studierenden sagen, auf den „normalen“ Pflegeprodukten, sind Frauen abgebildet, was bei den Studierenden den Eindruck erweckt, der erwartete „Normalfall“ des im Drogeriemarkt einkaufenden Menschen ist weiblich bzw. das Angebot des Drogeriemarktes wird an Frauen adressiert. Ähnliche Überlegungen werden bezogen auf andere Geschäfte angestellt, da sich Artikel für Frauen eher im Eingangsbereich befinden, Artikel für Männer dagegen in den oberen Stockwerken. Im Spielzeuggeschäft ist die überwiegende Zahl der Verkäufer*innen weiblich mit Ausnahme des Bereiches, in dem es elektrische Autorennbahnen und anderes technisches Spielzeug zu kaufen gibt. Die Rucksäcke für Kinder sind für die Studierenden besonders auffallend: So ist zwar nicht ausgeschildert, dass es Rucksäcke für Jungen oder Mädchen gibt, dennoch können sie aus Konsument*innen-Perspektive sicher zuordnen, an wen die rosafarbenen Rucksäcke mit Abbildungen von Pferden und an wen die blauen und grünen Rucksäcke mit Fußbällen adressiert sind. In einem Geschäft schließlich wird das Mädchenbuch „Meine Hochzeit zum Selbergestalten“ entdeckt.

Die Beobachtungen erscheinen zunächst wenig überraschend, finden sich hier doch die unternehmerischen Entscheidungen zur Gestaltung und Präsentation von Produkten im Sinne des Gender Marketings wieder. Dieses beabsichtigt ein „zielgruppenorientiertes Marketing für Frauen und Männer“²⁶, das „geschlechtsspezifische Unter-

²⁵ Diese Case-Study beruht auf dem Hauptseminar „*I_ – Alles nur Gedöns? Genderkompetenz in Bildung und Pastoral“, welches ich zusammen mit Frau Prof. Könemann im Wintersemester 2019/20 an der WWU Münster gegeben habe.

²⁶ Susanne Stark, Gender Marketing – zielgruppengerechte Angebote oder umsatzstarke Vermarktung von Geschlecht?, in: Journal des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW 45 (2019), 45–50, hier 45.

schiede zwischen Frauen und Männern, die sich auf die Konsumbedürfnisse und das Konsumverhalten auswirken“²⁷, berücksichtigen will und dabei „eine dichotome Ausrichtung des Geschlechts“²⁸ voraussetzt.

Das Exposure erfüllt dennoch sein Ziel, „den Prozess des Sich-Aussetzens in den Mittelpunkt“²⁹ zu stellen, um neue Impulse für das eigene Denken „bis in die wissenschaftliche Theoriebildung hinein“³⁰ zu erhalten. So führt es zu einer entscheidenden Verschiebung in den Diskussionen des Seminars: Ob nun in der – vielleicht auch unterbewusst eingeschliffenen – gesellschaftlichen Etikette im Café oder in der bewussten Gestaltung der Produkte auf Werbeplakaten und in den Geschäften, Gender als gesellschaftliches Ordnungssystem wird als etwas Allgegenwärtiges erfahren. Oder präziser: Ein binäres Geschlechtersystem, das männlich und weiblich sehr konkret bestimmten Farben und Aufgabenbereichen zuordnet – d.h. Männern berufliche Tätigkeit, Technik, Sport und finanzielle Mittel, Frauen die familiäre Sphäre, emotionale Nähe, die Aufgabe, Einkäufe zu übernehmen, und eine stärkere Fokussierung auf Körperpflege –, wird von den Studierenden in ihrer eigenen Lebenswelt als allgegenwärtig wahrgenommen, was ihnen zuvor nicht in dieser Deutlichkeit bewusst gewesen ist. Die Behauptung, der man regelmäßig ausgesetzt ist, dass die Reflexion über Gender in der Vergangenheit wichtig gewesen sei, sich heute aber überholt habe, verschwindet aus der Diskussion.

Fokussiert man die Beobachtungen des Exposures vor dem Hintergrund des Anliegens von Partizipation, kann zunächst festgehalten werden: Wer sich in der Fußgänger*innenzone einer mittelgroßen deutschen Stadt sicher bewegen und in einer Weise „wie alle anderen“ partizipieren möchte, sollte ein Verständnis für das binäre System der Geschlechter mit den genannten Charakteristika haben. Sonst würde man vermutlich beim Kauf des nicht zur eigenen Geschlechtsidentität passenden Pullovers negativ auffallen und Menschen verärgern oder zumindest überraschen, denen man nicht zu ihrer Geschlechtsidentität passende Pflegeprodukte mitbringt. Versteht man Partizipation aber im oben genannten Sinne, dass diese der Selbstentfaltung der Individuen dient und die Verwirklichung von Beteiligungsgerechtigkeit Gestaltungsaufgabe der Gesellschaft ist, verschiebt sich das Bild: Es stellt sich dann die Frage, wie Menschen in ihrer Wahl von Produkten und damit von Interessen und Verhaltensweisen sowie in ihrer Balance von Erwerbs- und Pflegearbeit möglichst viel Freiheit erhalten und zu möglichst viel Freiheit ermutigt werden können. Die Frage, ob dieses normative Anliegen auch und wenn ja, in welcher Weise, an die Wirtschaft adressiert werden

²⁷ Stark, Gender Marketing (s. Anm. 26) 46.

²⁸ Stark, Gender Marketing (s. Anm. 26) 46.

²⁹ Birgit Hoyer – Michael Schüßler, Exklusion und Exposure. Von der notwendigen Verletzbarkeit praktischer Theologie, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 20)*, Wien 2012, 5–15, hier 7.

³⁰ Hoyer – Schüßler, Exklusion und Exposure (Anm. 29), 10.

kann oder diese ihre Produktgestaltung rein nach Kriterien der Umsatzsteigerung organisieren sollte, kann an dieser Stelle nicht thematisiert werden, sondern ist an die Disziplin der Wirtschaftsethik zu richten. Es kann jedoch im Rahmen von Bildungsveranstaltungen thematisiert werden, dass Unternehmen gesellschaftlich wirksame Geschlechterstereotypen aufnehmen und diese durch ihre Angebote weiter konstruieren und verfestigen. Zudem kann darauf eingegangen werden, wie mehr Akzeptanz für von diesen Stereotypen abweichende Kaufentscheidungen und Verhaltensmuster geschaffen werden kann.

Dass die engen Grenzen der beobachteten Geschlechterordnung nicht erst in den Fällen von Inter- oder Transsexualität zur Belastung für Menschen werden, ist offenkundig, denkt man z.B. im eigenen Umfeld an den Jungen, der dafür gehänselt wird, dass er gerne mit Puppen spielt; den Mann, der an seiner Männlichkeit zweifelt, weil er nicht so handwerklich begabt ist; oder die Frau, der geraten wird, etwas mehr Mühe in den Kleiderkauf zu investieren, damit es „auch mal mit den Männern klappt“ ... Eine Gesellschaft, die mehr Freiheit eröffnet, kann schon an diesen vielen kleinen, aber existenziell nicht unbedeutenden Stellen mehr Selbstentfaltung und weniger persönlichen Druck ermöglichen.

Zugleich setzt das Exposure einen Fokus, der andere Heterogenitätskategorien ausblendet. So könnte man den Drogeriemarkt auch auf die Fragen hin beobachten, welche Hautfarbe und welches Alter die Verkäufer*innen haben. Man könnte schauen, ob nicht-weiße Frauen eine Auswahl von Make-up für ihre Haupttypen finden könnten, wer auf den Werbeplakaten (nicht) dargestellt wird u.v.m. Auch hier würde man auf die Allgegenwart einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur bzw. eines gesellschaftlichen Bildes stoßen. In diesem Fall wären es aber nicht nur die strikten Geschlechterrollen, sondern vor allem das weitgehende Ausblenden nicht-weißer Minderheiten. Während man also weiterhin die Kritik an der sexualisierten Darstellung von überwiegend weißen Frauen in der Werbung hervorheben würde, hätte auch ergänzt werden können, was Eddo-Lodge bemerkt:

„What is undeniable is that Western beauty ideals and Western objectification of female flesh focuses heavily on whiteness and on youth. White female flesh is commoditised in the public eye all the time. If black and brown flesh is ever included in these forums, it’s often considered a novelty – perhaps described as ‘ebony’, ‘chocolate’ or ‘caramel’, sometimes approached as taboo. Amid the No More Page 3 campaign was the little-referenced point that black Page 3 girls rarely exist, presumably because some media didn’t believe that black and brown women are beautiful enough to bother objectifying.“³¹

Gleiches gilt selbstverständlich für andere Heterogenitätskategorien wie z.B. Behinderung, soziale Herkunft, Religionszugehörigkeit u.v.m. Während also Geschlecht beim

³¹ Eddo-Lodge, *Why I’m No Longer Talking to White People about Race* (s. Anm. 1) 176.

Exposure übermäßig sichtbar wird, werden andere Merkmale eher übersehen. Beides, sowohl die zu sichtbare bzw. zu stark menschliches Verhalten vorstrukturierende Zuordnung von Geschlecht als auch die Unsichtbarmachung vieler anderer Heterogenitätskategorien, unterstützt nicht die Verwirklichungschancen der Individuen oder die Möglichkeit, eine eigene narrative Identität auszubilden und diese Gesellschaft auf möglichst vielfältige Weise mitzugestalten. Was also könnte man tun, um auch andere Aspekte im Sinne des Intersektionalitätsansatzes mitzudenken? Oder ist es vielleicht legitim und sogar notwendig, sich im Sinne der Komplexitätsreduktion in einem solchen Bildungssetting auf einen Aspekt zu fokussieren?

4. Intersektionalität in der Literatúrauswahl

Ehe im nächsten Abschnitt diese Fragen wieder aufgenommen werden sollen, ist eine zweite Case-Study zu betrachten: Wissenschaftliche Mitarbeiter*innen verschiedener theologischer Fakultäten analysieren ihre bisherigen Lehrveranstaltungen für Studienanfänger*innen daraufhin, wessen Texte sie besprochen und in ihrer Literatúrauswahl den Studierenden angeboten haben. Nach dem Erschrecken darüber, dass die Auswahl ihrer Texte ganz überwiegend von weißen, deutschen Männern verfasst worden sind, entscheiden sie, bei kommenden Seminaren bewusst auch Texte von Frauen und Nicht-Deutschen auszuwählen.³² Während den Wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen ein höherer Anteil an Texten von Frauen relativ leichtfällt, ist es ungleich schwieriger, Texte von Autor*innen für die Seminare zu wählen, die nicht in Deutschland oder vielleicht noch in Frankreich oder den USA tätig sind. So wird in der konkreten Gestaltung der Seminare doch auf dieses Anliegen verzichtet.

Die Wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen benennen viele Gründe für diese Entscheidung: Wichtig sind praktische Gesichtspunkte wie die Sprache der Texte. Möchte man Studierende durch ihre ersten theologischen Texte navigieren, greift man z.B. lieber nach deutschsprachigen Texten – und wie viele Texte von nicht-europäischen Autor*innen sind in deutscher Sprache zugänglich? Dann möchte man seinen eigenen Kanon an Texten vermitteln, d.h. vor allem „Klassiker“, die „man als Theolog*in auf jeden Fall mal gelesen haben sollte“. Ein weiteres Anliegen besteht darin, den Studierenden Prägungen und Forschungsschwerpunkte der eigenen Fakultät aufzuzeigen: „Niemand sollte die Fakultät, an der Person x gelehrt hat, verlassen, ohne für diese Punkte sensibilisiert zu sein!“ Schließlich wird die Vermutung formuliert, bestimmte Herausforderungen, die man in den Seminaren thematisiert, sind „typisch deutsch“ bzw. „typisch europäisch“ und stellen sich in anderen Kontexten gar nicht. Umgekehrt wird gefragt, ob es nicht einen hohen Aufwand bedeutet, ausführ-

³² Zu dieser Beobachtung und dem sich anschließenden Entschluss vgl. Verena Suchhart-Kroll, Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion, in: feinschwarz.net., 13.11.2019, <https://www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/> (Stand: 15.1.2020).

lich in den Kontext eines Textes einzuführen, ehe man diesen verwenden kann. So erscheint es angesichts von knappen Zeitressourcen sowohl in der Vorbereitung als auch bei den Seminaren selbst einfacher, zumeist oder sogar ausschließlich vertraute Texte von – ganz überwiegend weißen – Deutschen zu verwenden.

Die Problemanzeigen sind offensichtlich: Möglicherweise interessante und hilfreiche Texte von Theolog*innen außerhalb des eigenen Diskurses werden nicht gelesen. Das beschränkt die Verwirklichungschancen der Autor*innen der Texte, die ihre Erkenntnisse nicht mitteilen und sich so nicht wissensgenerierend in den Diskurs einbringen können. Es beschränkt aber auch den Diskurs, der durch eine Diversität an Erfahrungen sowie kulturellen und anderen Hintergründen als „positive Ressource“³³ bereichert würde. Dies gilt, wie bereits erläutert, sowohl für die Universität als Ort der Wissensproduktion als auch für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Wie kann es also trotz dieser pragmatischen Überlegungen gelingen, in der Text- und Themenauswahl inklusiver zu werden und auch hier mit mehr Heterogenitätskategorien als der Kategorie Geschlecht bewusst umzugehen?

5. Diskussion – Was könnte man tun?

Die Konstellation der theoretischen Überlegungen zu Intersektionalität und Partizipation mit den beiden Case-Studies aus der theologischen Hochschullehre zeigen ein komplexes Bild: Das Anliegen der Partizipation von Menschen scheint unabhängig von Heterogenitätskategorien, die sie aus dem gesellschaftlichen Diskurs auszuschließen drohen, auf theoretischer Ebene eindeutig zu sein. Die Umsetzung in den beiden Case-Studies stellt sich aber als Herausforderung dar und das vor allem aufgrund aufmerksamkeits- und zeitökonomischer Gründe: Es ist einfacher, das Exposure im Seminar zu Gendersensibilität auf diese Heterogenitätskategorie zu beschränken und andere Texte scheinen ebenfalls einfacher und zentraler zu sein. Wie also kann vorgegangen werden?

Zunächst erscheint es notwendig, sich die Frage nach der eigenen Agency bzw. Handlungsfähigkeit und Wirkung durch das eigene Handeln³⁴ zu stellen und diese weder zu über- noch zu unterschätzen. So kann die Herausforderung ungleicher Zugangsvoraussetzungen und gesellschaftlicher Sichtbarkeit selbstverständlich nicht allein an der Universität gelöst werden, erst recht nicht dadurch, dass man ein Exposure etwas anders anleitet oder ein Seminar gelegentlich mal einen Text einer afrikanischen Autorin liest. Die Universität als Ganze und ein Seminar im Kleinen kann jedoch von ihrem Bil-

³³ Katharina Walgenbach, *Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft*, Obladen 2014, 92.

³⁴ Vgl. Maria Beber, „Wir, die wir länger weg waren“. Religiöse Identität konstruieren in interkultureller christlicher Begegnung, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 38 (2018) 2, 7–19, hier 15–16.

dungsauftrag her ein Ort der Sensibilisierung und Bewusstseinsbildung sein. Dies gilt in Bezug auf die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssysteme wie Politik, Wirtschaft usw., aber auch in Bezug auf die eigenen Rahmenbedingungen in der theologischen Wissenschaft.³⁵

So ruht z.B. auch die Frage der Literatúrauswahl im Seminar auf einer komplexen kolonialen Geschichte mit greifbaren Auswirkungen in der Gegenwart auf, die dazu führt, dass nicht nur in Europa, sondern weltweit „westliche“ Theologie eine Zentralstellung einnimmt und als „Normalfall“ von Theologie gelehrt wird.³⁶ Diese Stellung „westlicher“ Theologie sichert sich über ein Wechselspiel von „Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen“³⁷ ab, z.B. darüber, welche Literatur in renommierten Zeitschriften publiziert oder in Bibliotheken angeschafft wird. Dies gilt auch für gendersensible Theologie, wie die US-amerikanische Theologin Sharon Ringe hervorhebt: „[W]e have also been schooled in strategic non-perception of the inconsistencies between the articulated values of that culture, and the values embodied in its institutions that function ‘well’ – in other words, to our advantage.“³⁸ Die Mechanismen, welche diese Zentralstellung „westlicher“ Theologie abstützen, sind also oftmals unsichtbar,³⁹ unbewusst und nicht-intentional, haben aber den Effekt, dass westliche Theolog*innen davon einseitig profitieren⁴⁰. Diese bewusst zu machen, ist eine Gestaltungsaufgabe theologischer Wissenschaft, die mit einschließt, die Berechtigung dieser Zentralstellung insgesamt infrage zu stellen.⁴¹

In diesem Kontext ist es vielleicht doch ein guter Anfang, den Seminarplan anders zu gestalten, nicht-deutschen Autor*innen Raum zu geben und in diesem Zusammenhang auch die beschriebene zentrale Stellung „westlicher“ Theologie kritisch zu reflektieren. Dabei ist wiederum vieles zu beachten, so z.B. die Frage, wie verantwortlich mit der Problematik der Repräsentation umgegangen werden kann⁴²; oder auch, wie man Heterogenitätskategorien wie die Herkunft weder essenzialisiert noch den Um-

³⁵ Vgl. Linda Hogan, Feministische interkulturelle Ethik. Das Gespräch mit Asien, in: *Concilium* 54 (2018) 1, 60–67, hier 65–66.

³⁶ Vgl. José De Mesa, Linguistische Dominanz in der Theologie, in: *Concilium* 54 (2018) 1, 52–59, hier: 54.

³⁷ Judith Gruber, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring – Simon Wiesgickl (Hg.), *Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum (Postkoloniale Theologien 2)*, Stuttgart 2018, 23–37, hier 24–25.

³⁸ Sharon Ringe, Places at the Table. Feminist and Postcolonial Biblical Interpretation, in: Rasiah Sugirtharajah (Hg.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998, 136–151, hier 137.

³⁹ Vgl. Namsoon Kang, Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus, in: *Concilium* 49 (2003) 2, 181–190, hier 189.

⁴⁰ Vgl. Ringe, *Places at the Table* (s. Anm. 38), 140.

⁴¹ Vgl. Hogan, *Feministische interkulturelle Ethik* (s. Anm. 35), 62.

⁴² Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Es kommt darauf an. Texte zur Theorie der politischen Praxis 6)*, Wien u.a. 2008.

stand unterschiedlicher Zugangsvoraussetzungen verschleiert, indem man diese Heterogenitätskategorien nicht thematisiert. Wie es möglich ist, dies ganz konkret in unterschiedlichen Seminarkontexten zu realisieren, kann nur durch stetes Ausprobieren und im kollegialen Austausch erarbeitet werden.

Verena Suchhart-Kroll
Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
Tel.: +49 (0)251-83-30047
v.suchhart-kroll(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/tff/suchhart-kroll.html>

Keine Mitspracherechte? Die Entstehung des Berufs des*der Pastoralreferent*in in partizipatorischer Perspektive – eine pastoralgeschichtliche Betrachtung

Abstract

Der Beruf des*der Pastoralreferent*in feiert je nach Lesart in diesem Jahr sein fünfzigjähriges Bestehen. Einerseits stellt der Beruf rein zahlenmäßig eine nicht wegzudenkende Größe in der Seelsorge vieler Diözesen dar. Andererseits wird die Frage nach seinem Selbstverständnis weiterhin kontrovers diskutiert, obwohl die Deutsche Bischofskonferenz dazu eine Fülle von Dokumenten verabschiedet hat. Der Aufsatz untersucht, warum das für die Gründungsphase des Berufs maßgebliche Dokument, die 1977 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete „Ordnung der pastoralen Dienste“, auf so viel Kritik stieß. Im Mittelpunkt steht die These, dass dies auch daher rührte, weil ihre Entstehung von vielen Theologiestudierenden als nicht partizipativ wahrgenommen wurde. Der von der Deutschen Bischofskonferenz initiierte Prozess führte so nicht zur Findung eines konsensfähigen Berufsprofils. Er steht vielmehr für eine weitere Etappe eines Entfremdungsprozess zwischen Laientheolog*innen und Amtskirche. Damit wurde die Grundlage für eine Identitätskrise geschaffen, die den Beruf bis heute prägt.

Germany has two different professions of lay ecclesial ministers. The article deals with the 50-year-old tradition of the so-called “Pastoralreferenten (PR),” namely, pastoral associates with a master’s degree in theology. Because of the sheer number of PR, the profession represents a fundamental pillar of modern pastoral care. Nevertheless, its theological meaning and implication are still being controversially discussed, even though the German Bishops’ Conference has published a broad array of documents concerning pastoral ministry from the 1970s to the present day. This article examines why the first – and for the later development groundbreaking – document of the German Bishops’ Conference from 1977 met with so much critique. The thesis of the article is that it came to such dissent because many lay students of theology did not feel involved in the process. Instead of leading to a consensus on the profile of the new profession, the document served to accelerate the alienation of many lay theologians from the institutional church and its hierarchy. This created a crisis of identity that shapes the profession until today.

1. Einleitung

Ein runder Geburtstag ist in der Regel ein Grund zur Freude. Dies gilt auch für den Beruf des*der Pastoralreferent*in, der seit nunmehr 50 Jahren besteht, und doch ist zu vermuten, dass sich noch andere Töne bemerkbar machen. Geht man jedenfalls von der Festschrift zum vierzigjährigen Bestehen aus, fallen einige für eine Festschrift unübliche Signale auf. So legte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonfe-

renz Robert Zollitsch in seinem Vorwort großen Wert darauf, „allen Befürchtungen entgegenzutreten, Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten seien in der Kirche in Deutschland nicht mehr gewollt“¹. Diese Ansage verwundert. Geht man allein von den damaligen Zahlen aus, bleibt nüchtern zu konstatieren, dass die Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten eine nicht wegzudenkende Größe in der Seelsorge vieler deutscher Diözesen darstellen, woran sich bis heute nichts geändert hat.² Woher kommt also die Unsicherheit und das Gefühl, bei der professionellen Tätigkeit von Laien in der Seelsorge handle es sich um „Schönwetterberufe“?³ Einerseits hat der temporäre Einstellungsstopp vieler Diözesen nach der Jahrtausendwende eine Verunsicherung hervorgerufen, die bis heute nachwirkt. Andererseits spiegelt sich in dieser Unsicherheit ein Grundzug des Berufs, wie sich in den von seiner Entstehung bis heute nicht enden wollenden Diskussionen um sein Selbstverständnis zeigen ließe.⁴ 1999, um eine weitere Festschrift zu zitieren, die anlässlich des 25-jährigen Bestehens erschien, hielt der Mainzer Weihbischof Franziskus Eisenbach in seinem gegenüber dem Beruf äußerst wohlwollenden Geleitwort fest, es sei „noch nicht hinreichend geklärt, was die spezielle Aufgabe dieses neuen Berufes ist, was ihn mit anderen Seelsorgeberufen verbindet und was ihn von ihnen unterscheidet“⁵. Diese Aussage erstaunt, hatte die Deutsche Bischofskonferenz jeweils in den 1970er-, 1980er- und 1990er-Jahren umfangreiche Verlautbarungen dazu erstellt und bereits 1977 in der „Ordnung der pastoralen Dienste“ das Ende einer Zeit des Experimentierens verkündet.⁶ Auch die

¹ Robert Zollitsch, Grußwort, in: Berufsverband der PastoralreferentInnen (Hg.), *Begegnungen. 40 Jahre Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten in Deutschland*, St. Peter-Ording 2011, 6–8, hier 7.

² Vgl. zu den Zahlen: Sonja Perk, *Pastoralreferentinnen in Deutschland 1980–1998*, in: Clemens Olbrich – Ralf M.W. Stammberger (Hg.), *PastoralreferentInnen – unverzichtbar für die Kirche. Und sie bewegen sie doch*, Freiburg/Br. u.a. 2000, 241–252; zu den aktuellen Zahlen: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland, Zahlen und Fakten 2018/2019*, Bonn 2019, 77.

³ Stephan Mokry (Hg.), *Nur „Schönwetterberufe“? Laien im pastoralen Dienst zwischen Finanznot und Idealismus*, Würzburg 2006.

⁴ Vgl. als aktuellen Einstieg in den Diskurs: Elmar Honemann, *Berufen – gesendet – erwachsen aus, in und für Gottes Volk in der Welt von heute. Systematische Erträge aus 25 Literaturjahren zu Profil, Aufgaben und Spezifika von PastoralreferentInnen in Deutschland*, Berlin 2017. Weiterhin grundlegend sind Georg Köhl, *Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen Beruf*, Freiburg (Schweiz) 1987; Christoph Kohl, *Amtsträger oder Laie? – Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindefreferenten*, Frankfurt a.M. 1987.

⁵ Franziskus Eisenbach, Geleitwort, in: Olbrich – Stammberger, *PastoralreferentInnen* (s. Anm. 1), 14–16, hier 15.

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, Bonn 1977; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst*, Bonn 1978/1979; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/Referentinnen*. Bonn 1987; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der*

letzte Aktualisierung der Rahmenstatuten im Jahr 2011 scheint ähnlich erfolglos zu sein – die Diskussionen um das Berufsprofil setzten sich jedenfalls nach seiner Verabschiedung fort, ohne dass ein Ende in Sicht ist.⁷

Ihren Anfang nahmen diese Diskussionen, als in der Entstehungsphase des Berufes während der 1970er-Jahre amtskirchlich ein Abgrenzungsprofil festgesetzt wurde. Primär ging es in dem maßgeblichen Dokument, der 1977 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten „Ordnung der pastoralen Dienste“, darum, den Unterschied zwischen dem neuen Beruf und dem priesterlichen Amt herauszustellen, mit dem Ziel, die priesterliche Identität zu schützen.⁸ Die inhaltliche Positionierung des Textes rief heftige Kritik hervor, auch einige Diözesen waren nicht von ihr überzeugt, übernahmen sie in wesentlichen Teilen nicht und führten so ihren Sonderweg fort.⁹ Die Ablehnung resultierte aber auch aus einem weiteren Motivkomplex, der im Folgenden aufgearbeitet werden soll. Dabei geht es um die Art und Weise der Entscheidungsfindung zugunsten des oben angedeuteten Profils. Der von der Bischofskonferenz angelegte Findungsprozess, so die hier vertretene These, stieß unter Theologiestudierenden und Pastoralreferent*innen auf breite Kritik, weil er als nicht

pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, Bonn 1995. Vgl. zum Ende der Experimente in der „Ordnung der pastoralen Dienste“, 7: „Die Einführung neuer pastoraler Dienste darf nicht nur als Übergangslösung, sie muß sinnvoll auf Dauer angelegt sein.“

⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/Referentinnen, Bonn 2011. Vgl. als kritische Reaktion darauf Sabine Demel (Hg.), Vergessene Amtsträger/-innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Freiburg/Br. 2013.

⁸ Zur Ordnung der pastoralen Dienste 1977 (s. Anm. 6). Vgl. dazu ausführlich Kohl, Amtsträger (s. Anm. 4) 99–201 und Andreas Henkelmann, Auf Profilsuche – Die „Ordnung der pastoralen Dienste“ von 1977 und die neuen Berufe für Laien in der Seelsorge, in: Julia Knop – Benedikt Kranemann – Samuel-Kim Schwobe (Hg.), Die Kirche und ihr Personal. Auf der Suche nach zukunftsfähigen Profilen und Identitäten seelsorglicher Berufe, Würzburg 2020, 11–21. Aus dieser Perspektive heraus wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Seelsorgsberufen für Laien lediglich an einer Stelle (vgl. Anm. 43) aufgegriffen.

⁹ Vgl. dazu Hanspeter Heinz, Korrekturen an einem jungen Berufsbild. Perspektiven für Gemeinde- und Pastoralreferenten, in: Stimmen der Zeit 214 (1996), 16–26. Heinz, der maßgeblich an der Entstehung der Ordnung beteiligt war, stellt darin fest, dass selbst nach dem Überarbeitungsprozess der Ordnung während der 1980er-Jahre das angestrebte Ziel einer Vereinheitlichung der unterschiedlichen diözesanen Praxen nicht erreicht wurde. Diese diözesanen Eigengeschichten, die bislang nicht oder nur in Ansätzen aufgearbeitet worden sind, können hier nicht in die Argumentation einfließen. Mit Blick auf die Frage nach einer beruflichen Identität des neuen Berufes sind sie aber allein deshalb wichtig, weil zu vermuten ist, dass ein stimmiges Berufsverständnis zwar nicht auf der Ebene der DBK, wohl aber in einzelnen Diözesen gefunden wurde. Dafür spricht, dass für einige Bistümer sozialwissenschaftliche Untersuchungen vorliegen, die eine hohe Zufriedenheit mit dem Beruf von allen Beteiligten erkennen lassen, vgl. als Überblick Ulrich Bätz, Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher „Verlebensprogrammatiken“ durch hauptamtliche Lientheologen, Freiburg (Schweiz) 1994, 54–61.

partizipativ wahrgenommen wurde. Die Ordnung sowie das in den folgenden Jahren verabschiedete Rahmenstatut und die Ausbildungsordnung hatten so bereits vor ihrem Erscheinen an Überzeugungskraft deutlich eingebüßt.¹⁰

2. Die Entstehung des Berufes im Erzbistum München und Freising

Wenn eingangs von einem Geburtstag die Rede war, bleibt relativierend festzuhalten, dass der Beruf über keinen klaren Geburtstermin verfügt. Geht man von einem fünfzigjährigen Bestehen im Jahr 2020 aus, dann verweist man auf seine Entstehung in der Diözese München und Freising.¹¹ In der offiziellen Lesart kam es in den Jahren 1969 und 1970 zu folgenden Entwicklungen: Im Juni 1969 berieten der Regionalbischof von München Ernst Tewes, Generalvikar Gerhard Gruber und der Referent für die Hochschulseelsorge Hubert Fischer über den möglichen Einsatz von Lientheologen in der Seelsorge. Am 30.9.1969 erfolgte dann der Beschluss der Ordinariatskonferenz unter Vorsitz von Julius Kardinal Döpfner, Lientheologen in den Bistumsdienst zu übernehmen. 1970 bildeten sechs „Pastoralassistenten“, allesamt ehemalige Priesteramtskandidaten, zusammen mit den verbliebenen Priesteramtskandidaten einen gemeinsamen Pastorkurs. Ein Jahr später erfolgte ihre Aussendung.

Dazu müssen allerdings drei Kontexte berücksichtigt werden:

- Es ist davon auszugehen, dass 1969 und 1970 kein neuer Beruf ins Leben gerufen werden sollte. Vielmehr ging es um ein Provisorium, da viele damit rechneten, dass die Einführung von Viri Probati in absehbarer Zeit erfolgen wird, oder aber hofften, dass sich die Laien zu Diakonen weihen lassen würden.¹²

¹⁰ Die hier vorgestellte Perspektive ist Teil einer noch laufenden umfangreichen pastoralhistorischen Forschungsarbeit zur Geschichte der Laien in der Seelsorge in Deutschland im Vergleich zu den USA. Vgl. als erstes Ergebnis Andreas Henkelmann – Graciela Sonntag, *Berufe des Konzils? Interdisziplinäre Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart der hauptberuflichen Laien in der Seelsorge in Deutschland und den USA*, in: dies. (Hg.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 269–310. Der Aufsatz geht auch auf die Frage ein, warum es anders als in den USA zwei verschiedene Berufe für Laien in der Seelsorge gibt.

¹¹ Z.B. Köhl, *Beruf* (s. Anm. 4) 193–195. Grundlage dieses Narrativs ist ein Aufsatz des damaligen Generalvikars Gerhard Gruber, vgl. ders., *Der Beruf des Pastoralassistenten im Erzbistum München und Freising*, in: *Pastorales Forum für die Seelsorger im Erzbistum München-Freising* 12 (1975) 1, 3–19.

¹² Vgl. Henkelmann, *Profilsuche* (s. Anm. 8) 21. Grundlage ist die Sammlung von Zeitzeugeninterviews: *Sprecherrat der Pastoralassistent(inn)en und Pastoralreferent(inn)en in der Erzdiözese München und Freising* (Hg.), *Vom Geist der Kirche hinzugefügt. 40 Jahre Pastoralassistent(inn)en und Pastoralreferent(inn)en in der Erzdiözese München und Freising*, München o. J. [2011]. Vgl. darin Gottfried Stecher, *Berufen zum Pastoralassistenten?!*, 151–155 sowie Franz Strieder, *Zur Entstehungsgeschichte der Pastoralreferenten*, 33–37.

- Die Entscheidung, Laien für die Gemeindepastoral einzustellen, war keine genuine Idee des Erzbistums München und Freising, sondern wurde im selben Zeitraum auch von anderen Diözesen verfolgt.¹³
- Die Entscheidung, Laien in der Gemeindepastoral einzusetzen, folgte dem bereits in den 1950er-Jahren eingeschlagenen Pfad, Laien anstelle von Priestern einzustellen, um so den Rückgang der Priesterzahlen auszugleichen, und zwar im Bereich des Religionsunterrichts.¹⁴

Mit Blick auf die Frage nach einer möglichen Partizipation von Laien an der Entstehung ergibt sich ein ambivalentes Bild. Einerseits waren sie aktiv daran beteiligt. Der erwähnten Entscheidung, Laien einzustellen, gingen konkrete Anfragen von ehemaligen Priesteramtskandidaten voraus. Die Bistumsleitung reagierte damit auf entsprechende Nachfragen. Die Offenheit der Situation zeigt sich auch darin, dass es den zukünftigen Pastoralassistenten gemeinsam mit den für die Ausbildung Verantwortlichen gelang, sich in einem zentralen Punkt gegenüber der Bistumsleitung durchzusetzen. Die Ausbildung erfolgte nämlich gemeinsam mit den Priesteramtskandidaten. Andererseits zeigten sich allerdings auch bald erste Grenzen der Partizipation. Nach der Beauftragung des ersten Kurses entschied Kardinal Döpfner gegen den Willen des Ausbildungsteams und der Kursteilnehmer, die gemeinsame Ausbildung zu beenden, da er befürchtete, dass die Ausbildung der Priesteramtskandidaten darunter leiden, das priesterliche Amt an Profil verlieren und die Zahl der Priesteramtskandidaten noch weiter sinken würde.¹⁵

3. Die Profilierung des Berufs durch die Deutsche Bischofskonferenz – der Entstehungsprozess der „Ordnung der pastoralen Dienste“ (1977), des Rahmenstatuts (1978) und der Ausbildungsordnung (1979)

Die Frage nach dem Verhältnis zum priesterlichen Amt sollte die weitere Ausgestaltung des neuen Berufs nicht nur im Erzbistum München und Freising, sondern auch in allen anderen Diözesen wesentlich mitbestimmen. Sie nahm deshalb in der ersten bistumsübergreifenden Ausarbeitung eine zentrale Rolle ein. Dabei handelt es sich um den Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ von 1975.¹⁶ Der Beschluss verstand sich unter anderem als theologische Rahmung des neuen Berufs. Ge-

¹³ Vgl. Henkelmann, Profilsuche (s. Anm. 8) 19.

¹⁴ Die historischen Anfänge der Laien als Religionslehrerinnen und Religionslehrer sind bislang nur in Ansätzen untersucht worden. Vgl. Henkelmann, Berufe (s. Anm. 10) 281 mit weiterführender Literatur.

¹⁵ Vgl. dazu Strieder, Entstehungsgeschichte (s. Anm. 12).

¹⁶ Beschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“, in: Ludwig Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe 1), Freiburg/Br. u.a. 1976, 597–636.

gen den Widerstand einer profilierten Minderheit hatte sich die zuständige Kommission dafür ausgesprochen, v.a. über die Unterscheidung von Welt- und Heildienst die Laienberufe deutlich vom priesterlichen Amt abzugrenzen, um zu verhindern, dass die Laien als nicht ordinierte „Minikapläne“ das Priesteramt beschädigen könnten.¹⁷ Gleichzeitig hielt der Beschluss als Aufforderung an die Bischofskonferenz fest, „nach Beratung mit Vertretern der in Frage kommenden Berufsgruppen Stellenbeschreibungen, einheitliche Richtlinien und Laufbahnordnungen für pastorale Laiendienste erarbeiten zu lassen und verbindlich festzusetzen“.¹⁸

Diese Empfehlung griffen einige Bischöfe, welche die Sorge um einen Profilverlust des priesterlichen Amtes teilten und als besonders bedrohlich erlebten, zügig auf, allen voran der Münsteraner Bischof Heinrich Tenhumberg. Das Synodendokument vermochte ihrer Wahrnehmung nach das Problem nicht zu lösen, da die meisten Bistümer ihre Praxis nicht oder nur wenig danach ausrichteten. Einer der wichtigsten Ratgeber der Bischofskonferenz in diesen Fragen war Hanspeter Heinz, Sekretär der mit den pastoralen Diensten beschäftigten Kommission der Würzburger Synode und damals geistlicher Direktor des ZDK.¹⁹ Heinz empfahl 1975 der Bischofskonferenz: „Was [...] ansteht, ist – über den Synodenbeschluss hinaus, der ‚nur‘ einen Rahmen abstecken wollte – ein langfristiges Gesamtkonzept der pastoralen Dienste.“²⁰

Tenhumberg beauftragte außerdem den Augsburger Professor für Pastoraltheologie und ehemaligen Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Karl Forster mit der Ausarbeitung einer Auswertung der vorliegenden sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zu den Laintheologen für die Bischofskonferenz.²¹ Forsters Auswertung ergab einen dringenden Handlungsbedarf. Der Pastoraltheologe gelangte darin zum Ergebnis: „Nimmt man alle diese hier nur in den wesentlichen Akzenten angedeuteten Befunde zusammen, so zeichnet sich eine breite Einebnungstendenz ab, die v.a. von den

¹⁷ So Walter Kasper in seiner Einleitung zum Synodendokument, in: ebd., 581–596, hier 593.

¹⁸ Ebd., 635 (Empfehlungen 7.3.).

¹⁹ Hanspeter Heinz (geb. 1939), Priester des Erzbistums Köln, arbeitete von 1970 bis 1980 für das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, zunächst als Assistent des Geistlichen Direktors Klaus Hemmerle, seit 1974 als dessen Nachfolger. Er war maßgeblich an der Konzeption von Katholikentagen und an der Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz beteiligt, vor allem während der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975).

²⁰ Hanspeter Heinz, Aufgaben der Bischöfe angesichts des Synodenbeschlusses „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“, Bonn den 8.8.1975, Anlage zur Einladung Herbst-Vollversammlung der DBK, 22. bis 25.9.1975, In: BAM GV NA A 966.

²¹ Karl Forster (1928–1981) war von 1967 bis 1971 erster Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Anschließend wurde er auf die Professur für Pastoraltheologie in Augsburg berufen, den nach seinem Tod Hanspeter Heinz übernahm. Karl Forster, Entscheidungen und pastorale Initiativen für die kirchlichen Berufe – Hinweise aus den Ergebnissen sozialwissenschaftlicher Untersuchungen der letzten Jahre, geschrieben für die Herbstvollversammlung der DBK vom 22 bis 25. September 1975, in: BAM, GV NA 02/0 A 1003.

Laientheologen ausgeht. Diese wollen ihre kirchliche Tätigkeit nicht mehr auf bestimmte Funktionsbereiche beschränken, sondern auf alle Bereiche ausdehnen.²²

Anders als Tenhumberg gehofft hatte, gelang es allerdings nicht, eine schnelle Lösung zu finden, da ein von ihm unterstütztes Papier auf der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz auf die Kritik einiger Bischöfe stieß. Tenhumberg wurde daher gebeten, es zu überarbeiten und dann dem Ständigen Rat zur Beschlussfassung vorzulegen.²³ Dieser aber entschied sich gegen einen Beschluss und beauftragte stattdessen auf seiner Sitzung vom 15.12.1975 die Kommission V, eine entsprechende Vorlage für die Bischofskonferenz zu erstellen.²⁴ Die Kommission hatte bereits im Sommer eine kleine Arbeitsgruppe zur Beschäftigung mit dem Thema eingerichtet. Ihre wichtigsten Mitglieder waren neben den bereits erwähnten Forster und Heinz, der sie leitete, der Bochumer Professor für Fundamentaltheologie Hermann Josef Pottmeyer sowie der Münsteraner Bischofskaplan Heinrich Mussinghoff.²⁵

Mit Blick auf die Frage nach einem partizipatorischen Mitwirken der Laien handelte es sich dabei um eine sehr wichtige Entscheidung. In der Perspektive der Deutschen Bischofskonferenz war es ein übliches Vorgehen, Themen wie diese ohne große Öffentlichkeit aufarbeiten zu lassen. Ausschlaggebend für die Zusammensetzung der Gruppe war, dass die Theologen das Vertrauen der in diesen Fragen wichtigen Bischöfe Klaus Hemmerle und Heinrich Tenhumberg genossen, und Positionen vertraten, die auf der Linie des Synodenbeschlusses lagen. In dieser Perspektive war es nicht nötig, dass Laien oder Personen, die als Mentoren mit Laientheologen zusammenarbeiteten, der Kommission angehörten. Dass die Legitimität einer Entscheidung von der Partizipativität der Entscheidungsfindung abhängig gemacht werden könnte, war nicht im Fokus, als die Gruppe installiert wurde.

Zu entsprechenden kritischen Anfragen kam es allerdings schon nach kurzer Zeit auf einer Tagung in Bensberg zum Thema „Laientheologen im pastoralen Dienst“ vom 21. bis 23. April 1976.²⁶ Die Veranstaltung war mit dem Münchener Generalvikar Gerhard Gruber, dem Münsteraner Mentor der Laientheologen Leo Karrer und dem Schweizer Pastoraltheologen Joseph Bommer hochkarätig besetzt.²⁷ An der Podiums-

²² Ebd., 8.

²³ Vgl. Mussinghoff an Heinz, 24.10.1975, in: ebd.

²⁴ Protokoll der Sitzung des Ständigen Rates vom 15.12.1975, in: ebd.

²⁵ Hermann Josef Pottmeyer (geb. 1934), Priester des Bistums Münster, wurde 1974 zum Professor für Fundamentaltheologie berufen. Heinrich Mussinghoff (geb. 1940), Priester des Bistums Münster, war von 1971 bis 1976 Sekretär des Münsteraner Bischofs Heinrich Tenhumberg.

²⁶ Hermann Boventer (Hg.), Laientheologen im pastoralen Dienst. Standortbestimmung und Trends (Bensberger Protokolle, Bd. 17), Bensberg 1976.

²⁷ Für die folgenden Zusammenhänge ist v.a. Leo Karrer wichtig. Karrer (geb. 1937) arbeitete von 1969 bis 1978 u.a. als Mentor der Laientheologinnen und Laientheologen für das Bistum Münster. Danach kehrte er wieder in die Schweiz zurück und war von 1978 bis 1982 als bischöflicher Personalassistent im Bistum Basel tätig. 1982 bis 2008 bekleidete er die Professur für Pastoraltheologie in Freiburg (Schweiz).

diskussion nahm auch Heinz teil. Damit wurde das Wirken seiner Arbeitsgruppe, von deren Existenz bis dahin nur sehr wenige wussten, erstmals von einer größeren Öffentlichkeit wahrgenommen. Heinz plädierte in seinem Statement auf der Abschlussdiskussion für eine möglichst deutliche Abgrenzung des neuen Berufs zum priesterlichen Amt und warnte vor der Entstehung von „Mini-Priestern“.²⁸ Gleichzeitig sprach er sich dafür aus, auf der Ebene der Bischofskonferenz innerhalb von fünf Jahren zu einer Verständigung in der Frage eines gemeinsamen Berufsbildes zu gelangen, und warb damit indirekt für seine Arbeitsgruppe, die genau für dieses Ziel eingesetzt worden war. Auf Zustimmung stieß er in beiden Punkten nicht. Leo Karrer war es, der Heinz auch in einer anderen Sache direkt angriff: „Es gibt eine Entscheidungslobby. Ich meine diese ad-hoc-Gruppe, der sie [gemeint ist Heinz] zugehören. Das sind fünf Leute, die praktisch keinen Kontakt haben zu den Leuten, die in der unmittelbaren Arbeit sind. Sie schreiben diese grundsätzlichen Papiere und legen sie dann in der Bischofskonferenz vor. – Ich finde, wenn es wirklich zu sachgemäßen Lösungsversuchen kommen soll, müssen wir miteinander und nicht übereinander im Gespräch bleiben.“²⁹ Auch wenn Karrer nicht weiter erläuterte, bei wem es sich um „wir“ handelt, wird deutlich, dass er damit einen partizipatorischer Anspruch an den Prozess formulierte, der die bisherige Verfahrensweise infrage stellt.

Heinz antwortete, indem er auf das erste Arbeitsziel der Gruppe, nämlich eine Bedarfserhebung zu erstellen, hinwies, um sich anschließend zur Frage der Vorlage zu äußern: „Anschließend [nach der Bedarfserhebung] soll eine Vorlage erstellt werden über einige Fragen der pastoralen Dienste. Dieser zweite Schritt ist in der Arbeitsgruppe noch nicht geschehen, er hat am 20. Mai zu geschehen. Wie weit wir da kommen, weiß ich nicht. Was ich hier gesagt habe, ist also nur meine persönliche Meinung.“³⁰ Gleichzeitig betonte Heinz, dass es der Arbeitsgruppe und der Kommission erst einmal um die eigene Meinungsbildung gehe, um anschließend ins Gespräch mit den Betroffenen zu kommen: „Ich halte es für wahrscheinlich – die ad-hoc-Gruppe hat dies jedenfalls vorgeschlagen –, daß die Kommission der Bischofskonferenz mit den Betroffenen Hearings anstellt, daß sie sich also erst selber eine vorläufige Meinung bildet und dann die Meinung anderer einholt.“³¹

Geht man von den vorhandenen Protokollen der Arbeitsgruppe aus, wird deutlich, dass Heinz mit seinem Statement beabsichtigte, die Kritiker zu beschwichtigen. Gegen die Behauptung, die Bedarfserhebung habe am Anfang im Vordergrund gestanden, ist

²⁸ Protokoll der Podiumsdiskussion, in: Boverter, *Laientheologen* (s. Anm. 34) 55-80, hier 64. Anzumerken ist, dass das veröffentlichte Protokoll vorher von allen Teilnehmern an der Diskussion autorisiert wurde, vgl. Herberg (Thomas-Morus-Akademie Bensberg) an Heinz 27.4.1976, in: Archiv des Erzbistums Köln (AEK), Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Zugangsnummer (Zug.) 1587 Nr. 30327.

²⁹ Protokoll der Podiumsdiskussion, in: Boverter, *Laientheologen* (s. Anm. 34) 66.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

festzuhalten, dass bereits in der ersten Sitzung die Entwicklung eines „Modells“ oder „mehrerer Modelle der Zuordnung der pastoralen Dienste“ angestrebt wurde.³² Das Protokoll der zweiten Sitzung vom 17.10.1975 hält als Ziel fest, „ein Rahmenkonzept (mit konkreten Empfehlungen an die Deutsche Bischofskonferenz) zu erstellen“.³³ Auch die Behauptung, dass die Vorlage noch nicht erstellt sei, ist zu relativieren, weil bereits erste Entwürfe einzelner Kapitel existierten. Da es einen Konsens in den grundlegenden Fragen gab, stand für die Gruppe im April, anders als Heinz dies implizierte („Wie weit wir da kommen, weiß ich nicht.“), die Realisierbarkeit einer Vorlage außer Frage.

Von den Argumenten der Gegenseite zeigte sich Heinz nicht überzeugt.³⁴ Die Kommission setzte daher in gewohnten Bahnen ihre Arbeit fort, sah sich aber im Juli 1976 mit einem wütenden Schreiben der im Wintersemester 1969/1970 ins Leben gerufenen Arbeitsgemeinschaft der Theologiestudenten (AGT) konfrontiert.³⁵ Mit Bezug auf die Tagung in Bensberg beanstandete sie, dass die Kommission trotz der dort geäußerten Kritik ihre Arbeitsweise beibehalten hatte. Die AGT plädierte dagegen für eine Öffnung des Prozesses für alle Betroffenen. Das Schreiben blieb mit Blick auf die Forderungen ohne Erfolg, rief aber immerhin eine Reaktion hervor – Heinz antwortete am 23.7.1976 und verteidigte das bisherige Vorgehen.³⁶ Er betonte die fehlende Entscheidungsbefugnis der Kommission und erklärte, wie bereits in Bensberg, mit Blick auf den Entscheidungsprozess, dass die Einbindung einer größeren Öffentlichkeit noch kommen würde.

Die vorliegenden Akten bestätigen eine Aussage von Heinz. Er hatte am 8.6.1976 den Vorsitzenden der Kommission IV, Bischof Klaus Hemmerle, darum gebeten, den Prozess zu öffnen und die „unmittelbar Betroffenen“ einzubeziehen.³⁷ Gleichzeitig zeigten sich allerdings gegenüber den in Bensberg gemachten Äußerungen zwei wichtige Änderungen. Zum einen ging es nicht mehr allgemein gesprochen um „Betroffene“, sondern „betroffene Berufsgruppen“, die Theologiestudierenden waren damit weitgehend ausgeklammert. Zum anderen war von Hearings keine Rede mehr. Die „geeignete Weise“, um in Kommunikation zu treten, war vielmehr die Einladung, auf den zweiten Entwurf der Vorlage schriftlich zu reagieren. Dabei blieb die Kommission ihrer vorsichtigen Vorgehensweise treu. Statt im großen Stil Personen und Organisationen anzusprechen, ging sie auf bestimmte Funktionsgruppen und eine ausgewählte Ein-

³² Arbeitsgruppe Pastorale Dienste der KV der DBK, Sitzung 5.7.1975, 5, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30325.

³³ Arbeitsgruppe Pastorale Dienste der KV der DBK, Sitzung 17.10.1975, 1, in: ebd.

³⁴ Die Tagung bestärkte ihn vielmehr in seiner Überzeugung, dass das Profil des priesterlichen Amtes gefährdet sei. Vgl. Heinz an Herberg 29.4.1976, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30327.

³⁵ Arbeitsgemeinschaft der Theologen an den Hochschulen der BRD, Juni 1976 an die Mitglieder der Ad-Hoc-Arbeitsgruppe, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30325.

³⁶ Heinz an die AGT, 23.7.1976, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30325.

³⁷ Heinz an Hemmerle, 8.6.1976, in: ebd.

zelperson zu, sodass ihr am Ende rund 20 Antworten vorlagen. Stellungnahmen erhielt sie so von wichtigen amtskirchlichen diözesanübergreifenden Organisationen wie der Konferenz der Seelsorgeamtsleiter sowie der Regentenkonferenz.³⁸ Auf diese Weise wurde zwar eine Vielzahl von unterschiedlichen amtskirchlichen Funktionsträgern eingebunden, die Perspektive derjenigen, die die Berufe ausübten oder sich darauf bewerben wollten, spielte dagegen nur eine untergeordnete Rolle. In der Wahrnehmung der Kommission sollte die Sicht der Lientheologen über die Mentorenkonferenz eingespielt werden, der aber tatsächlich nur die Mentoren der Studierenden, nicht die Studierenden selbst angehörten. Mit Blick auf die Studierenden und die Lientheologen kam ihre Perspektive daher direkt nur über die AGT ins Spiel, an deren Beteiligung ursprünglich nicht gedacht war. Angesichts ihrer Heterogenität ist zudem zu bezweifeln, dass über die AGT ein ausgeglichenes Meinungsbild eingefangen werden konnte.

Die schriftliche Stellungnahme der AGT erfolgte im November 1976.³⁹ Die Arbeitsgemeinschaft führte darin ihre Kritik am Entstehungsprozess des Dokuments fort. Sie plädierte für das „direkte Gespräch aller Beteiligten“ und bat darum, einen Vertreter in die Kommission entsenden zu können.⁴⁰ Damit sollte sie aber genauso wenig Erfolg haben wie mit den meisten ihrer inhaltlichen Vorschläge, obwohl die Mentorenkonferenz das Papier der AGT unterstützte.⁴¹ Ihr wichtigstes Anliegen, mit der Verabschiedung eines endgültigen Dokuments zu warten und die aktuelle „Phase der Erprobung“ nicht „vorschnell“ zu beenden, wurde nicht aufgegriffen.⁴² Weniger als ein Jahr später, am 2.3.1977, verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz die „Ordnung pastoralen Dienste“. Trotz vieler kritischer Eingaben war es zu keiner Richtungsänderung gekommen, einige Stellen wurden sogar verschärft, um Laien und Priester noch deutlicher voneinander abzugrenzen.⁴³ Pointiert zusammengefasst erfolgt dieser Abgrenzungsdiskurs über vier Argumente:⁴⁴

³⁸ Vgl. Arbeitsgemeinschaft der Leiter der Deutschen Seelsorgeämter an Hemmerle, 4.11.1976; Votum der deutschsprachigen Regentenkonferenz zur Frage des Verhältnisses des Diakonates zu den übrigen pastoralen Diensten, undatiert, alle in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30324.

³⁹ Arbeitsgemeinschaft der Theologen an den Hochschulen der BRD an die Mitglieder der Ad-Hoc-Arbeitsgruppe, 6.11.1976, in: ebd.

⁴⁰ Ebd., 4.

⁴¹ Paul July für Konferenz der Mentoren für die Lientheologen, undatiert, 5, in: ebd.

⁴² Arbeitsgemeinschaft der Theologen an den Hochschulen der BRD an die Mitglieder der Ad-Hoc-Arbeitsgruppe, 6.11.1976, 1, in: ebd.

⁴³ Die Dominanz dieses Themenkomplexes zeigt sich auch daran, dass die Frage nach dem Verhältnis der beiden Berufe für Laien in der Seelsorge untereinander in der Ordnung nicht intensiv behandelt, sondern stattdessen weiter verschärft wurde. Die Ordnung zeigte im Vergleich zum Beruf der*der Pastoralreferent*in nur wenig Interesse an den Gemeindereferent*innen. Ihr Beruf wurde in der Tradition der Seelsorgehelferinnen angesiedelt und so als ihre primäre Aufgabe die Unterstützung kirchlicher Amtsträger bestimmt. Gleichzeitig hielt die Ordnung fest, dass die Gemeindereferent*innen „entsprechend ihrer Qualifikation mit Spezialaufgaben“ betraut werden konnten (Ordnung der pastoralen Dienste 4.4., 18, s. Anm. 6). In ähnlicher Weise wurde als

Amt und Dienst: Die pastoralen Dienste der Laien bauen auf Taufe und Firmung auf, das Amt begründet sich im Weihesakrament.

Welt- und Heildienst: Theologisch erfolgte die Abgrenzung der Amtsträger zu den Laien über ein anderes Gegensatzpaar, das des Welt- und Heildienstes. Die Ordnung betont zwar, dass der „Dienst an der Gemeinde“ nicht „ausschließlich Aufgabe des Amtes, der Dienst an der Gesellschaft“ nicht „ausschließlich Aufgabe der Laien“ sei, relativiert diese Aussage aber gleichzeitig, indem sie Schwerpunkte zuordnet und die Laien so stark über den Weltdienst definiert.⁴⁵

Ausgrenzung von der Gemeindeleitung: Eine scharfe Abgrenzung zum Amt erfolgte auch im Bereich der Gemeindeleitung. Die Ordnung bestimmt, dass, falls eine Gemeinde über keinen Priester verfügt, „mit Vorrang“ ein Diakon als Bezugsperson zu fungieren habe, um das Berufsprofil des*der Pastoralreferent*in nicht zu verwischen, da eine Leitungsfunktion ihn*sie in eine Priesterrolle bringen würde.⁴⁶

Pfarrverband statt Gemeindeebene: Grundsätzlich verortet die Ordnung die Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten nicht auf Gemeindeebene, sondern sieht „vornehmlich den Pfarrverband“ als „Einsatzebene“ an.⁴⁷ Sie sollen gerade nicht als Generalist*in in den verschiedensten seelsorglichen Bereichen wie ein Priester tätig sein, sondern als Spezialist*in für bestimmte Schwerpunkte wie Katechese aktiv werden.

In keinem der genannten vier Punkte gab es einen Konsens mit den Positionen der AGT. Vor allem die Gemeinde als möglichen Einsatzort zu erhalten, war ihr ein besonderes Anliegen. Das Plädoyer der AGT für eine enge Verzahnung der Ausbildung von Laien und Priestern fand ebenfalls keine Berücksichtigung. Sowohl in den inhaltlichen Ergebnissen als auch in der Anlage des Prozesses waren damit Gräben aufgemacht worden, die sich in den folgenden Jahren weiter vertieften.

Mit der Veröffentlichung der Ordnung war die Arbeit an der Ausgestaltung der Berufsbilder noch nicht abgeschlossen, da nun ein Rahmenstatut und eine Ausbildungsordnung erstellt wurden, die den zu erstellenden entsprechenden diözesanen Dokumenten eine gemeinsame Linie vorgeben sollte. Trotz der deutlichen Kritik blieb die Bischofskonferenz ihrer Arbeitsweise treu. Die Arbeitsgruppe unter der Leitung von Hanspeter Heinz machte weiter und erstellte zunächst die Vorlage für das Rahmenstatut. Der Entwurf wurde anschließend einer ausgewählten Gruppe von Organisationen und Personen zur Diskussion vorgelegt, um nach ihrer Überarbeitung durch die Kommission dann der Bischofskonferenz präsentiert zu werden. Bezeichnenderweise er-

„Schwerpunkt der Aufgaben der Pastoralassistenten/referenten [...] [die] Verantwortung für einzelne Sachgebiete“ (ebd., 4.3., 17) festgelegt. Eine Erläuterung, wie sich diese Überschneidung der Aufgabenfelder mit der angestrebten Profilierung der beiden Berufe verbinden lässt, fehlt.

⁴⁴ Vgl. ausführlich Henkelmann, Profilsuche (s. Anm. 8) 25–29.

⁴⁵ Ordnung der pastoralen Dienste (s. Anm. 6) 1.4., 9.

⁴⁶ Ordnung der pastoralen Dienste (s. Anm. 6) 1.6., 11.

⁴⁷ Ordnung der pastoralen Dienste (s. Anm. 6) 4.3., 17f.

hielt die AGT keine Einladung, den Entwurf zu kommentieren. Als sie von seiner Existenz erfuhr, äußerte sie darüber in einem Brief vom 15.2.1978 an den Vorsitzenden der Kommission V, Bischof Klaus Hemmerle, ihr Unverständnis.⁴⁸ Hemmerle antwortete am 22.2. und verwies auf die Geschäftsordnung. Wegen der Gefahr, bislang ein lediglich von einer Kommission geprüftes Papier könnte als Position der Bischofskonferenz missverstanden werden, würden solche Entwürfe nicht veröffentlicht.⁴⁹ Die Vorlage sei nur auf Grundlage von Ausnahmeregelungen an die Bistümer und verschiedene Gremien, darunter die Mentorenkonferenz, verschickt worden sowie unter der Auflage, zwar darüber sprechen, sie aber nicht schriftlich verbreiten zu dürfen. Die Interessen der Studierenden würden über die Mentorenkonferenz abgebildet. Möglich sei auch, dass sich Studierende direkt an die Kommission wenden.

Die AGT befasste sich daraufhin in einer Beiratsitzung im März 1978 erneut mit dem Themenkomplex und schickte ein weiteres kritisches Schreiben an Bischof Hemmerle. Darin äußerte sie ihre Bedenken an der „von Ihrer Seite praktizierten Verfahrensweise“⁵⁰. Konkret kritisierte die AGT, dass die Bischofskonferenz eine Diskussion des Rahmenstatuts für die Studierenden faktisch unmöglich gemacht habe. Für die AGT verhinderte so allein die Anlage der Entscheidungsfindung, dass eines seiner wichtigsten Ziele, „der Abbau von Berufsunsicherheit unter den Theologiestudenten“, erreicht werden könne, da „das Rahmenstatut nicht von denen mitgetragen werden wird, deren Angelegenheit es eigentlich regeln soll, vielmehr als reines Reglement der hohen Ebene der Kirchenleitung empfunden und in der Praxis zur Unwirksamkeit verurteilt werden wird“⁵¹. Betroffen davon, am Prozess nicht beteiligt worden zu sein, waren allerdings nicht nur die Theologiestudierenden, sondern auch die Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten. Im September schickte der neu gegründete Arbeitskreis der Sprecher der Pastoralreferenten aus verschiedenen süddeutschen Bistümern und dem Bistum Limburg einen Brief an die Kommission.⁵² In ihrem Anschreiben kritisierten seine Verfasser, dass es für sie „kaum Gelegenheit“ gegeben hatte, ihr „durch mehrjährigen Dienst gewachsenes Berufsverständnis in die Diskussion um den Entwurf einzubringen“.

Wie bei dem Entwurf zur Ordnung der pastoralen Dienste ging auch hier die Kritik am Entscheidungsfindungsprozess mit gravierenden inhaltlichen Bedenken einher. Die AGT befand grundsätzlich, „daß die Verfasser des Entwurfs die Lientheologen im pastoralen Dienst eher mit Angst – wohl vor einer angeblichen Auflösung der bestehenden Amtsstruktur – betrachten, denn als positive [...] Möglichkeit zur Erneuerung der

⁴⁸ Vgl. AGT-Beirat an die Kommission IV der DBK, 13.3.1978, in: AEK, DBK, Zug. 1908 Nr. 491.

⁴⁹ Ebd., 1ff.

⁵⁰ Ebd., 2.

⁵¹ Ebd., 4 (erstes Zitat) und 3 (zweites Zitat).

⁵² Arbeitskreis der Sprecher der PR aus den Diözesen Freiburg, Limburg, Mainz, München-Freising, Rottenburg und Speyer, 8.9.1978, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30332.

kirchlichen Pastoral freudig aufnehmen“⁵³. Aus der Vielzahl von Themen ist v.a. die Kritik am Umbau der Studienbegleitung hervorzuheben. Die Begleitung der Theologiestudierenden war mit je nach Standort unterschiedlichen Akzentuierungen v.a. als Angebot konzipiert worden.⁵⁴ Der Entwurf des Rahmenstatuts änderte dies deutlich, da er einen Pflichtenkatalog als Voraussetzung für eine Bewerbung bestimmte, angefangen vom Zeitpunkt des Erstkontakts mit dem Ausbildungsleiter bis zur Minimalzahl an Praktika. Vorgesehen war daher auch, die Position des Mentors in zwei unterschiedliche Rollen aufzuteilen, des Ausbildungsleiters und des für die spirituelle Entwicklung zuständigen Mentors – eine Personalunion der beiden Rollen wurde abgelehnt.⁵⁵ Erfolg hatte die AGT mit ihrer inhaltlichen Kritik nicht, der Verpflichtungscharakter blieb bestehen und das Rahmenstatut wurde am 19.9.1978 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet. Zumindest öffnete aber die Kommission anschließend die Diskussion um die Ausbildungsordnung, deren Erarbeitung danach in Angriff genommen worden war.⁵⁶ Von der Möglichkeit, sich an der Diskussion des Entwurfes zu beteiligen, wurde rege Gebrauch gemacht. Neben der AGT schickten Studierende und Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten aus den Bistümern und Universitäten Aachen, Bonn, Köln, Mainz, Trier sowie Fulda kritische Rückmeldungen.⁵⁷ Inhaltlich stimmten alle Stellungnahmen darin überein, dass sie den Pflichtbeitritt zum Bewerberkreis als Voraussetzung für eine Bewerbung ablehnten. So etwa schrieb eine Gruppe von Bonner Theologiestudierenden:

„Der Verpflichtungscharakter der Vorschriften läßt es fraglich erscheinen, ob die Bewerber aus Überzeugung oder aus bloßer Pflichterfüllung an den Veranstaltungen teilnehmen. Sollte man die Pflicht vor die Freiwilligkeit stellen und für erzwungene Teilnahme den Verlust von Kreativität und Eigeninitiative in Kauf nehmen? Oder ist Spiritualität abprüfbar? Wir meinen, daß durch die reglementierenden Vorschriften

⁵³ Ebd., 5.

⁵⁴ Vgl. Leo Karrer, Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologiestudenten?, in: *Diakonia* 10 (1979), 244–257. Der Artikel kritisiert das von der Bischofskonferenz beschlossene Rahmenstatut, das in der Gefahr einer „disziplinarischen Kasernierung“ (247) steht, und stellt ihr als positives Gegenbeispiel das von ihm in Münster vertretene Konzept einer auf Freiwilligkeit aufbauenden Studienbegleitung gegenüber, vgl. 250.

⁵⁵ Rahmenstatut (s. Anm. 6) 4.1., 77f.

⁵⁶ Vgl. Hemmerle an Homeyer, 7.7.1978, 3f., in: AEK, DBK, Zug. 1587 Hängeordner Ordnung der pastoralen Dienste, Rahmenstatut 10.4.1978–3.4.1980, Bd. I

⁵⁷ Folgende Stellungnahmen sind überliefert: Fachschaft Katholische Theologie der Universität Mainz, 1.12.78; Lientheologen des Bistums Aachen, die in Münster studieren, 20.12.1978; Lientheologen des Erzbistums Köln, die in Münster studieren, 22.12.1978; Pastoralassistenten (Gruppe III) im Bistum Aachen, 24.12.1978; Pastoralassistenten des Bistums Fulda, 29.12.1978; Mitarbeiterkreis des Theologenkreises Bonn, 18.2.1979; Berufsgemeinschaft der Pastoralreferenten im Bistum Trier, undatiert, alle in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 33640.

der Ausbildungsordnung die individuellen Erfordernisse [...] nicht genügend berücksichtigt werden.“⁵⁸

Einige Positionierungen beließen es aber nicht nur dabei, den Entwurf abzulehnen. Das Thema Mitbestimmung spielte eine prominente Rolle. So forderte eine Gruppe von Pastoralassistenten aus dem Bistum Fulda, in der Auswahl der Bewerberinnen und Bewerber, „die Teilnehmer des Bewerberkreises [...] gleichberechtigt an der Entscheidung zu beteiligen“⁵⁹. Sie begründete dies theologisch: „Mitspracherecht in der o.g. Form entspräche echter Mitverantwortung der Laien, wie sie vom Konzil gefordert wird.“ Die Frage nach Mitbestimmung tauchte auch in der erneut gestellten Frage nach der Legitimität des Verfahrens auf. Eine Gruppe von Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten aus dem Bistum Aachen sprach offen die Enttäuschung aus, „daß wir bei der Erstellung des Entwurfs keinerlei Mitsprachemöglichkeiten hatten und uns nun vor (fast) vollendete Tatsache gestellt sehen“⁶⁰. Die AGT benannte das Problem präziser, indem sie herausstellte, dass es faktisch keine Möglichkeiten mehr gab, den Text zu verändern.

„Dieser Wunsch [nach einer Stellungnahme] [...] hat uns vor erhebliche Schwierigkeiten gestellt. Hier zeigte sich mit aller Deutlichkeit, wie sehr die inhaltliche Füllung einer Rahmenausbildungsordnung zum Beispiel schon an die Vorgaben des Rahmenstatuts gebunden ist, an dem wir nicht mitwirken konnten und in dem einige für uns unverzichtbare Aussagen zur Studienbegleitung keine Berücksichtigung gefunden haben.“⁶¹

Berücksichtigt man, dass der Verpflichtungscharakter der Bewerberkreiszeit während des Studiums bereits im Rahmenstatut festgelegt worden war, ist dieser Beobachtung der AGT zuzustimmen. Die Eingaben hatten daher keinen Einfluss auf die am 7.3.1979 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete Ausbildungsordnung. So entsteht ein ambivalentes Bild: Die Bischofskonferenz öffnete die Diskussion, an der sich viele Studierende und bereits Berufstätige beteiligten. Viel zu entscheiden gab es allerdings nicht mehr, da die wesentlichen Punkte bereits mit der Verabschiedung der Ordnung und des Rahmenstatuts festgelegt worden waren.

4. Schluss

Will man in pastoralhistorischer Perspektive den skizzierten Konflikt besser verstehen, empfiehlt es sich, den Blick auf zwei Kontexte zu richten, die in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit hervorgerufen haben: das II. Vatikanische Konzil und das Jahr 1968.

⁵⁸ Mitarbeiterkreis des Theologenkreises Bonn, 18.2.1979, 1f., in: ebd.

⁵⁹ Stellungnahme der Pastoralassistenten des Bistums Fulda, 29.12.1978, in: ebd.

⁶⁰ Stellungnahme der Pastoralassistenten im Bistum Aachen, 24.12.1978, in: ebd.

⁶¹ Stellungnahme der AGT, 20.12.1978, in: ebd.

Der Historiker Daniel Gerster hat dazu eine interessante Verhältnisbestimmung aufgeworfen: „Im Großen und Ganzen zeigt sich [...], dass ‚1968‘ auch als Chiffre für den Wandel, den die Verortung und das Engagement von Katholikinnen und Katholiken in der deutschen Gesellschaft in den ‚langen 1960er Jahren‘ erfahren haben, eher ungeeignet ist. Stattdessen wäre es besser, andere Zäsuren wie das *Zweite Vatikanische Konzil* in den Vordergrund zu rücken [...].“⁶²

Man kann Gerster dann zustimmen, wenn man von einer engen Begriffsbestimmung ausgeht und beispielsweise danach fragt, welche katholischen Gruppierungen auf der Akteursebene sich tatsächlich dem linksalternativen Milieu zuordnen lassen.⁶³ Aufschlussreicher ist es dagegen, das Jahr 1968 als Hochwassermarke gesamtgesellschaftlicher Veränderungsprozesse zu verstehen, die auch in den innerkirchlichen Bereich hineinschwappten.⁶⁴ Fügt man dann beide Kontexte zusammen, lassen sich daraus viele Konflikte der 1970er-Jahre erklären. Die Katholikinnen und Katholiken rezipierten als Kinder ihrer Zeit abhängig von verschiedenen Faktoren wie dem Geschlecht, dem Alter oder dem sozialen Status das Konzil so unterschiedlich, dass daraus Konflikte entstehen konnten.⁶⁵ Dies lässt sich auch an den hier skizzierten Auseinandersetzungen aufzeigen. So ist deutlich erkennbar, dass sich das Kommunikationsverhalten während der 1960er-Jahre transformierte.⁶⁶ Waren vorher in der Regel die Meinung von Autoritäten wie Entscheidungsträgern oder Experten ausschlaggebend, änderte sich dies während der 1960er- und 1970er-Jahre.⁶⁷ Als neuer Leitbegriff diente die

⁶² Daniel Gerster, *Katholiken und deutsche Gesellschaftsgeschichte*, in: Sebastian Holzbrecher u.a. (Hg.), *Revolte in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen*, Freiburg/Br. u.a. 2018, 257–267, hier 266.

⁶³ Vgl. für einen solchen Zugang Benedikt Hampel, *Geist des Konzils oder Geist von 1968? Katholische Studentengemeinden im geteilten Deutschland der 1960er Jahre*, Berlin 2017. In diesem Kontext ist auch wichtig: Pascal Eitler, „Gott ist – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt a.M. 2009.

⁶⁴ Vgl. grundlegend zu den gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozessen Axel Schildt – Detlef Siegfried – Karl Christan Lammers (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000.

⁶⁵ Vgl. dazu Andreas Henkelmann, *Modernisierungspfade des Katholizismus in Deutschland und den USA nach 1960*, in: ders. – Sonntag, *Zeiten* (s. Anm. 10) 21–40.

⁶⁶ Diese Entwicklung ist gut erforscht worden, vgl. Nina Verheyen, *Diskussionsfieber. Diskutieren als kommunikative Praxis in der westdeutschen Studentenbewegung*, in: Martin Klimke – Joachim Scharloth (Hg.), *1968. Ein Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*, Stuttgart 2007, 209–221; Nina Verheyen, *Diskussionslust. Eine Kulturgeschichte des „besseren Arguments“ in Westdeutschland*, Göttingen 2008; Joachim Scharloth, *1968. Eine Kommunikationsgeschichte*, München 2011; Heidrun Kämper, *Aspekte des Demokratiediskurses der späten 1960er Jahre. Konstellationen – Kontexte – Konzepte*, Berlin u.a. 2012.

⁶⁷ Vgl. exemplarisch Andreas Henkelmann, *Caritas als zivilgesellschaftlicher Akteur? Katholische Kinder- und Jugendhilfe auf den Deutschen Jugendhilfetagen während der 1970er Jahre*, in: Wilhelm Damberg – Traugott Jähnichen (Hg.), *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, Stuttgart 2015, 207–243.

Diskussion.⁶⁸ Als bevorzugte Lösungsstrategie wurde v.a. im linksalternativen Milieu ein argumentativer Meinungs­austausch aller Betroffenen möglichst ohne hierarchische Einschränkungen angesehen. Diese Strategie erfasste auch den kirchlichen Raum. Zu Recht betont Pascal Eitler: „Wenn Nina Verheyen [...] ein 1968 flächendeckendes um sich greifendes ‚Diskussionsfieber‘ diagnostizierte, so gilt es zu ergänzen, dass es nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Kommunikation in der Bundesrepublik Deutschland mehr und mehr charakterisierte und transformierte.“⁶⁹

Auch wenn diese Transformation bislang historisch nicht aufgearbeitet worden ist, wird doch deutlich erkennbar, dass sie im binnenkirchlichen Raum irritierte.⁷⁰ Vor allem Vertreter der Amtskirche taten sich schwer damit, wie sich beispielsweise an dem bis heute anhaltenden Diskurs um die Frage, ob Kirche als Demokratie deutbar ist, zeigen lässt.⁷¹ Eine Ausformung dieser Irritation ist der oben skizzierte Konflikt. Seine Grundsätzlichkeit wird daran erkennbar, dass selbst die Frage nach einer Demokratisierung der Kirche in ihm ins Feld geführt wurde. Dabei handelt es sich um ein Referat des damaligen Münsteraner Generalvikars Hermann Josef Spital aus dem Jahr 1978 auf einem von seinem Bistum initiierten Fachgespräch.⁷² Spital erläuterte die „Voraussetzungen für den Dienst eines Pastoralreferenten“.⁷³ Es spricht für die Schärfe der Auseinandersetzung, dass er, statt darin kurz die Einstellungsmodalitäten des Bistums zu erläutern, mit längeren grundsätzlichen Ausführungen über das kirchliche Amt startete und dafür den kirchlichen Auftrag deutlich vom Demokratie­begriff abgrenzte: „Die Kirche darf sich ja nicht damit begnügen, ein friedliches Zusammenleben ihrer Glieder zu ermöglichen, sondern sie steht unter dem Missionsauftrag Christi. Diese durch die Sendung des Herrn vorgegebene klare Aufgabenstellung lässt eine Demokratisierung der Kirche nur in erheblich eingeschränktem Maße zu.“⁷⁴ Vor diesem Hintergrund betonte Spital, dass „die Kirche die ihr auf­gegebene Auseinandersetzung und das ihr auf­gegebene Wachsen weder einseitig durch Regierungs­verfügung von oben

⁶⁸ Vgl. zu den verschiedenen Bedeutungsebenen von „Diskutieren“ für die Studentenbewegung Scharloth, Kommunikationsgeschichte (s. Anm. 66) 215–221.

⁶⁹ Pascal Eitler, Konziliare Aufbrüche und kontestative Umbrüche. Die Politisierung des Katholizismus um 1968 – eine diskurshistorische Perspektive in: Klaus Fitschen u.a. (Hg.), Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen 2014, 249–274, hier 256.

⁷⁰ Vgl. als erste Skizzen dieser Transformation Christian Schmidtman, Vom „Milieu“ zur Kommunikation. Katholische Kirche und Katholiken in den 1960er Jahren, in: Bernd Hey – Volkmar Wittmütz (Hg.), 1968 und die Kirchen. Bielefeld 2008, 269–281; Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 137–147.

⁷¹ Vgl. Georg Bergner, Volk Gottes: Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher, Würzburg 2018, 175–220.

⁷² Theodor Eikermann (Hg.), Hauptamtliche Laienmitarbeiter in der Seelsorge: Aufgaben und Ausbildung (D.I.P. – Diskussion Nr. 5), Münster 1978.

⁷³ Hermann Joseph Spital, Voraussetzungen für den Dienst eines Pastoralreferenten – Einstellung – Motivation – Studium, in: ebd., 123–135.

⁷⁴ Ebd., 125.

noch einseitig durch demokratische Beschlüsse von unten bewältigen“ kann. Vielmehr sei eine „klare Konzeption von den Aufgaben der unterschiedlichen Charismen und Dienste im Gottesvolk erforderlich“⁷⁵. Den hauptberuflichen Dienst des*der Pastoralreferent*in hob Spital deutlich von dem „freien christlichen Lebenseinsatz der Gläubigen ab“⁷⁶. Wichtig war ihm, eine zentrale „Voraussetzung für den pastoralen Dienst“ herauszustellen: „die Bereitschaft, den Dienst des hierarchischen Amtes in der heutigen Situation mitzutragen“⁷⁷. Dabei gelangte er zu der Spitzenaussage: „Niemand kann im Auftrag des Bischofs eine Konzeption vertreten und durchsetzen wollen, die derjenigen entgegengesetzt ist. Wer sich zum Bußprediger gegen sicherlich vorhandenen Sünden der Hierarchie berufen weiß, sollte sich nicht von der gleichen Hierarchie in Dienst nehmen und bezahlen lassen.“⁷⁸ Ohne die Berufsgruppe direkt zu benennen, war dennoch klar, wer gemeint war, wie auch an der heftigen Widerrede deutlich wurde.⁷⁹

Spital thematisierte die Diskussionen um die Grundordnung und das Rahmenstatut nicht – sein Statement lässt sich aber auch als Verteidigung der amtskirchlichen Entscheidungsbefugnis verstehen gegenüber Forderungen wie die der AGT nach möglichst breiter Mitbestimmung, um „zu verhindern, daß über die Köpfe heute oder später Betroffener hinweg entschieden wird, damit die Pläne und Entscheidungen von einer möglichst breiten Basis getragen werden“⁸⁰.

Gewinner gab es in diesem Konflikt nicht. Auch wenn es den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, die Nachwirkungen der verabschiedeten Dokumente zu skizzieren, zeichnet sich doch deutlich ab, dass er wesentlich zu einer gegenseitigen Entfremdung der Lientheologen und der Amtskirche beitrug.⁸¹ Leo Karrer hatte Hanspeter Heinz auf diese Gefahr bereits 1976 aufmerksam gemacht. Für ihn war die Beantwortung der Frage, ob es gelingen kann, ein theologisch schlüssiges Berufsprofil zu entwerfen, davon abhängig, dass sich das Verhältnis zwischen Amtskirche und Lientheologie ver-

⁷⁵ Ebd., 126.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., 127.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. zur Diskussion ebd., 166–171.

⁸⁰ Arbeitsgemeinschaft der Theologen an den Hochschulen der BRD an die Mitglieder der Ad-Hoc-Arbeitsgruppe, 6.11.1976, 3, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30324.

⁸¹ Eine wichtige Frage dabei wäre zu untersuchen, wie viele der Theologiestudierenden sich tatsächlich auf eine Stelle als Pastoralreferentin oder als Pastoralreferent bewarben. Hier ist es wichtig, die Gründe für die Theologenschwemme während der 1980er-Jahre zu analysieren und gleichzeitig zu berücksichtigen, dass der neue Beruf während der 1970er-Jahre für viele Studierende keineswegs besonders attraktiv gewesen zu sein scheint, vgl. Theodor Eikelmann, Einige Aspekte des beruflichen Selbstbildes von Lientheologen, in: ders., Lientheologen (s. Anm. 81) 115–122, hier 118 („Pastoralassistent/Pastoralreferent als Beruf: für viele interessant, von wenigen gewählt“); Leo Karrer, Werden die Lientheologen zu einer Chance für die Kirche?, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 128 (1980), 147–156, hier 147–152.

bessert. Vor dem Hintergrund seiner Münsteraner Erfahrungen, wie „Pauschalvorbehalten“, die Lientheologen hätten kein Interesse an Spiritualität, hielt er fest: „Die Lientheologen haben manchmal den Eindruck, daß sie der Kirche [...] lästig sind.“⁸² Für Karrer war daher die Zeit noch nicht reif, ein solches Berufsprofil festzuschreiben. Heinz empfahl er daher:

„Abschließend möchte ich nur noch darauf hinweisen, wie wichtig es ist, daß 1. nicht zu eilig Modelle festgeschrieben werden, die für eine differenzierte und weitere Entwicklung nicht offen genug bleiben, daß 2. die atmosphärische Frage eines der wichtigsten Probleme darstellt und daß diese Frage die Lientheologen ebenso sehr angeht wie auch die kirchenamtlichen Strukturen. Von daher wäre es sicher gut, wenn seitens der Bischofskonferenz nicht nur [...] die Lientheologen mehr nebenbei registriert werden, sondern daß sie wirklich positiv zum engagierten Mitmachen in der Kirche eingeladen werden.“⁸³

Durchsetzen konnte er sich bekanntlich mit seinem ersten Punkt nicht. Auch seine zweite Empfehlung erzielte keine Wirkung. Geht man allerdings von der Rezeption der Dokumente der Ordnung der pastoralen Dienste aus, ist zu vermuten, dass sich „die atmosphärische Frage“ nach Verabschiedung der Dokumente verschärfte, wobei deutliche diözesane Unterschiede anzunehmen sind. Besonders heftige Konflikte ereigneten sich im Bistum Münster. Das Bistum hatte bereits nach Verabschiedung des Rahmenstatuts entschieden, dass die Begleitung der Theologiestudierenden nicht mehr über die Hochschulgemeinde, sondern der verpflichtende Bewerberkreis über ein neues Institut, das Seminar für Lientheologen, aufgezogen werden sollte. Diese Veränderung stieß auf heftigen Widerstand.

Der von der Deutschen Bischofskonferenz initiierte Prozess führte so nicht zur Findung eines konsensfähigen Berufsprofils. Er steht vielmehr für eine weitere Etappe eines Entfremdungsprozesses zwischen Lientheolog*innen und Amtskirche. Damit wurde die Grundlage für eine Identitätskrise geschaffen, die den Beruf bis heute prägt.

Dr. Andreas Henkelmann
Zentrum für angewandte Pastoralforschung
Ruhr-Universität Bochum
Bonifatiusstr. 21c
44892 Bochum
andreas.henkelmann(at)rub(dot)de
www.zap-bochum.de

⁸² Alle Zitate: Karrer an Heinz, 6.12.1976, 6, in: AEK, DBK, Zug. 1587 Nr. 30326.

⁸³ Ebd.

Partizipation durch streitbare Lernprozesse Erfahrungen aus der Personalarbeit des Bistums Osnabrück

Abstract

Dieser Beitrag betrachtet das Thema Partizipation aus dem Blickwinkel der Personalarbeit mit Hauptamtlichen im Bistum Osnabrück und berücksichtigt die Erfahrungen aus Personalentwicklung, Fortbildung und Reformprojekten. Ausgehend von diesen Erfahrungen plädiert der Autor für intensive und auch konflikthafte Lernprozesse, welche die Rollenentwicklung der verschiedenen Berufsgruppen durch Vernetzung und Auseinandersetzung stärken, um Partizipation der Getauften und Gefirmten nachhaltig zu ermöglichen.

This article explores the topic of participation from the perspective of human resources management in the Diocese of Osnabrück. It takes into account the experience of human resources development, continuing education, and structural projects. Based on these experiences, the author advocates for intensive as well as critical learning processes that strengthen the role of the various professional groups through networking and engagement, the goal being to enable those who have been baptized and confirmed to participate in the long-term planning.

In Zeiten des Umbruchs lohnt es zuweilen, über den eigenen Tellerrand hinaus zu schauen und eine Analogie zu wagen. Die politische Partei BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN hat auf den ersten Blick wenig mit der derzeitigen Situation der katholischen Kirche in Deutschland gemeinsam. Sie steht hoch in der Gunst der Öffentlichkeit und ihre Mitgliederzahlen wachsen. Und doch gibt es zumindest eine augenfällige Analogie: DIE GRÜNEN entstanden aus radikalen Bewegungen, die den Erhalt der Umwelt und eine strenge ethische Orientierung in den Mittelpunkt politischen Handelns rückten. Von Beginn an war die Entscheidungsfindung von einem Ringen um ein konsequentes Anwenden der Grundsätze und um realen politischen Einfluss geprägt. Radikalität stand und steht oft gegen Realpolitik, Ideen gegen Kompromisse. Dieser Gegensatz spiegelt sich auch im heutigen Ringen um den richtigen politischen Weg. Da gibt es jene, die die Radikalität der Grundsätze wieder lebendig werden lassen, und denen ein Verwässern dieser Grundsätze ein Gräuel ist. Die Sprecherin der Bewegung „Fridays vor Future“, Leonie Bremer etwa formuliert, sich an Petra Kelly orientierend: „Ich frage mich manchmal wirklich, wie die Grünen heutzutage wären, wenn es sie [Petra Kelly] noch gäbe. Diese Radikalität und diese Klarheit, mit der sie die Dramatik beschrieben hat, bei ihren Reden, auf den Demos und mit der Standhaftigkeit, die sie hatte. Für mich sind Menschen, die sich so viel eingesetzt haben, eine ganz große Inspiration. [...] Wir als Fridays vor Future bleiben deshalb diese Bewegung, weil wir weiterhin die Stimme der Bürger*innen sein wollen und weil wir nicht, wie die Grünen, diesen Fehler ma-

chen wollen und sagen: O.k., wir gehen in die Politik und werden ein Teil des Problems.“¹ Auf der anderen Seite des Ringens stehen die, die das Erreichen realer Veränderungen vor die radikale (und kompromisslose) Anwendung der Grundsätze stellen. Beispielhaft formuliert das einer der beiden Vorsitzenden der GRÜNEN, Robert Habeck: „Ich weiß, dass ich eine Vorstellung davon hatte, wie schwer es ist, die Wirklichkeit zu verändern. Also da war meine Sympathie immer auf der Seite derjenigen, die ausgebuht wurden, und ich war immer in dem Sinne Realo oder Realpolitiker, als ich gesagt habe, ein Beschluss, ein Plan, ein drei Seiten Papier, wo was anderes steht, haben mit der Wirklichkeit erst einmal nichts zu tun. Und die Mühsal ist es, das umzusetzen. Deshalb fand ich das Ringen um die Veränderungen der Wirklichkeit [...] immer anständig.“² Betrachtet man die Bedeutung des Umweltthemas bei den letzten Wahlen und die Wahlerfolge der Partei DIE GRÜNEN, wird man sagen müssen, dass sich das Ringen gelohnt hat.

In den Auseinandersetzungen um den Reformprozess der katholischen Kirche (nicht nur in Deutschland) könnte diese Einsicht, dass sich das Ringen auch bei deutlichen Gegensätzen lohnt und dass man voneinander lernen kann, Anwendung finden. Hinter den in den derzeitigen Auseinandersetzungen formulierten Grundsätzen und Forderungen stehen jeweils ernstzunehmende Anliegen. Maria 2.0 und die dringend anstehende Gleichstellung der Frauen, die Analysen des strukturellen Versagens der Kirche angesichts der sexuellen Gewalt gegen Kinder durch Priester und Seelsorger³, die Konflikte um Organisation und Ausrichtung der Pastoral in Zeiten von fortschreitender Säkularisierung und Personalmangel⁴, die zunehmende Unzufriedenheit und Ungeduld mit Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsträgern in der Kirche⁵, aber auch die Angst vor Identitätsverlust und Preisgabe von Elementen katholisch-christlichen Lebens und kirchlichen Handelns, die als grundlegend empfunden werden, sind Beispiele dieses Ringens. Und auch in diesen Auseinandersetzungen sind die Formulierungen scharf, polemisch und zuweilen voller Unterstellungen. Den einen wird die Rechtgläubigkeit, das Katholischsein oder gar das Christsein abgesprochen. Den anderen wird böser Wille oder bestenfalls Naivität⁶ zugeschrieben und mancher scheinbar zu wenig radikalen Reform wird unterstellt, im Kern eigentlich doch nur

¹ So Leonie Bremer (Fridays for future) in der ARD-Reportage: Die Grünen und die Macht. Karriere einer Partei, <http://go.wuu.de/98ruf>, 12:21–12:43, 44:22–44:31 (Stand: 25.1.2020).

² Robert Habeck, in: Die Grünen und die Macht (s. Anm. 1) 38:08–38:46.

³ Vgl. Magnus Striet – Rita Werden, Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg/Br. 2019.

⁴ Vgl. Thomas Frings, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg/Br. 2017.

⁵ Vgl. Daniel Bogner, Ihr macht uns die Kirche kaputt ... doch wir lassen das nicht zu!, Freiburg/Br. 2019.

⁶ Vgl. Bogners Beschreibung zu den „Trampelpfaden des Überlebens“ in: ders., Ihr macht uns die Kirche kaputt (s. Anm 5) 81–86.

konservativ zu sein⁷. Dennoch lohnt es sich, miteinander zu ringen und dabei von zwei Voraussetzungen auszugehen, nämlich, dass sowohl der eigene als auch der Beitrag der Gegenseite wahrheitsfähig ist.⁸ (Letzteres ist den GRÜNEN nicht immer gut gelungen.) Harmonie ist dazu nicht notwendig, Sparsamkeit bei letztgültigen Wahrheitsansprüchen und Akzeptanz der anderen Position allerdings. Daraus entstehen nicht nur in der Politik effektive Lernprozesse und zuweilen sogar Vertrauen.

Personalarbeit im Bistum Osnabrück

Der vorliegende Erfahrungsbericht behandelt das Thema Partizipation aus der Perspektive der Personalentwicklung des hauptamtlichen pastoralen Personals. Diese Perspektive fragt nach Kompetenzentwicklung, Personalentwicklung, Begleitung und Unterstützung des vorhandenen und zukünftigen Personals zur Mitarbeit am Grundauftrag der Kirche. Partizipation spielt dabei insofern eine Rolle, als Beteiligung ein entschieden sinnvolles Mittel zur Verwirklichung des Grundauftrags und somit ein abgeleitetes Ziel ist. Personalarbeit ist notwendig pragmatisch und fragt in jeder strategischen Planung immer auch nach der praktischen Umsetzung. Im Bistum Osnabrück wurden in intensiven Lernprozessen drei Ansätze der Personalarbeit entwickelt, in denen grundlegende Erfahrungen zum Thema Partizipation gesammelt werden konnten: die berufsgruppenübergreifende Fortbildung „Führen und Leiten“, die gemeinsame Leitung von Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften durch ein Tandem aus jeweils einem Pfarrer und einer/einem hauptamtlichen Laien (Gemeinde- oder Pastoralreferent*in), und die Leitung von Pastoralteams in Pfarreiengemeinschaften nach Can.517 §2 CIC. Diese Lernprozesse stehen im Bistum Osnabrück in engem Zusammenhang mit den Maßnahmen zu einer Kirche der Beteiligung, d.h. der grundlegenden Entwicklung und Ausdifferenzierung von Pastoralstrukturen, die eine Übernahme von Verantwortung und Leitung durch die Getauften und Gefirmten ermöglicht und fördert.⁹

In einem längeren Prozess hat sich die Leitung des Bistums Osnabrück der Frage der Perspektiventwicklung des Themas Leitung in der Gemeindepastoral gestellt und im Jahr 2012 sechs Thesen formuliert, die den Auftrag der seitdem entwickelten Partizipations- und Personalmodelle bilden:

⁷ Vgl. die Situationsbeschreibung am Beginn des Artikels von Valentin Dessoy in futur2 in: Valentin Dessoy, Geteilte Leitung: Grundlinien einer kirchenrechtskonformen, konfigurierbaren Organisationslösung, <http://www.futur2.org/article/geteilte-leitung/> (Stand: 25.1.2020.).

⁸ Vgl. Michel de Certeau, Christliche Autoritäten und soziale Strukturen, in: ders., Glaubenschwachheit, Stuttgart 2009, 99–115.

⁹ Vgl. Daniela Engelhard – Nicole Muke, Kirche der Beteiligungen konkret: Ehrenamtliche Gemeindeleitungsteams im Bistum Osnabrück, in: Elisa Kröger (Hg.), Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen, Würzburg 2016, 259–270.

„Besser als weitere rein räumliche Vergrößerungen der im Perspektivplan 2015 vorgesehenen Strukturen ist eine an inhaltlich-pastoralen Kriterien orientierte Weiterentwicklung der Strukturen durch neue Verantwortungsmodelle im Zusammenspiel von Priestern, Diakonen, anderen pastoralen Berufen und Ehrenamtlichen. Konkretionen ergeben sich aus den folgenden Thesen:

1. Besser als eine zunehmende Überlastung der Priester ist die Förderung neuer Verantwortungsmodelle für Ehrenamtliche und Hauptamtliche und die weitere Reflexion und Verständigung über den priesterlichen Dienst in einer sich wandelnden Kirche.
2. Besser als die Inkaufnahme eines Qualitätsverlustes in der Pastoral ist es, die Potentiale der pastoralen Berufsgruppen noch mehr zu fördern hinsichtlich ihrer Aufgabe der Qualitätssicherung von Pastoral und Zurüstung für eine noch stärker ehrenamtlich geprägte Kirche.
3. Besser als eine punktuelle Leitungsqualifizierung einzelner Personen ist eine kontinuierliche, breit angelegte Leitungsqualifizierung der Hauptamtlichen als Querschnittsaufgabe zur Förderung einer kommunikativen und partizipativen Leitungskultur.
4. Besser als eine einseitige Ausrichtung an einem nur formalen Leitungsverständnis ist es, Leitungsqualifizierung vor allem als geistliche Persönlichkeitsbildung und -reifung zu verstehen.
5. Besser als das Festhalten an bisher gewohnten Rollen- und Aufgabenprofilen sowie den damit verbundenen Erwartungen ist die Ermöglichung einer Aufgabenzuweisung, die sich an Stärken und Charismen einzelner Mitarbeiter orientiert. Das erfordert eine Freiheit in der Festlegung pastoraler Schwerpunktbereiche vor Ort und eine kontinuierliche Verständigung über Ziele des Bistums.
6. Besser als eine ‚nachbesetzende‘ Personalplanung ist eine inhaltlich-pastoral entwickelte ‚Neubesetzung‘.¹⁰

Als Folge dieser Beschlüsse wurden im Bistum Osnabrück Konzept und Leitplanken einer Kirche der Beteiligung entwickelt¹¹, ehrenamtliche Gemeindeteams in Modellpfarreien eingerichtet¹² und Werkstätten zur Kirche der Beteiligung mit gemischt ehren- und hauptamtlichen Teams aus Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften durchgeführt. Im Bereich der hauptamtlichen Personalarbeit wurden zunächst das Modell

¹⁰ Unveröffentlichtes Protokoll der Klausurtagung der Bistumsleitung Osnabrück mit den Abteilungsleiter*innen des BGV vom 12.–14.1.2012, zit. nach: Wilfried Prior, Nicht ohne die anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und Laien im Bistum Osnabrück, Münster 2020, 236–237.

¹¹ Vgl. Flyer „Kirche der Beteiligung, <http://go.wwu.de/gga1y>, (Stand: 25.1.2020).

¹² Bernd Overhoff, „Wir geben der Kirche sieben Gesichter“. Erfahrungen des ehrenamtlichen Gemeindeleitungsteams Liebfrauen in Osnabrück, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral 2/2019, <http://go.wwu.de/hdl51> (Stand: 25.1.2020).

eines Leitungstandems aus Pfarrer und hauptamtlichen Laien aus dem pastoralen Dienst und die Weiterbildung „Führen und Leiten“ entwickelt. In einem weiteren Schritt wurde dann ein Modell der Pfarreileitung nach Can. 517§2 CIC eingeführt. Um die Erfahrungen aus diesen drei Projekten soll es im Folgenden gehen:

Leitung im Tandem – Pastorale Koordination

Am Anfang dieses Projekts stand die Erfahrung, dass die bis 2015 durchgeführten Fusionen und Zusammenschlüsse von Pfarreien zu neuen Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften¹³ für die leitenden Pfarrer nicht nur eine sich summierende Arbeitsbelastung, sondern auch eine deutlich höhere Komplexität der zu bewältigenden Aufgaben mit sich brachte. Dieser Erfahrung und den Rückmeldungen der Pfarrer, ihrer Pastoralteams und der ehrenamtlichen Gremien mussten sich alle Bistümer in Deutschland stellen. Doch anders als in anderen Bistümern wurden die entstandenen Bedarfe an Leitung und Leitungsunterstützung nicht durch Verwaltungsfachleute gelöst. Verwaltungsreferent*innen, die den Pfarrer unterstützen, sind nie nur einfache Assistent*innen – so das Argument –, sondern nehmen durch ihre Kompetenz und ihre Vorbereitung unmittelbar an der Leitung der Pfarreien teil. Dann aber sind Personen mit nicht pastoralen Schwerpunkten an der Leitung von Pfarreien beteiligt. Im Bistum Osnabrück bestand die Befürchtung, dass so ausgebildete Mitarbeiter*innen Schwerpunkte setzen, die in Konkurrenz zum missionarischen und pastoralen Grundauftrag der Kirche und ihrer Glieder stehen könnten. So entstand die Idee, kompetente Gemeinde- und Pastoralreferent*innen mit der Unterstützung der Leitungsverantwortung der Pfarrer zu beauftragen. Zunächst wurde dieser Auftrag noch mit der Bezeichnung „hauptamtliche Verantwortungsmodelle“ überschrieben. Sieben Modellpfarreien wurden eingerichtet, die Pfarrer an der Personalauswahl beteiligt und die Gremien in die Ausgestaltung der konkreten Arbeitsaufteilung vor Ort einbezogen. Schnell entwickelten sich in der Praxis ähnliche Aufgabenprofile. Die Pastoralen Koordinator*innen unterstützten fast an allen Standorten strukturierend (ohne Mitgliedschaft) die Arbeit der Kirchenvorstände und übernahmen die Arbeit mit den Angestellten der Pfarreien im Bereich der Kindertagesstätten. Dabei wurde deutlich, dass diese Aufgaben auch rechtlich abgesichert werden mussten, weshalb eine rechtlich verbindliche Delegation der vom Pfarrer übergebenen Aufgaben eingeführt wurde. Außerdem baten die am Projekt beteiligten Pfarrer und Gremienvertreter*innen den Bischof um die Einleitung eines Verfahrens zur Änderung des Konkordats, damit die Pastoralen Koordinator*innen zu stimmberechtigten Mitgliedern der Kirchenvorstände beauftragt werden konnten. Bischof Bode änderte zudem die Wortwahl „Verant-

¹³ Bistum Osnabrück, Arbeitshilfe „Gott und den Menschen nahe“, Osnabrück 2009, <http://go.wwu.de/1man-> (Stand: 25.1.2020).

wortung“ in „Leitung“, wodurch die entstandenen Leitungstandems in ihrer faktischen Wirkung Anerkennung fanden.

Als Aufgaben der Pastoralen Koordinator*innen kristallisierten sich zwei Hauptaufgaben und sechs abgeleitete Aufgabenbereiche heraus¹⁴. Die zentralen Aufgaben sind:

- Unterstützung des Pfarrers in der Leitung.
- Förderung und Begleitung ehrenamtlichen Engagements.

Die abgeleiteten Aufgaben lauten:

- Mitarbeit in der Gestaltung und im Zusammenführen der Einheit (Vernetzung und Kommunikation nach innen),
- Mitarbeit in der Vernetzung und Repräsentation nach außen,
- Unterstützung der Leitungsaufgaben des Pfarrers in der Gremienarbeit (z.B. Geschäftsführung im KV, Vorstandsarbeit im PGR),
- Übernahme verbindlicher Kernarbeitsfelder in der Seelsorge,
- Unterstützung des Pfarrers und des Kirchenvorstandes in der Personalverantwortung der Kirchengemeinden,
- Verantwortung für Pastoral und Dienstaufsicht der Kindertagesstätten als Trägervertreter/in, bzw. Unterstützung und Ansprechbarkeit für die ehrenamtlichen Laien, die diese Aufgabe übernommen haben.

Inzwischen werden 27 Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften (von 72) im Bistum Osnabrück von Leitungstandems aus Pfarrern und Pastoralen Koordinator*innen geleitet, darunter 9 Frauen und 18 Männer; vertreten sind die Berufsgruppen der Diakone (2), Pastoralreferent*innen (6), Gemeindeferent*innen (17) und theologisch qualifizierten Sozialpädagog*innen (2). Alle Tandems werden in einer dreijährigen Implementierungsphase begleitet und ausgebildet. Die ersten 13 Standorte wurden ausführlich begleitet, die Prozesse und Erfahrungen evaluiert, ausgewertet und wieder in die Projektentwicklung eingebracht.¹⁵ Die zentralen Ergebnisse sollen hier kurz benannt werden.

Die Pfarrer bewerten die neue Zusammenarbeit in der Leitung als Entlastung und als Qualitätsgewinn. Entlastung bedeutet für sie die Teilung der Verantwortung und die konsequente Anwendung eines Vier-Augen-Prinzips, das ihnen in strategischen Überlegungen und in Konflikten verlässliche Unterstützung gibt. Grundlegende Konkurrenzen zwischen Pfarrern und Pastoralen Koordinator*innen sind nach Aussagen der Pfarrer bislang ausgeblieben. Den Qualitätsgewinn machen die Pfarrer an der besseren Ansprechbarkeit der Leitung für Ehrenamtliche und Mitarbeiter*innen, der ver-

¹⁴ Wilfried Prior – Yvonne von Wulfen, Perspektive Leitung. Das Projekt Pastorale Koordination im Bistum Osnabrück, Osnabrück 2016, 11.

¹⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung der Auswertung in: Prior, Nicht ohne die Anderen (s. Anm. 10) 133–232.

besserten Beteiligung von Ehrenamtlichen an Leitung und Verantwortung, der systematischeren Bearbeitung der Leitungsaufgaben und der größeren Möglichkeit zu eigener pastoraler Arbeit fest. Die Ehrenamtlichen benennen aus ihrer Perspektive die gleichen Punkte und sehen sich gerade in ihrer Verantwortungsübernahme ernst genommen und unterstützt. Interessant ist, dass die verbesserte Strukturierung der hauptamtlichen Seite die Übernahme von Verantwortung durch Ehrenamtliche nicht schwächt, sondern stärkt. Das Argument, dass mit dem Modell Leitungstandems ein überholtes System nur verlängert werde, lassen gerade die Ehrenamtlichen an den Standorten nicht gelten. Sie erleben die Veränderungen als Schritt auf dem richtigen Weg, als ein sinnvolles und effektives Neuverteilen von Verantwortung und Leitung, das auch langfristige Entwicklungen zu mehr Beteiligung erst anstößt.¹⁶

Diese Erfahrungen liefern Argumente zu zwei derzeit intensiv geführten Diskussionen um die Organisationsentwicklung von Pfarreien: die Frage, wie organisationslogisch und charismenorientiert mit dem kirchenrechtlichen Vorbehalt, dass Leitung von Pfarreien nur Priestern zusteht, umgegangen werden soll, und die Notwendigkeit einer Entwicklung von einer als wenig zukunftssträftig beschriebenen Versorgungskirche hin zu einer als flexibel geltenden liquiden Organisation.

Wer soll Pfarreien leiten? Wer kann Pfarreien leiten?

Die Positionen in diesem Streit sind verhärtet. Auf der einen Seite – befeuert durch eine rechtspositivistische Leseart der kirchenrechtlichen Normen, die dann erstaunlicherweise von progressiver Seite als die einzig Gültige rezipiert wird¹⁷ – steht die Position, dass Leitung allein den Priestern vorbehalten ist. Begründet wird das mit der Verbindung der Hirtensorge zur Eucharistie und der durch das Amt vermittelten Potestas in einer hierarchischen *Communio* der Kirche. Auf der anderen Seite steht die Erfahrung, dass das Charisma der Leitung faktisch eben nicht mit der Weihe verliehen wird und (nicht nur aufgrund des Priestermangels) leitungsbegabte Priester in der praktischen Arbeit und Organisation der Pastoral fehlen; eine Erfahrung, die durch die Fusionen in immer größere Einheiten nur theoretisch kaschiert werden kann. In diesem Streit gilt es, eine Entwicklung anzustoßen, die weder die Frage nach den vom Geist geschenkten Charismen der Getauften und Gefirmten übergeht (wie das beim Festhalten an der alleinigen Pfarreileitung durch Priester geschieht), noch die Entwicklung und Ausformung priesterlicher Charismen, priesterlicher Identität und Berufung aus dem Blick verliert. Als zur Entwicklung von Lösungen hinderlich erweisen sich dabei alle Ansätze, die einseitig bestimmte Aufgaben nur für eine Seite reklamieren. Einerseits haben alle Versuche, die den Priestern die alleinige Zuständigkeit für inner-

¹⁶ Vgl. die Rückmeldungen der Gremienvertreter*innen aus der Projektevaluation, in: Prior, Nicht ohne die anderen (s. Anm. 10) 274–295.

¹⁷ Vgl. Dessoy, Geteilte Leitung (s. Anm. 7).

kirchliche Themen und innerkirchliche Leitung zuweisen wollten, den Streit nur verschärft und argumentieren weit an der Praxis und der unbestreitbaren Not kirchlichen Handelns vorbei. Andererseits berücksichtigen viele Reformansätze nicht in genügender Weise die Frage der Mitnahme der Anliegen, die die Verbindung zwischen Sakramentalität der Kirche und Ausgestaltung ihrer Dienstämter strukturell gesichert sehen wollen und dabei dem priesterlichen Dienst eine besondere Bedeutung zuweisen.¹⁸ Gelingende Ansätze einer Neugestaltung kirchlicher Organisationsformen und Organisationsentwicklung funktionieren dagegen immer dann, wenn der scharfe Gegensatz aufgegeben wird und alle Beteiligten bereit sind, voneinander zu lernen. Beispiele dafür sind die pastoralen Modelle in Portiers, Linz oder auf den Philippinen. Auch in Osnabrück hat sich gezeigt, dass es gut ist, den verschiedenen Perspektiven und vor allem den konkreten Erfahrungen an der Basis Raum zu geben. Die Rollen und Aufgaben von Laien und Priestern, von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen haben sich in der praktischen Arbeit und im gemeinsamen Reflektieren entwickelt. Die Antwort auf die beiden in der Zwischenüberschrift gestellten Fragen lautet deshalb: Priester und Laien, Hauptamtliche und Ehrenamtliche gemeinsam.¹⁹

Hierarchische Versorgungskirche versus liquide Organisation?

Eine in den Gegenpositionen beinahe ähnlich erstarrte Diskussion findet sich zu den Fragen der konkreten Ausgestaltung der kirchlichen Organisationsentwicklung. Auch hier wird auf der einen Seite schnell mit lehramtlichen und kirchenrechtlichen Normen argumentiert und auf der anderen Seite die Unausweichlichkeit eines schnellen und radikalen Wandels mit scharfen Argumenten gefordert. Die Erfahrungen aus dem Bistum Osnabrück zeigen, dass der Wandel dann nachhaltig und wirksam geschieht, wenn es neben den Zielen und Visionen Zwischenschritte gibt, wenn Neuorientierungen begleitet werden können, wenn es klare Ansprechpartner*innen für die Wandlungsprozesse auf regionaler und diözesaner Ebene gibt. Veränderungen von Strukturen verändern auch Mentalitäten und Haltungen, aber Mentalitäten und Haltungen brauchen Zeit, Erfahrungen und sich entwickelnde Erfolgserlebnisse. Dann sind sie in der Lage, auch die Strukturen nachhaltig zu verändern. Dabei ist es wichtig, das Prinzip der Subsidiarität ernst zu nehmen. Die natürlich aus Erfahrungen genährten, durchdachten und argumentativ abgesicherten, aber doch am grünen Tisch entwickel-

¹⁸ Zu den in der Diskussion vertretenen Argumenten vgl. Peter Neuner, *Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes*, Freiburg/Br. 2015; Guido Bausenhart, *Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung*, Freiburg/Br. 1999; René Pahud de Mortanges, *Mitgestaltungsmöglichkeiten für Laien in der katholischen Kirche. Rechtslage und pastorale Perspektiven*, Zürich 2013.

¹⁹ Zur Zusammenfassung der theologischen Reflexion des Verhältnisses zwischen Klerikern und Laien vgl. Prior, *Nicht ohne die Anderen* (s. Anm. 10) 102–132.

ten Zielvorgaben sind noch nicht die Lösungen. Es wird nicht möglich sein, sofort oder auch nur schnell in die Vision hineinzuspringen. Die flexibel reagierende Organisation entsteht besser in einem Lernprozess, der selbst in sich schon flexibel und unideologisch ist. Dazu wird es – systemisch gesprochen – der Freisetzung der Selbstorganisation und auch einer klaren Rahmengestaltung bedürfen. Anders formuliert bedeutet das: um eine konsequente und charismenorientierte Beteiligung an Struktur, Verantwortung und Leitung der Kirche von allen Getauften und Gefirmten und auch noch der Menschen, an die unsere Botschaft sich wendet, zu erreichen, wird es gut zu operationalisierende Zwischenschritte geben müssen, an denen sich Priester und Laien, Ehrenamtliche und Hauptamtliche gemeinsam beteiligen. Der Weg von der Versorgung zur Ermöglichung, von der Vereinheitlichung zur Vielfalt der Dienstämter wird nur über diese Zwischenschritte gelingen. Die Schärfe und Klarheit der Argumente, die von den verschiedenen Seiten eingebracht werden, sind für diesen Prozess notwendig. Allein der mit ihnen verbundene alleinige Wahrheitsanspruch steht dem gemeinsamen Prozess im Weg. Auch strukturell muss deshalb in der Operationalisierung der Zwischenschritte dem Anspruch Rechnung getragen werden, die verschiedenen und sich zum Teil widersprechenden Argumente zur Geltung kommen zu lassen. Der Anspruch der Vertrauensbildung und gegenseitigen Wertschätzung darf nicht nur im Appell bestehen.

Leitungsfortbildung – Intensivierung der gemeinsamen Lernprozesse

Es kann als glückliche Fügung betrachtet werden, dass zugleich mit dem Projektauftrag zur Entwicklung der pastoralen Koordination der Auftrag zur Einführung einer die Berufsgruppen übergreifenden Leitungsfortbildung erteilt wurde. Die in den deutschen Diözesen weitverbreiteten Fortbildungen für leitende Pfarrer tragen erfolgreich zu deren Kompetenzentwicklung bei. Andererseits schaffen sie innerhalb der Priesterschaft und im pastoralen Dienst eine klerikale Elite. Den einen wird das Vertrauen und die Ehre der Fortbildung zuteil und den anderen nicht. Die einen sind für die Macht ausersehen und die anderen nicht. Aus der Einsicht, dass jeder hauptamtliche pastorale Dienst, jeder Dienst der Ermöglichung einen hohen Leitungsaspekt enthält, entwickelte die Bistumsleitung des Bistums Osnabrück den Auftrag, die Leitungsfortbildung auf den gesamten pastoralen Dienst auszuweiten. Diese Fortbildung wurde als Kurs mit 10 Einzelmodulen (2–3 Tage), Gruppensupervision, Lerngruppentreffen, Projektarbeit und Abschlussarbeit entwickelt und inzwischen bereits sechsmal mit insgesamt 112 Teilnehmer*innen durchgeführt. Die Fortbildung ist für alle Berufsgruppen im pastoralen Dienst, drei bis fünf Jahre nach Sendungen oder Weihe, und für alle Priester, Diakone und Laien, die eine Leitungsaufgaben neu übernehmen, aber den Kurs noch nicht absolviert haben, verpflichtend. Weitere Kolleg*innen können sich freiwillig um die Teilnahme bewerben, was pro Durchlauf im Durchschnitt ein Drittel

der Teilnehmer*innen ausmacht. Gerade erfahrene Pfarrer haben von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht. Die gemeinsame intensive Kompetenzentwicklung, die den Kurs stringent begleitende geistliche Vertiefung, das gemeinsame Ringen um die jeweiligen Rollen und Aufgaben und die daraus notwendigerweise entstehende Transparenz und Vernetzung haben die Entwicklungsprozesse im Bistum dynamisiert, das gegenseitige Vertrauen gestärkt und die miteinander streitenden Argumente zur Geltung kommen lassen. Das gemeinsame Arbeiten der Berufsgruppen wurde als Stärkung und Weiterentwicklung der eigenen Rollenklarheit und Berufung erlebt. Ein Priester, der von einer Pastoralreferentin und einem Gemeindeferenten lernt, wie sie ihn als Priester brauchen, wird seiner Rolle sicherer, als wenn die gleichen Argumente nur in priesterlicher Runde ausgetauscht werden. Die Pastoralreferentin und der Gemeindeferent, denen der Priester seine Wahrnehmung ihrer Charismen inklusive ihrer Leitungsbefähigung zurückmeldet, werden ihrer Rollen sicherer, als wenn die gleichen Argumente nur in Laienrunde ausgetauscht werden. Auch hier zeigt sich: Es sind nicht die Schärfe der Argumente, das intensive Ringen, Konflikte und Streit, die die Entwicklung behindern. Hinderlich sind vielmehr fehlendes Vertrauen, fehlendes Wissen um die Perspektive der jeweils anderen und ihre Anliegen und schlechte Operationalisierung der nächsten anliegenden Schritte. Diözesane Personalentwicklung, die Partizipation um des Auftrags und der Sendung der Kirche willen fördern will, muss deshalb Strukturen schaffen, die konstruktive, subsidiäre und dynamische Prozesse ermöglichen.

Perspektiven

Fasst man die in Osnabrück gemachten Erfahrungen zusammen, ergeben sich drei Entwicklungsperspektiven:

- die Vertiefung von Aufgabenaufteilung und Mehraugenprinzip
- die Stärkung von Kooperation und gemeinsamer Rollenentwicklung und der charismenorientierten Ausdifferenzierung in der Leitung
- und die Rezeption von Erfahrungen und Erkenntnissen zum Thema Leitung aus anderen Diözesen.

In zwei der zusammengeschlossenen neuen Pfarreien bzw. Pfarreiengemeinschaften wurden inzwischen ein Pastoralreferent und eine Gemeindeferentin als Pfarrbeauftragte nach Can. 517 §2 CIC vom Bischof beauftragt und eingesetzt. Diese Leitung üben sie gemeinsam mit einem moderierenden Priester aus, der nicht vor Ort wohnt und nur mit einem kleinen Teil seines Arbeitsauftrags als moderierender Priester tätig ist. Insofern ist auch dieses Modell eine Fortführung des in der Pastoralen Koordination entwickelten Vieraugenprinzips. Es geht auch hier darum, klare Ansprechpartner*innen und Verantwortungsträger*innen für die Entwicklung der Pastoral vor Ort zu benennen und die im pastoralen Dienst vorhandenen Leitungskompetenzen dafür

zu nutzen. Es ist dafür Sorge zu tragen, dass die Beteiligten in der Leitung, in den Teams, in den Gremien und in den Pfarreien die vorhandenen Rollen und Aufgaben zielorientiert weiterentwickeln.

Die überaus positiven Erfahrungen mit dem berufsgruppenübergreifenden Arbeiten in Ausbildung und Fortbildung sollten sich nun auch in anderen Formaten fortsetzen. Wie kann die konstruktive Kooperation, die sich gegenseitig beeinflussende und bereichernde Rollenentwicklung und das Zusammenführen der verschiedenen und oft heterogenen Kompetenzen im Bistum, auf der Ebene der Dekanate und vor Ort in den Pfarreien weiterentwickelt werden? Auch die Vernetzung von Angeboten für Ehrenamtliche und Hauptamtliche soll weiter vorangetrieben werden. Ziel ist eine Entwicklung, die die unterschiedlichen Rollen und Aufgaben ernst nimmt und nicht voreilig vereinheitlicht, die aber grundsätzlich auf konstruktive und kooperative Prozesse hin angelegt ist. Kriterium für das Gelingen einer solchen Entwicklung ist, ob die entstehenden Strukturen der Pastoral und damit den Menschen dienen. Vertrauen und Zusammenarbeit soll vertieft werden, damit Konflikte und Diskussionen mehr Früchte tragen.

In den deutschen Diözesen sind die pastoralen und strukturellen Bedingungen sehr vergleichbar. Zum Glück gibt es vielfältige Ansätze zur Entwicklung von Lösungen für die anstehenden organisationalen Themen. Es erscheint mehr als sinnvoll, dass die Bistümer Vernetzung, Zusammenarbeit und Informationsaustausch deutlich ausbauen und auch gemeinsam um Lösungen ringen.

Dr. Wilfried Prior
Stabsstelle Personalentwicklung
Bistum Osnabrück
Domhof 2
49074 Osnabrück
w.prior(at)bistum-os(dot)de

Partizipations- und Demokratiestrukturen im Frauenverband

Abstract

Partizipation und Demokratie in katholischen Frauenverbänden sind ein Ertrag des Kampfes sozialer, nichtchristlicher Frauenbewegungen, die im 19./20. Jahrhundert das Recht auf Selbstbestimmung erstritten. Innerkirchlich brachte das II. Vatikanische Konzil eine starke Motivation: Die Frage nach der Stellung und der Würde von Laien wurde als Chance wahrgenommen, die Frauenperspektive zu thematisieren. Instrumente der Beteiligung an Diskursen, des Austausches untereinander sowie des Einübens in partizipatives und demokratisches Miteinander wurden von Beginn an bis heute intensiv genutzt. Ein wesentliches Ziel ist jedoch nicht erreicht: die gleichberechtigte Partizipation von Frauen in allen Bereichen der Kirche, auch in jenen, die die Weihe erforderlich machen.

Participation in and the democratic structure of Catholic women's associations are the result of the struggle by social, non-Christian women's movements in the 19th/20th centuries for the right to self-determination. Within the Church, the Second Vatican Council contributed a strong motivation: The question of the position and dignity of laypeople was pursued as an opportunity to address the perspective of women. Instruments of participation in discourses, internal exchanges, and experience in participatory and democratic coexistence were intensively used from the beginning to this day. However, one essential goal has yet to be achieved: the equal participation of women in all areas of the Church, including those that require consecration.

„Durch ihre Mitarbeit im Verband erfahren Frauen in der kfd demokratische Grundregeln und Verfahrensweisen: regelmäßige Wahlen, gemeinsame Programmplanung, Öffentlichkeitsarbeit. Durch Einflußnahme auf das Gemeindeleben und solidarisches Verhalten zueinander wird politisches Handeln eingeübt.“¹

So heißt es im „Orientierungs- und Arbeitsprogramm der kfd“ aus dem Jahr 1979. Der programmatische Beschluss des kfd-Bundesverbandes ist das Ergebnis eines vorausgehenden partizipativ angelegten Prozesses: An seinem Beginn steht eine schriftliche Mitgliederbefragung; deren Ergebnisse werden in einem Diskussionspapier zusammengefasst. Dieses wird wiederum den Mitgliedern vorgestellt. 300 ausführliche Stellungnahmen aus Diözesanverbänden gehen beim Bundesverband ein. Sie finden ihren Niederschlag in eben diesem programmatischen Papier, „das von 374 Delegierten aus allen fünfzehn Diözesanverbänden vom 21.-23. Mai 1979 beraten und beschlossen wurde“². Es basiert auf einem Rückblick auf die Geschichte des Frauenverbands und zielt auf die Gestaltung seiner Zukunft. Daher ein kurzer Blick zurück.

¹ kfd Bundesverband e.V. (Hg.), Auf dem Weg in die Zukunft. I. Orientierungs- und Arbeitsprogramm, Düsseldorf 1979, 28, <http://go.wwu.de/vjqb> (Stand: 3.2.2020).

² Ebd., 2.

Anfänge der konfessionellen Frauenbewegung

Aus den 1856 gegründeten „Bruderschaften christlicher Mütter“ – Frauen waren noch nicht berechtigt, Vereine zu gründen – gehen die „Müttervereine“ und die „Frauen- und Müttergemeinschaften“³ hervor. Sie organisieren sich zunächst auf diözesaner Ebene und schließen sich 1928 zum „Zentralverband katholischer Frauen- und Müttergemeinschaften Deutschlands“ (seit 1968 „Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands“ – kfd) zusammen. Parallel dazu entsteht 1903 der „Katholische Frauenbund“ (heute „Katholischer Deutscher Frauenbund“ – KDFB). Die Gründung katholischer Frauenvereine fällt in eine Zeit des Umbruchs in Gesellschaft und Kirche: „Die Säkularisation, für die Kirche nicht nur Verlust von Territorium, bildet einen Tiefstand für die katholische Kirche in organisatorischer und religiöser Hinsicht. Die Chance des Neubeginns war gegeben.“⁴ Die Industrialisierung führt zu sozialen Veränderungen, die sich insbesondere auf die Lebenssituation von Frauen auswirken. Eine weitere Antriebskraft für die Entwicklung der konfessionellen Frauenvereine⁵ bilden die sozialen nichtchristlichen Frauenbewegungen. Sie initiieren Veränderungsprozesse auf sozialem und politischem Gebiet.⁶ Katholische Frauen lassen sich von deren Aktivitäten inspirieren und setzen sich kritisch mit den zugrundeliegenden Vorstellungen, insbesondere mit der Einforderung von Frauenrechten, auseinander. In ihrer Sorge um die Kirche finden sie sich als Gebetsgemeinschaften zusammen. Zugleich tauschen sie sich über Lebensfragen aus, beraten einander und leisten gegenseitige Hilfe. Darüber hinaus übernehmen sie angesichts der sich verändernden Gesellschaftsstrukturen caritative und soziale Aufgaben. So entstehen und wachsen nach und nach die Bereitschaft und der Wille, politische Verantwortung für das Gemeinwesen zu übernehmen.

Aber: Ein katholischer Verein bzw. Verband muss seine Stellung zur Amtskirche beschreiben und sich über Fragen der Gründung, Satzung und Ziele mit dem jeweiligen Bischof bzw. der Bischofskonferenz ins Benehmen setzen. Dabei geht es um die eine Kernfrage, die – bis heute – eindeutig beantwortet werden muss: Hält der Verband an allen katholischen Grundsätzen fest? Damit einher geht allerdings die Frage der Frauen nach ihrer Abhängigkeit sowie nach einer Einengung ihrer Ziele. Der Wunsch nach Partizipation und demokratischen Strukturen wird auf die Probe gestellt. „Die Frauen zeigten sich in dieser [...] schwierigen Situation durchaus als Glieder der Kirche, die

³ Näheres dazu in: Alfred Kall, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert*, Paderborn u.a. 1983, insbes. 72–88.

⁴ Ebd., 21.

⁵ Im deutschsprachigen Raum entstand überdies 1906 in Österreich die „Katholische Frauenorganisation“ (KFO), aus der 1947 die „Katholische Frauenbewegung Österreichs“ (kfb Österreich) hervorging. Der „Schweizerische Katholische Frauenbund“ (SKF) wurde 1912 gegründet. Evangelischerseits war bereits 1899 der „Deutsch-Evangelische Frauenbund“ (DEF) entstanden. Die jüdischen Frauen organisierten sich 1904.

⁶ Vgl. Annette Kuhn, *Frauenbewegungen*, in: *WbFTH*, ²2002, 179–182.

zwar alles daransetzten, daß ihre neue Gemeinschaft erhalten blieb, sich aber letztlich der Kirchenleitung fügten.“⁷

Dennoch: Sind es zunächst in der Regel die Präsidien, die den katholischen Frauenverein und Frauenverband (als Zusammenschluss der Vereine) vertreten und leiten, werden sukzessive Satzungen erlassen, nach denen dem Vorstand auch Frauen angehören bzw. Frauen den Verband leiten. Vorbild dafür sind die katholischen Frauenvereine, die sich nach Berufen organisieren⁸, wie z.B. der katholische Lehrerinnenverein, der seit seiner Gründung von demokratisch gewählten Frauen geleitet wird.⁹ Mithilfe der Satzungen wird das Ziel verfolgt, gemeinsam und gleichberechtigt nach einer selbstgegebenen Ordnung zusammenzuarbeiten. Die demokratischen Strukturen der katholischen Frauenverbände sind also Ertrag des mit der Frauenbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts erkämpften Rechts von Frauen auf Selbstbestimmung; sie zeigen jedoch auch die Diskrepanz zwischen der Stellung der Frau in der Gesellschaft und jener in der Kirche.

Gelebte Demokratie im Frauenverband

„Wir alle dürfen Wünsche äußern“ – so ist im Mai 1961 ein Artikel in der Verbandszeitschrift „Frau und Mutter“ der kfd betitelt.¹⁰ In ihm werden die Leserinnen aufgefordert, „möglichst bald, kurz und knapp“ ihre Wünsche an das bevorstehende II. Vatikanische Konzil zu formulieren. Anlass und Motivation ist die vor Beginn des Konzils entstandene Frage nach Stellung und Würde von Laien, ihrem Ort in der Kirche und nach der „Teilhabe von Laien am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi“. Eingebracht wurde sie u.a. durch den damaligen Berliner Kardinal Döpfner und den Kölner Kardinal Frings.¹¹ Dieser Blick auf die Laien bestärkt auch die Frauenverbände – wenngleich eigentlich nicht vorgesehen – dazu, Konzilsvoten einzugeben. Sie ergreifen die Chance, „in ihren Eingaben Kritik und Wünsche, die sie schon lange, zum Teil seit Jahrzehnten, bewegt hatten“, zu äußern.¹² Marianne Dirks, Präsidentin des Zentralverbandes, und vor allem die Schriftleiterin, Anneliese Lissner, nutzen die Verbandszeitschrift für die Möglichkeit einer breiten Beteiligung der Mitglieder – wollen sie doch deren Stimme in das Votum aufnehmen und im Namen vieler Frauen sprechen. Und das Echo der Frauen ist überwältigend! Auf der Grundlage dieser

⁷ Kall, Frauenbewegung (s. Anm. 3) 298.

⁸ Neben dem Verein katholischer deutscher Lehrerinnen sind dies etwa der Sozialdienst katholischer Frauen, der Mädchenschutz oder die Gehilfinnenvereine; vgl. Kall, Frauenbewegung (s. Anm. 3) 172.

⁹ Vgl. ebd. 172–195.

¹⁰ Regina Heyder, Konzilseingaben, in: dies. – Gisela Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien*, Münster 2018, 49–171, hier 77.

¹¹ Ebd. 49–50.

¹² Ebd. 57.

Stimmen aus Frauenperspektive wird die Eingabe des Zentralverbandes zusammengestellt und Kardinal Frings übergeben, der sie nach Rom übermittelt – wenn auch mit einem Begleitschreiben, in dem er die Anliegen der Frauen skeptisch kommentiert.¹³ Die Mitglieder werden über die Verbandszeitschrift über das Ergebnis der Befragung informiert.¹⁴

Auch der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) reicht wie der Zentralverband katholischer Frauen- und Müttergemeinschaften Konzilsvoten ein, „die sich mit Fragen der Liturgiereform und der christlichen Lebensgestaltung und Ehe sowie der Personwürde der Frau befassten“¹⁵. Die Eingabe des KDFB bezieht sich auf die „Wertung der Frau von ihrem Personsein her“; ihre Anliegen greift u.a. die Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 auf, die den Anspruch von Frauen auf Würde und Rechte der Person als „Zeichen der Zeit“ wertet.¹⁶ Wenn auch nicht alle von den Frauenverbänden eingereichten Themen in die Beratungen des Vatikanums Eingang fanden, wurden sie doch aufgenommen und mit einem römischen Dankschreiben gewürdigt.¹⁷ Im Rückblick auf die Einladung an die Mitglieder des Frauenverbands kfd, ihre Meinung und Wünsche an das Konzil zu äußern, stellt Anneliese Lissner, bis 1989 Generalsekretärin der kfd, im Jahr 2002 fest: Es waren „schon erste Keime des etwas später mächtig aufkommenden Wachstums eines neuen Frauen-Bewusstseins und des Anspruchs, gleichwertige Partnerinnen auch in der Kirche sein zu wollen.“¹⁸

Mitverantwortung und Mitwirkung in der Kirche

Das „Dekret über das Apostolat der Laien“ des Konzils stellt die Gleichheit von Männern und Frauen hinsichtlich ihrer Aufgaben und Verantwortung fest und betont: „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil übernehmen“ (AA 9). Dieser Text spiegelt einerseits den bereits erfolgten Aufbruch von Frauen, ist andererseits auch die Grundlage, auf der sich ihr Engagement weiterhin entfaltet. Dies betonen auch die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenwort „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“: „Katholische Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände, haben den Anstoß gegeben und sich unermüdlich dafür eingesetzt – wir stellen dies aner-

¹³ Vgl. ebd., 77.

¹⁴ Zum Wortlaut der Eingabe des Zentralverbandes s. ebd. 101–109.

¹⁵ Ebd., 54.

¹⁶ Vgl. ebd., 139–144.

¹⁷ Ebd., 90.

¹⁸ Ebd., 127.

kennend und dankbar fest –, daß Frauen in der Kirche pastorale Aufgaben übernehmen.“¹⁹

Entsprechend versteht sich die kfd als „eine Gemeinschaft in der Kirche, in der die Mitglieder sich gegenseitig helfen, [...] am Dienst der Kirche verantwortlich teilzunehmen und Zeugnis zu geben“²⁰. Dazu beteiligt sich die kfd am Dialogprozess der Deutschen Bischofskonferenz „Im Heute glauben“ (2011–2015)²¹: „kfd-Frauen bringen ihre Erfahrungen, Hoffnungen und Erwartungen in diesen Dialog ein. Sie sind bereit, Veränderungen mitzugestalten“ – weist die kfd doch seit Langem „auf nicht geklärte Themen und offene Fragen hin, die Frauen in der Kirche betreffen.“²² Ähnlich versteht sich der ebenfalls am Gesprächsprozess beteiligte Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) als „ein Frauenverband, der im christlichen Geist und im Bewusstsein seiner katholischen Tradition arbeitet – der in der Kirche sagt, was Frauen wichtig ist und welchen Beitrag diese zu einer geschwisterlichen Kirche leisten“²³.

In diesem Sinn befähigen und unterstützen die Frauenverbände ihre Mitglieder wie auch interessierte Frauen, diese Mitverantwortung in der Kirche wahrzunehmen und sie aus Frauensicht mitzugestalten. „Die kfd bemüht sich in ihrer Bildungsarbeit um die Stärkung des Selbstwertgefühls und die Befähigung der Frauen zu sachgerechter Mitarbeit in der Kirche und damit um den Abbau überholter Leitbilder.“²⁴ Sie unterstützt sowohl auf Bundesebene wie auf Ebene ihrer Diözesanverbände das Engagement in Kirche und Gesellschaft durch vielfältige Bildungsveranstaltungen. Zugleich bringt sie ihre Kernanliegen, insbesondere die Forderung von Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche, in die Öffentlichkeit. Auch der Katholische Deutsche Frauenbund deckt durch Bildungsarbeit „Strukturen der Behinderung von Frauenaktivitäten in Wirtschaft, Politik und Kirche auf und entwickelt Strategien zu ihrer Überwindung. Sie trainiert den Widerstand von Frauen gegen die Versuchung des Rückzugs aus der Verantwortung, indem sie erfahrbar macht, dass es sich lohnt, Konflikte auszutragen, Solidarität zu üben und in langfristigen Allianzen zu arbeiten.“²⁵

¹⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Bonn 1981 (= *Die deutschen Bischöfe* 30), 6.

²⁰ Anneliese Knippenkötter, *Frauen suchen Gemeinschaft. Die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands in der Pfarrei*, Düsseldorf 1986, 15.

²¹ Vgl. der Abschlussbericht, <http://go.wwu.de/9yepb> (Stand: 3.2.2020).

²² kfd Bundesverband e.V. (Hg.), *Positionspapier „Frauen geben Kirche Zukunft“*, Düsseldorf 2016, 3.

²³ <https://www.frauenbund.de/wir-ueber-uns/bundesverband/> (Stand: 3.2.2020).

²⁴ kfd Bundesverband e.V., *Auf dem Weg* (s. Anm. 1) 17.

²⁵ *Jetzt ist die Zeit. Kölner Anstoß zum 100. Geburtstag des Katholischen Deutschen Frauenbundes*, <http://go.wwu.de/8e-jf> (Stand: 3.2.2020).

Offensiv und selbstbewusst – um der Glaubwürdigkeit willen

Es ist wichtig, dass die kfd „auch offensiv mit ihren [...] Themen umgeht und [...] alle selbstbewusster geworden sind“²⁶ – so äußert sich eine Interviewpartnerin im Rahmen einer empirischen Studie der kfd und bringt damit ihr im Rahmen der Mitgliederwerbekampagne „Frauen.Macht.Zukunft.“ gewachsenes Verbandsbewusstsein zum Ausdruck. Die bewusste Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit den vom Frauenverband vertretenen Themen bewirkt Veränderungen, insbesondere auf der Leitungsebene des Verbandes. Der gezielte Kontakt zu den Frauen vor Ort „hat mir einen ganz großen Schwung gegeben“, ebenso wie die Wahrnehmung der unterschiedlichen Bedürfnisse von Gruppen und Mitgliedern zu neuen Formen der Partizipation inspiriert.²⁷ Die Möglichkeit der Partizipation – etwa durch die Einflussnahme bei Abstimmungen und Wahlen in Gremien oder Konferenzen sowie die Möglichkeit, Veranstaltungen oder Projekte zu organisieren, ist laut Studie für mehr als 40 % der Befragten ein wesentlicher Vorzug der Mitgliedschaft.²⁸ Die Chance, mitbestimmen und mitwirken zu können, führt zu einer hohen Verbundenheit mit dem Frauenverband (80,4 %) und bei zwei Drittel der Befragten dazu, dass sie es „schön“ finden, in der kfd aktiv zu sein.²⁹ Die Hälfte der Befragten (51,1 %) gibt an, dass die kfd einen wichtigen Platz in ihrem Leben einnimmt.³⁰ Darüber hinaus betonen die im Interview zu Wort kommenden kfd-Mitglieder ihre persönliche Weiterentwicklung und ein selbstbewussteres Auftreten durch die verbandliche Weiterbildung: „[...] das war also auch eben für MEIN Selbstbewusstsein [...], für mein Selbstwertgefühl wirklich super, [...] also das hat mir auch einige Frauen gesagt.“³¹

Insbesondere das „kirchenpolitische Engagement der kfd spielt für die Mitglieder eine wichtige Rolle. Sowohl bei den Beitrittsgründen, als auch bei der Identifikation mit dem Leitbild des Verbandes kommt diesem eine entscheidende Bedeutung zu [...]“³². Die im Rahmen der Studie befragten Leitungspersonen „berichten von mehr Selbst-

²⁶ Lea Wixler, „Frauen.Macht.Zukunft.“ Eine empirische Studie zu den Effekten der Verbandskampagne „Frauen.Macht.Zukunft.“ der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd). Modul 2: Bericht über die Befragung der Diözesanleitungen, Würzburg 2019, 7 (unveröffentlichtes MS).

²⁷ Ebd., 8.

²⁸ Lea Wixler, „Frauen.Macht.Zukunft.“ Eine empirische Studie zu den Effekten der Verbandskampagne „Frauen.Macht.Zukunft.“ der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd). Modul 3: Bericht über die Mitgliederbefragung, Würzburg 2019, 14 (unveröffentlichtes MS).

²⁹ Ebd., 16.

³⁰ Ebd.

³¹ Wixler, Modul 2 (s. Anm. 26) 9.

³² Lea Wixler, „Frauen.Macht.Zukunft.“ Eine empirische Studie zu den Effekten der Verbandskampagne „Frauen.Macht.Zukunft.“ der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd). Abschlussbericht, Würzburg 2019, 7 (unveröffentlichtes MS).

bewusstsein der Mitglieder im Vertreten kirchenpolitischer Forderungen und von einem gesteigerten Bewusstsein für die kfd als Frauenort in der Kirche³³.

Auf diesem Hintergrund verabschieden die Delegierten der kfd-Bundesversammlung 2019 nach intensiven Beratungen und Vorabstimmungen in den Diözesanverbänden und Landesarbeitsgemeinschaften des Verbands einstimmig das Positionspapier „gleich und berechtigt“. In ihm fordert die kfd „die volle Gleichberechtigung von Frauen und Männern in der Kirche und den Zugang von Frauen zu allen Diensten und Ämtern in der Kirche“³⁴. Ebenfalls halten die Mitglieder des KDFB „um der Glaubwürdigkeit und Zukunftsfähigkeit der Kirche willen [...] Reformen für zwingend notwendig, sei es die Veränderungen bestehender Strukturen, der Zugang aller Getauften und Gefirmten zu Weiheämtern oder die deutlich stärkere Einbeziehung von Frauen in kirchliche Führungspositionen.“³⁵

Frauen in Leitung und Ämtern

„Die große und weitverbreitete Organisation unserer Frauengemeinschaft macht es notwendig, daß sich viele Frauen finden, die Verantwortung übernehmen. Diese Verantwortung geht über den Bereich der Familie hinaus, weil sie sich an andere wendet. Aber in den allermeisten Fällen bringt diese größere Verantwortung eine Bereicherung für das ganze Leben.“³⁶ Mit dieser Feststellung wirbt Anneliese Knippenkötter 1986 dafür, dass Frauen auf den unterschiedlichen Ebenen des Verbands auch professionell Leitung übernehmen. Es handelt sich um eine anspruchsvolle Tätigkeit, die zwar ehrenamtlich ausgeübt wird³⁷, aber mit vielfältigen Aufgaben verbunden ist: die Begleitung von Umstrukturierungen angesichts von Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, die Pflege von Kooperationen und Suche nach Vernetzungen, Arbeit in demokratisch legitimierten Strukturen und gegebenenfalls auch die Verantwortung als Arbeitgeberin. Verbandsmitglieder engagieren sich als Vorstandsfrauen, Geistliche Leiterinnen bzw. Begleiterinnen, Gruppenleiterinnen sowie in der Bildungs- und Projektarbeit. In den Kirchengemeinden und pastoralen Räumen ist ihr Engagement unverzichtbar. Daher ist die Förderung und Begleitung des ehrenamtlichen Engagements der Mitglieder ein zentrales verbandliches Anliegen.

³³ Ebd., 8.

³⁴ kfd Bundesverband e.V. (Hg.), Positionspapier gleich und berechtigt – Alle Dienste und Ämter für Frauen in der Kirche, Düsseldorf 2019.

³⁵ Katholischer Deutscher Frauenbund e.V. (Hg.), Jahresbericht 2018/2019, vorgelegt zur Bundesdelegiertenversammlung vom 18.–20. Oktober 2019, Köln 2019, 4.

³⁶ Knippenkötter, Gemeinschaft (s. Anm. 20) 38.

³⁷ Zur ehrenamtlichen Arbeit im Verband und in der Gesellschaft vgl. kfd Bundesverband e.V. (Hg.), Ehrenamtlich arbeiten. Positionen der kfd und Informationen zu den Kompetenznachweisen für ehrenamtlich Tätige, Düsseldorf 1918.

Überdies fordern die Frauenverbände „die Anerkennung der im Ehrenamt erworbenen Schlüsselqualifikationen, wie etwa Organisations-, Kommunikations- und Teamfähigkeit, beim Einstieg und/oder Wiedereinstieg in den Beruf“³⁸. Dieses und weitere Anliegen bringen sie in die Arbeit des „Deutschen Frauenrats“ zum dortigen Schwerpunktthema „Ehrenamt sichern, fördern und aufwerten“ ein³⁹: Ehrenamtliche Arbeit ist neben Erwerbs- und Familienarbeit als dritte Säule gesellschaftlich notwendiger Arbeit zu werten. Ebenso strebt die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Frauenverbände und -gruppen“ (AG Kath)⁴⁰ eine Anerkennung des ehrenamtlichen Engagements von Frauen in der Kirche an: Sie ist u.a. theologisch begründet⁴¹ und darf nicht als Notfalllösung betrachtet werden. Somit ist „eine nachhaltige Unterstützung bei noch wenig erprobten Ämtern und Diensten, die Laien schon heute kirchenrechtlich offenstehen, wie Gemeindeleitung im Team, Leitungsdienste in der Liturgie“ und deren Ausbau zu fordern.⁴²

Seit den 1990er-Jahren hat sich innerhalb der kfd – neben dem Amt des Präses – das gleichberechtigt verstandene Amt der weiblichen Geistlichen Leitung/Begleitung entwickelt.⁴³ Es ist zu einem eigenen geistlichen Amt für Frauen geworden, das einerseits die kfd-Gemeinschaften vor Ort bereichert und andererseits der Kirche vor Ort ein Gesicht gibt. Geistliche Leiterinnen/Begleiterinnen bereiten beispielsweise Frauengottesdienste und Frauenwallfahrten vor, konzipieren geistliche Impulse und Besinnungstage und sind Ansprechpartnerinnen in theologischen und kirchenpolitischen Fragen. Zur fachlichen Qualifizierung und praktischen Unterstützung der Amtsträgerinnen werden regelmäßig Seminarreihen angeboten.⁴⁴ Innerverbandlich wird hier die Möglichkeit einer gleichberechtigten Teilhabe von Männern und Frauen am apostolischen Dienstamt erprobt. Der Frauenverband kfd geht dabei davon aus, dass Frauen wie Männer ihre Fähigkeiten und Charismen im Dienst der Kirche entfalten können. Auch im KDFB hat sich das Amt der Geistlichen Beirätin bewährt, in dem Frauen selbstverständlich Verantwortung in der Kirche übernehmen. Es steht außer Frage, „dass gerade die Frauenverbände mit ihrem lebendigen spirituellen Leben und ihrem Engage-

³⁸ Ebd., 12.

³⁹ <https://www.frauenrat.de/schwerpunktthema-ehrenamt-sichern-foerdern-und-aufwerten/> (Stand: 4.2.2020).

⁴⁰ Näheres dazu: <https://www.frauenseelsorge.de/ag-kath.html> (Stand: 4.2.2020).

⁴¹ Vgl. z.B. das Dekret über das Apostolat der Laien des Zweiten Vatikanischen Konzils oder vom gemeinsamen Priestertum aller ausgehenden Gedanken in der Konstitution *Lumen Gentium*, z.B. LG 33.

⁴² kfd, Ehrenamtlich arbeiten (s. Anm. 37) 12.

⁴³ kfd Bundesverband e.V. (Hg.), Geistliche Leitung/Begleitung in der kfd. Eckpunkte, Düsseldorf ³2015.

⁴⁴ Vgl. kfd Bundesverband e.V. (Hg.), kfd – stark für Frauen in Politik, Kirche und Gesellschaft. Tätigkeitsbericht des Bundesvorstands 2018/2019, Düsseldorf 2019, 25.

ment für eine diakonische Kirche viel zu einer Verlebendigung von Kirche beitragen können“⁴⁵.

Gemeinsam für den Diakonat der Frau: „Tag der Diakonin“

„Wenn die katholische Kirche in Deutschland glaubwürdig und zukunftsfähig sein will, dann ist es dringend erforderlich, Frauen in die kirchliche Ämterstruktur einzubeziehen und die Diakonatsweihe für Frauen einzuführen. [...] Gemeinsam werden wir [...] unser Anliegen sowohl an den Papst wie auch an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz herantragen.“⁴⁶ Dies erklären anlässlich des „Tags der Diakonin“ 2017, 20 Jahre nach dem Internationalen Theologischen Fachkongress „Diakonat – Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?“, die Frauenverbände KDFB und kfd gemeinsam mit dem Netzwerk Diakonat der Frau⁴⁷ und dem „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ (ZdK). Seit 1998 wird jährlich – jeweils unter Federführung einer der vier Organisationen – am 29. April, dem Festtag der hl. Katharina von Siena, der „Tag der Diakonin“ zentral in Form einer gemeinsamen liturgischen Feier und eines Festaktes durchgeführt; zahlreiche Frauengruppen und Gemeinden in Deutschland begehen diesen Tag jeweils vor Ort. Gemeinsam und in Verbundenheit machen sie darauf aufmerksam, dass der Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Diakonat „der faktischen, diakonalen Arbeit, die Frauen in und für die Kirche ausüben und der Notwendigkeit, diakonale Arbeit nicht nur personenbezogen zu konzipieren und zu fördern“ in massiver Weise widerspricht⁴⁸ und fordern die Partizipation von Frauen am Dienstamt der Kirche ein. Grundlage für die Durchführung des bundesweiten und von den vier Organisationen verantworteten „Tages der Diakonin“ sind Materialien, die in jedem Jahr neu erarbeitet und von den Internetseiten der Veranstalter*innen abgerufen werden können: Gottesdienstvorschläge, Ausdeutungen der jeweiligen Bibelstelle, Liedvorschläge und Hintergrundinformationen.

Auf diese Weise werden die guten Gründe für den sakramentalen Diakonat der Frau öffentlich gemacht sowie den Verbandsmitgliedern vor Ort und Interessierten sowohl theologische Argumentationshilfen als auch praktische Anregungen und Materialien (größtenteils kostenlos) zur Verfügung gestellt. Gemeinsame Aktionen – auf Bundes- wie auf Diözesan- und Dekanats- oder Bezirksebene zumeist zeitgleich durchgeführt, auch

⁴⁵ Frauenfrage ist Zeichen der Zeit! 25 Jahre Wort der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“, Pressemitteilung vom 22.9.2006, <http://go.wvu.de/ppsd> (Stand: 7.2.2020).

⁴⁶ <https://www.kfd-bundesverband.de/tag-der-diakonin/> (Stand: 7.2.2020).

⁴⁷ <http://www.diakonat.de/> (Stand: 7.2.2020).

⁴⁸ Peter Hünermann, Die Diskussion um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche, in: Margit Eckholt u.a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg/Br. 2018, 247–260, hier 259.

über dieses Thema hinaus – schaffen Gemeinschaftsbewusstsein und Solidarität; sie lassen aber zugleich Spielraum für regionale Gegebenheiten und Möglichkeiten.

Ein zentrales Kommunikationsorgan der kfd ist seit der Gründung des „Zentralverbands“ die Mitgliederzeitschrift „frau und mutter“. Sie greift die aktuellen Themen, Aktionen und Projekte auf und versteht sich als Beitrag zur Bildung der Mitglieder. Auch der KDFB bietet eine Mitgliederzeitschrift an: „KDFB Engagiert – Die Christliche Frau“, die politische und soziale Inhalte bietet und Hintergrundwissen für die Verbandsarbeit liefert. Daneben nutzen alle Frauenverbände mittlerweile auch die sozialen Netzwerke, durch die sich neue Formen des Austausches und demokratische Kommunikationsstrukturen etablieren.

Kooperationen und Vernetzungen

Um die großen kirchenpolitisch frauenrelevanten Themen voranzubringen, treten die katholischen Frauenverbände gemeinsam auf; auf nationaler Ebene organisiert in der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Frauenverbände und -gruppen“ (AG Kath), international in „ANDANTE“, der Allianz Europäischer Frauenorganisationen. Die Vertretung im „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ (ZdK) und in der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Organisationen Deutschlands“ (AGKOD) gewährleistet ebenfalls Partizipation auf breiter Ebene. Auch die ökumenische Zusammenarbeit wirkt befruchtend und verbindet – insbesondere durch die Mitgliedschaft der Frauenverbände in der weltweit größten ökumenischen Basisbewegung des „Weltgebetstags der Frauen“ (WGT) – Christ*innen unterschiedlicher Konfessionen in Gebet und Handeln für Frieden, Gerechtigkeit und Frauenrechte. Auch im „Christinnenrat“, einem Zusammenschluss von ökumenisch arbeitenden Frauenorganisationen, Netzwerken und Gremien auf Bundesebene⁴⁹ und im „Ökumenischen Forum christlicher Frauen in Europa“ (ÖFCFE)⁵⁰ werden Anliegen und Impulse der weltweiten ökumenischen Frauenbewegung aufgenommen und bundesweite ökumenische Begegnungen oder die Teilnahme am Ökumenischen Kirchentag organisiert. Ziel ist die Erneuerung der Kirchen in ökumenischer Offenheit, das Erreichen von Geschlechtergerechtigkeit und der gemeinsame Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung.

Auch unter gesellschaftspolitischer Perspektive partizipieren die katholischen Frauenverbände durch die Mitarbeit in Gremien wie dem „Deutschen Frauenrat“ (DF), der „Klima-Allianz Deutschland“⁵¹ oder „TransFair“⁵² und dem „Textilbündnis“⁵³ und nutzen die Chance, ihre Vorstellungen und Werte in die jeweiligen Diskurse, Projekte und

⁴⁹ <https://www.christinnenrat.de/der-christinnenrat> (Stand: 7.2.2020)

⁵⁰ <https://www.oekumeneforum.de/> (Stand: 7.2.2020).

⁵¹ <https://www.klima-allianz.de/ueber-uns/das-buendnis/> (Stand: 7.2.2020).

⁵² <https://www.fairtrade-deutschland.de/service/ueber-transfair-ev.html> (Stand: 7.2.2020).

⁵³ <https://www.textilbuendnis.com/> (Stand: 7.2.2020)

Aktionen einzubringen. kfd und KDFB bringen so ihre Positionen zu Nachhaltigkeit und Geschlechtergerechtigkeit, Verantwortung für die Schöpfung und Gleichstellung von Frauen und Männern in der Gesellschaft in die öffentliche Diskussion und beteiligen sich u.a. an Themen und Aktionen wie dem „Equal Pay Day“, dem „Equal Care Day“ oder Fragen der (Mütter-)Rente.

Themen für junge Frauen?

Bei der Mitgliederwerbung setzen die Frauenverbände verstärkt auf den Beitritt junger Frauen. Dabei zeigt sich, dass junge bzw. (im Vergleich zu langjährigen Mitgliedern) jüngere Frauen – wenn sie sich überhaupt noch die Mitgliedschaft in einem kirchlichen Verband vorstellen können – besonderes Interesse an der Themenvielfalt zeigen: Frauen aller Generationen verbindet der Wunsch nach Gleichberechtigung. Sie beklagen die Ist-Situation der katholischen Kirche, in der die Gleichstellung von Frauen und Männern noch längst nicht erreicht ist, ebenso wie sie noch offene Forderungen einer Gleichstellung in der Gesellschaft benennen. Die jüngste Mitgliederbefragung der kfd belegt eine hohe Zustimmung zu ihrer kirchenkritischen Haltung und ihrer klaren Positionierung zu gesellschaftskritischen Fragen insbesondere bei neuen und jüngeren Mitgliedern.⁵⁴ Teil einer kraftvollen Organisation zu sein wird von gut 60 % der befragten neuen Mitglieder als ein wesentlicher Grund für den Beitritt in den Verband benannt.⁵⁵ Überdies bejaht diese Gruppe den Leitsatz der kfd „Wir fördern das Miteinander der Generationen“ zu 84 %.⁵⁶

Zahlreiche jüngere Frauen verstehen sich jedoch als eher passives Mitglied – im Bewusstsein, dass der Verband eine kritische Anwaltschaft für frauenrelevante Themen in Kirche und Gesellschaft ausübt, die sie durch ihren Mitgliedsbeitrag unterstützen. Zudem führen die Anforderungen ihrer Lebenssituation (Beruf[sausbildung], Familie[ngründung] ...) dazu, dass sie allenfalls punktuell an Veranstaltungen und Aktionen teilnehmen, sich aber (noch) nicht aktiv einbringen.

Aber auch unter den jungen Frauen finden sich solche, denen viel an der verbandlichen Gemeinschaft liegt. Es handelt sich dabei nicht selten um junge Erwachsene, die in kirchlichen Jugendgruppen aufgewachsen sind und darin erlebten, was es heißt, „miteinander und füreinander in gleicher Würde Verantwortung“ zu übernehmen und „was Gemeinschaft und gelebte Spiritualität bedeutet“.⁵⁷

⁵⁴ Lea Wixler, Modul 3 (s. Anm. 28) 35–39.

⁵⁵ Ebd., 37.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Bernadette Embach – Maria Rhomberg, Junge Frauen in der katholischen Kirche: bleiben, erheben, wandeln, in: feinschwarz.net, 21.6.2019, <http://go.wwu.de/q666b> (Stand: 24.2.20)

„Sichtbar! Hörbar! Weiter so!“⁵⁸

„Es ist ein gutes Gefühl, in einer so starken Gemeinschaft unterwegs sein zu dürfen.“ Damit bringen Frauen aus dem kfd-Diözesanverband Osnabrück ihre Erfahrungen bei der Überreichung von 30.000 Postkarten und Unterschriften aus der „Macht Licht an“-Aktion im März 2019 auf den Punkt.⁵⁹ Missbrauchsskandal und Glaubwürdigkeitskrise der katholischen Kirche sind der Anlass, mit Forderungen nach einer Erneuerung der Kirche aufzustehen und auf die Straße zu gehen⁶⁰.

In Jahrzehnten gewachsenes Selbstbewusstsein von Frauen, gepaart mit Erfahrungen von Enttäuschung, Vertröstungen oder gar Abwehr ihrer Forderung einer geschlechtergerechten Kirche, machen sich Luft: „Es reicht!“ Es macht sich Hoffnung breit, dass die Ausrufe von „Frauen in der Kirche nicht nur der Anfang von Veränderungen sind, sondern auch Schlusspunkte für das, was bisher geschehen ist. Oder besser: nicht geschehen ist“⁶¹. Dies ist ein Beweggrund, trotzdem in der Kirche zu bleiben – und auch weiterhin für Partizipation und Frauenrechte in der Kirche einzutreten. Die katholischen Frauenvereine gründeten sich vor mehr als 100 Jahren in Zeiten der Krise, des Umbruchs und Neubeginns in Gesellschaft und Kirche. „Die Laien erwachten als Christen und Christinnen und in diesem Sinn als handelnde Subjekte der Kirche.“⁶² Viele Veränderungen in der Gesellschaft, aber auch in der Kirche „waren zumeist nicht von geistlichen Vertretern der Kirche angeregt und organisiert, sondern entsprangen der freien Initiative der Laien in christlicher Überzeugung“, vor allem dem Engagement katholischer Frauen in Vereinen und Verbänden.⁶³ Sie sind es, die „als kritisch-prophetische Sensorien in der Kirche gegenüber der Hierarchie“ gewirkt haben und immer noch wirken.⁶⁴

⁵⁸ So titelt Jutta Laege den Bericht über die Aktion #machtlichtan in: *frau und mutter* 102 (2019) 10.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ <https://www.kfd-bundesverband.de/machtlichtan/> (Stand: 24.2.20)

⁶¹ Maria Hagenschneider, *Es reicht jetzt! Frauen in der katholischen Kirche stehen auf*, Ostfildern 2020, 10.

⁶² Leo Karrer, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Freiburg/Br. 1999, 76.

⁶³ Kall, *Frauenbewegung* (s. Anm. 3) 23.

⁶⁴ Karrer, *Laien* (s. Anm. 62) 229.

Prof.'in Dr.'in Agnes Wuckelt
Fachbereich Theologie
Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn
Kirschenkamp 23
33106 Paderborn
+49 5254 2264074
a.wuckelt(at)katho-nrw(dot)de
<https://www.katho-nrw.de/index.php?id=1637>

Markenkern Partizipation Strukturen der Teilhabe und Mitverantwortung in katholischer Jugend(verbands)arbeit gestern und heute

Abstract

Partizipation und demokratische Strukturen bilden den Markenkern der Jugendverbände in der Bundesrepublik Deutschland. Auch die im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) organisierten Verbände und Organisationen sind diesen Prinzipien verpflichtet und bringen dieses Proprium aktiv in Kirche ein. Darin unterscheiden sie sich von dem, was andernorts unter „Katholischer Aktion“ verstanden wird und die bis heute in Deutschland nie so recht Fuß fassen konnte. Katholische Jugendarbeit steht damit in der Tradition der Jugendbewegung des frühen 20. Jahrhunderts. Der folgende Beitrag zeichnet nach, wie sich der Gedanke der Partizipation in den katholischen Jugendverbänden entwickelt hat und wie er weiterzudenken wäre.

Participation and democratic structures form the essence of youth associations in the Federal Republic of Germany. The associations organized in the Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ; Union of German Catholic Youth) are also committed to these principles and actively contribute this proprium to the Church. Here, they differ from what elsewhere is understood as “Catholic Action,” which to date has never really gained a foothold in Germany. Catholic youth work thus stands in the tradition of the youth movement of the early 20th century. This contribution traces how the idea of participation developed in the Catholic youth associations and how it could be shaped in the future.

1. Von der Betreuung zur Mitverantwortung: Katholische Jugendverbände unter dem Eindruck der Freideutschen Jugendbewegung

1.1 Kennzeichen bündischer Jugendbewegung

Die mit den ersten Unternehmungen des „Wandervogels“ 1896 in Berlin-Steglitz beginnende bündische Jugendbewegung gilt gemeinhin als der Anfang dessen, was bis heute unter Jugendarbeit verstanden wird. Zwar gab es auch schon zuvor von Erwachsenen geleitete Gruppen junger Menschen oder eine staatlich bzw. kirchlich organisierte Fürsorge zugunsten in Not geratener junger Menschen sowie berufsständische Zusammenschlüsse; mit dem Wandervogel, 1901 offiziell als „Ausschuss für Schülerfahrten“ gegründet, beginnt jedoch etwas Neues.¹

Diese von jungen Erwachsenen angeführten Gruppen wenden sich bewusst gegen eine verbürgerlichte Erwachsenenwelt und vollziehen sich unter dem Prinzip der Frei-

¹ Vgl. aus der Fülle an Literatur zur Jugendbewegung Hermann Giesecke, *Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend. Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik*, München 1981.

heit, durch Selbstorganisation sowie ohne explizite pädagogische Zielsetzung. Deutlich wird dies auf dem ersten Freideutschen Jugendtag am 11./12. Oktober 1913 auf dem Hohen Meißner und der dort formulierten „Formel“: „Die Freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Alle gemeinsamen Veranstaltungen der freideutschen Jugend sind alkohol- und nikotinfrei.“²

Diese Jugendbewegung kann durchaus als erstes, prägnantes Beispiel für die innovative Kraft jugendkultureller Bewegungen gelten, deren hinreichende Bedingung die Ermattungstendenzen der wilhelminischen Gesellschaft, unterstützt durch eine zivilisationskritische Reformpädagogik, bildet. Deren notwendige Bedingung wiederum ist das ‚Führerprinzip‘: der freiwillige Gehorsam gegenüber einer vorbildhaft-charismatischen Persönlichkeit.³

1.2 Liebe und Autorität – Das jugendpastorale Konzept Carl Mosterts (1874–1926)

Diese Prinzipien der bündischen Jugendbewegung finden rasch Anhänger*innen in allen weltanschaulichen Gruppen, so auch in den christlichen Kirchen. Bereits ab 1909 entstehen Gruppen katholischer Jugendlicher, die sich eng am Vorbild der Jugendbewegung orientieren (Quickborn, Jungborn, Normannsteiner, Kreuzfahrer). Auch in der Jugendseelsorge der Diözesen wird bald erkannt, welche Chancen diese Formen für eine zeitgemäße Jugendarbeit, zunächst für die schulentlassene männliche Jugend, später auch für die Arbeit der Jungfrauenkongregationen, bieten.⁴

Für die Mannesjugend ist es Carl Mosterts, ab 1907 Generalsekretär und ab 1913 Generalpräses des bereits 1896 gegründeten „Zentralverbandes der katholischen Jünglingsvereinigungen“, später in „Katholischer Jungmännerverband“ umbenannt, der eine programmatische und organisatorische Neuordnung vor dem Hintergrund der bündischen Jugendarbeit verfolgt. Mosterts pädagogisches Konzept wird in zahlreichen Einzelbeiträgen des „Korrespondenzblattes“, vor allem aber in dem von ihm 1920 herausgegebenen Sammelband „Jünglingsseelsorge“, erkennbar.⁵

² Willy Bokler (Hg.), *Manifeste der Jugend* [AltDok 3], Düsseldorf 1958, 10.

³ Vgl. Wilfried Ferchhoff, *Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile*, Wiesbaden 2011, 37.

⁴ Überblick und weiterführende Literatur in: Patrik C. Höring, *Jugendlichen begegnen. Arbeitsbuch Jugendarbeit*, Stuttgart 2017, 112–120.

⁵ Karl Mosterts (Hg.), *Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend*, 2.–4. verm. u. verb. Aufl., Freiburg 1923; vgl. dazu auch Franz Josef Wothe, *Carl Mosterts. Ein Leben für die Jugend*, Kevelaer 1959, bes. 57–87.

Der Leitsatz „Die Seele der Jugendpflege ist die Pflege der Jugendseele“⁶ bringt sein Programm auf den Punkt: Jugendpflege ist aus seiner Sicht „vor allem Gesinnungs- und Willenspflege; deren innerstes aber ist unbedingt Seelsorge, d.h. religiöse und sittliche Führung, Hinführung der Seele zu ihrem letzten Lebensziel, Gestaltung der Seele nach der Idee des Schöpfers“⁷. Daher bevorzugt er zur Abgrenzung von staatlich organisierter Jugendpflege und der freien Jugendbewegung auch eher den Begriff der Jugendführung. Darin wird erkennbar, dass es ihm nicht nur um soziale Unterstützung und bloße Freizeitgestaltung allein geht, sondern auch um eine Form der Persönlichkeitsbildung, Formation und Erziehung, „Lebens- und Weltanschauungspflege“⁸. Und darin wird wiederum der Unterschied zur bündischen Jugendbewegung erkennbar: „Die Kath. Jugendbewegung *hat* ein Ziel. Darin unterscheidet sie sich bewusst von dem, was sich Jugendbewegung schlechthin nennt. Ihr Ziel ist: Der *katholische Mensch*.“⁹

Mosterts geht es um die Verbindung von Religion und Leben, Religion und Alltag, von Gnade und Natur, darum, „das Verhältnis zwischen Religion und Leben, Religion und Arbeit, Religion und Lebensberuf, Religion und Familie, Religion und Staat, Religion und Freude, Religion und Leid, Religion und Welt zu verstehen und in seinem eigenen Leben gegenseitige Verbindungen herzustellen“¹⁰. Denn „des Christenaufgabe in der Welt ist doch nicht Weltflucht und Weltverzicht, sondern Weltüberwindung und Weltbeseelung“¹¹. Der Jungmännerverband schließt sich diesem Bekenntnis zu in christlichem Geist wahrgenommenen (staatsbürgerlichen) Pflichten an im „Fuldaer Bekenntnis“ und dem Grundgesetz des Jungmännerverbandes von 1924: „Wir wollen katholisch sein, Streiter des Heilandes der Welt, ... Christi junge Gemeinde“, „deutsch und frei“, „opferbereit im Dienst von Heimat, Volk und Staat“.¹²

Dabei ist es Mosterts ein Anliegen, die Eigenarten sowohl des Lebensalters wie des je Einzelnen zu berücksichtigen. Gegenüber dem heranwachsenden Mann ist es ihm wichtig, den Aspekt der Freiheit zu erhalten und zu fördern.¹³ Wer den Freiheitsdrang

⁶ Carl Mosterts, Vertiefung der Jünglingsseelsorge, 1, in: Korrespondenz-Blatt 25 (1920), 1–3. Mosterts nimmt dabei ein Wort von Erzbischof Faulhaber auf. Vgl. Karl Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge, in: ders. (Hg.), Jünglingsseelsorge (s. Anm.5) 3–56, hier 3.

⁷ Mosterts, Vertiefung der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 1; vgl. ähnlich ders., Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 1.

⁸ Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 1.

⁹ Carl Mosterts, Unser Ziel, 109, in: Verband der Katholischen Jugend- und Jungmännervereine Deutschlands (Hg.), Unser Ziel. Aus dem Erleben und Erarbeiten unserer ersten beiden Verbandstage, Düsseldorf 1922, 109–112.

¹⁰ Wothe, Carl Mosterts (s. Anm. 5) 62.

¹¹ Ebd., 62f.

¹² Fuldaer Bekenntnis, in: Bokler, Manifeste der Jugend (s. Anm. 2) 41.

¹³ Später von Helmut Kentler als das Prinzip formuliert: „Jugendarbeit ist Bildung in Freiheit zur Freiheit.“ (ders., Versuch 2, in: Carl Wolfgang Müller u.a., Was ist Jugendarbeit? Vier Versuche zu einer Theorie, München 1962, 37–88, hier 51).

des jungen Menschen unterdrücke, „würde eine der bedeutsamsten Kräfte unterdrücken und auch bald keine Gefolgschaft mehr unter den Jugendlichen haben“¹⁴.

„Darum darf die Religion nicht mit äußerem Zwange an ihn herantreten, sondern muß sich an seinen Verstand und freien Willen wenden und diesen bezwingen. Gelingt dies, ist alles gewonnen; gelingt dies nicht, dann nützt alles andere nichts. Denn Religion ist die bewußte und freie Hingabe an Gott“¹⁵.

Daher bedürfe es auch im Umgang mit jungen Menschen der Zurückhaltung und Schonung, einer Demut, die ihn nicht bloßstellt und darauf verzichtet, dem jungen Menschen fremde Formen des Religiösen aufzuzwingen.¹⁶ Auch Inhalt und Gestalt des Religiösen sollen dem Wesen des jungen Mannes entsprechen.

„Aus demselben Grunde darf die Religion auch in ihren Formen und in ihrem Auftreten nichts Schlawes, Müdes und Weichliches an sich tragen. Denn so sehr in diesem Alter das Gemüts- und Gefühlsleben überwiegt und mancher junge Mensch zu Sentimentalitäten neigt, so würde ihn doch eine rein gefühlsmäßige, sentimentale Religion abstoßen. ... Weichliche und süßliche Religiosität, salbungsvolle Predigt widern ihn an und sind ihm ein Beweis für die Behauptung, daß die Religion nur für Kinder, alte Frauen und Schwächlinge gut sei.“¹⁷

Notwendig ist also auch die intellektuelle Durchdringung – ein Aspekt, der gerade mit der Adoleszenz zunehmend wichtiger wird.¹⁸ Zu beachten bleiben freilich die unterschiedlichen Begabungen und Bedürfnisse der jungen Menschen, die bei einem jungen Arbeiter anders gelagert seien als bei einem Studenten.¹⁹ Voraussetzung für eine fruchtbare Begleitung junger Menschen ist daher offensichtlich zweierlei: eine „eigene gründliche Kenntnis und tiefe Erfassung der Religion“²⁰ ebenso wie „das Verstehen der Seelen“²¹, zu deren Führung der Jugendseelsorger beauftragt ist.

Es geht Mosterts nicht nur um theoretische Kenntnisse über das Jugendalter, sondern um wirkliche Teilnahme. Nur so kann der Priester – noch ist nicht die Rede von Jungführern (ehren- und nebenamtlichen Laien), aber das Bild ließe sich auch auf diese übertragen – ein „wahrer Freund und Führer“²² sein. Mit diesem Bild wird die doppelte Aufgabe der Begleitung erkennbar, die auf die Begriffe *Liebe und Autorität* gebracht werden können.²³

¹⁴ Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 36.

¹⁵ Ebd., 37.

¹⁶ Vgl. ebd., 38f.

¹⁷ Ebd., 35

¹⁸ Vgl. bspw. Tobias Faix – Martin Hofmann – Tobias Künkler, Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren, Witten²2014.

¹⁹ Vgl. Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 34.

²⁰ Ebd., 19.

²¹ Ebd., 20.

²² Ebd., 48.

²³ Vgl. Wothe, Carl Mosterts (s. Anm. 5) 67–70.

„Was aber jeder Jünglingsseelsorger haben muß, ist ein warmes Herz für alle Sorgen, für alle Nöten und Schwierigkeiten, ja für alle, auch äußerlichen Anliegen seiner Jugendlichen. ... Über der Wohnung eines jeden Jünglingsseelsorger müssen die Worte stehen können, die über dem Eingang in die Abteikirche von Muri-Gries in Tirol zu lesen sind: *Porta patet, sed cor magis.*“²⁴

Der zweite Aspekt, die Autorität, in dieser Zeit auch gesellschaftlich noch weitgehend (zweifellos aber im eigenen konfessionellen Milieu) akzeptiert, wird aus den priesterlichen Amtspflichten abgeleitet, greift zugleich aber auch das Prinzip der disziplinierten Gruppenführung durch charismatische Personen aus der Jugendbewegung²⁵ auf:

„Sosehr der junge Mensch in seinen Schwächen Nachsicht verdient, sowenig darf sein Führer nachgiebig gegen seine Launen sein. ... Die Autorität des Präses bürgt dafür, daß in unseren Jugendvereinen Zucht und Ordnung, Regelmäßigkeit und Stetigkeit herrscht, wenn die Mitglieder wissen, daß es als Selbstverständlichkeit und Ehrenforderung gilt, die einmal übernommenen Verpflichtungen auch treu zu halten. Und umgekehrt wirkt ständiges Durchgehenlassen, Lauheit und Nachgiebigkeit des Leiters auf alle erschlaffend. Abgesehen davon, daß keine Gemeinsamkeit, auch kein Jugendverein ohne Zucht bestehen kann, so fühlen sich die Mitglieder in einem locker geleiteten Verein nicht wohl. Sie merken, daß keine Kraft in ihm ist und auch keine von ihm ausgeht. Trotz, ja vielleicht wegen seiner Neigungen zu Seitensprüngen will der junge Mensch eine feste Hand fühlen.“²⁶

Abseits des Plakativen, bestätigt sich gleichwohl auch heute noch, dass Profillosigkeit und Unverbindlichkeit Grund für eine mangelnde Attraktivität jugendpastoraler Angebote sein können.²⁷

Erste Anklänge der Partizipation und Mitverantwortung der Zielgruppe selbst finden sich freilich auch schon bei Carl Mosterts: „Kaum etwas tut dem jungen Menschen so wohl und stärkt ihn innerlich als dies.“²⁸ Mosterts Nachfolger wird hier – ohne am Grundsatz der priesterlichen Letztverantwortung zu rütteln – neue Akzente setzen.

²⁴ Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 48.

²⁵ An diesen Zug der Jugendbewegung konnten faschistische Gruppen nur allzu leicht anknüpfen bis hin zum Führerprinzip der NS-Diktatur. Führung und Jugendführung blieben allerdings noch lange danach geläufige Begrifflichkeiten, obwohl sich ab der 1960er-Jahre non-direktive Formen der Gruppenleitung etablierten.

²⁶ Wothe, Carl Mosterts (s. Anm. 5) 69f.

²⁷ Vgl. etwa Katharina Teutenberg, Warum verlassen Jugendliche den Verband? Der Verbandsaustritt aus der Sicht ehemaliger DPSG-Mitglieder, in: *deutsche jugend* 62 (2014), 377–386.

²⁸ Mosterts, Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge (s. Anm. 6) 39.

1.3 „Jungführer an die Front!“²⁹ – Partizipation in der katholischen Jugendbewegung unter Ludwig Wolker (1887–1955)

Zwei Jahre nach dem Tod von Carl Mosterts kommt es auf dem 5. Verbandstag des Jungmännerverbandes 1928 in Neisse zu einem „weiteren Markstein der inneren Organisation“, so Mosterts Nachfolger Ludwig Wolker³⁰. Unter dem Leitmotiv „von der Bewahrung und zur Bewährung“³¹ bricht sich nun Bahn, was sich bereits unter Mosterts andeutete: die sukzessive Übertragung von Mitverantwortung an die Jungen bzw. jungen Männer selbst; der Jungführerdienst ward erfunden.

„Wir halten fest an dem Grundsatz priesterlicher Führung, weil das aus der Idee des Gottesreiches und dem Willen des Herrn uns selbstverständlich ist. Wir müssen dazu aber neu durchführen den Grundsatz des Jungführertums.“³²

Äußerer Anlass war die rasant gestiegene Mitgliederzahl des Verbandes, der in den 1920er-Jahren zu einer Massenbewegung geworden war.³³ Damit standen nicht mehr genug Priester zur Verfügung, um die Gruppen organisatorisch, aber auch persönlich und geistlich zu begleiten – eine frühe Form des Priestermangels.³⁴ Doch genau wie heute³⁵ bringt er im Gefolge die Möglichkeit einer stärkeren Partizipation der Laien mit sich, die – mal mehr, mal weniger glaubhaft – auch als eine zentrale innere Überzeugung ausgedrückt wird: „Die innere Wahrhaftigkeit verlangt es, wenn wir von Jugendreich und Jugendbewegung sprechen, daß dann die Jungen selbst vorne dran sind, nicht nur als Ausführende; sondern als Mitführende.“³⁶ Das also, was das Konzil unter dem Stichwort des Laienapostolats verhandeln wird, findet hier seinen Vorläufer, ganz ähnlich wie in der Liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung.³⁷

Mit Wolker werden die Einflüsse der bündischen Jugendbewegung noch stärker. Auch im katholischen Bereich heißt es nun: Jugend führt Jugend. Hierfür will Wolker junge Erwachsene, vor allem junge Lehrer und junge katholische Akademiker, gewinnen.

²⁹ Ludwig Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung, in: Bokler, Manifeste der Jugend (s. Anm. 2) 50–57, hier 51.

³⁰ Ludwig Wolker, Neisse, der 5. Meilenstein, in: Bokler, Manifeste der Jugend (s. Anm. 2) 47f., hier 47.

³¹ Wothe, Carl Mosterts (s. Anm. 5) 74.

³² Wolker, Neisse, der 5. Meilenstein (s. Anm. 30) 47.

³³ Die Zahl wuchs zwischen 1886 und 1933 von 40 000 auf 365 000. Vgl. Barbara Schellenberger, Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 17, Mainz 1975, 2.4.15.194.

³⁴ Vgl. Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung (s. Anm. 29) 51.

³⁵ Vgl. etwa Die deutschen Bischöfe, „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

³⁶ Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung (s. Anm. 29) 51.

³⁷ Vgl. dazu Theodor Maas-Ewerd, Die Jugend in der Liturgischen Bewegung. Versuch einer Skizze, in: Klerusblatt 76 (1996), 9–13.

„Der Vereinsonkel, so ein lieber alter Junggeselle oder Wittiber [Witwer; P.H.], der sich gern der Jugend annimmt, den Limonadenausschank besorgt, oder als Türhüter des Jugendheims amtiert, kaputte Spielsachen wieder zusammenflickt und für die Heizung sorgt, der mag wohl ganz gut sein da und dort. Und wir sind für jede Mitarbeit dankbar. Das Ideal der Jugendhelferarbeit ist das nicht. Auch der ältere, erwachsene Laienhelfer als Jugendleiter und Wanderführer ... ist nicht unser Wunsch ...“³⁸

Wolker will, ganz in der Linie von Mosterts, Bildungs- und Erziehungsarbeit betreiben, die von jungen Leuten wahrgenommen wird, die aus der Jugendarbeit selbst kommen und ihre Begabung dafür entdeckt haben. Die Übernahme der Aufgabe folgt dabei einem doppelten Prinzip, das die Partizipation der Mitglieder gewährleistet: Sie geschieht „im Auftrag des Präses“, aber gleichwohl durch die „Wahl seiner Brüder“.³⁹ Notwendig ist immer die Zustimmung des jeweils anderen! – Dieses doppelte Konsensprinzip gilt heute noch bei der Bestellung des Bundes- bzw. der Diözesanpräses (oder der Geistlichen Verbandsleitungen), die durch die Mitglieder gewählt und zugleich amtlich bestellt werden.⁴⁰

Die Mitwirkung kann dann vielfältig sein: „Kassenwart, Bücherwart, Heimwart; ... Turnwart, Schwimmwart oder Spielführer; ... Präfekt, Senior oder sonst ein Vorstandsmitglied“⁴¹. Wolker fragt durchaus selbstkritisch: „Ist das Vereinsmeierei?“⁴² Nein, es ist eine „erziehlich notwendige und wertvolle Sache“⁴³. Wolker erkennt, dass Partizipation nicht nur aus praktischen Gründen notwendig und aus innerer Überzeugung geboten ist, sondern zugleich erzieherisches Mittel. Freilich verliert er die Effizienz der Arbeit nicht aus dem Blick: „Wir brauchen keine großartigen Vorstandsabzeichen an stolzer Jungmännerbrust, wir brauchen keinen Formelkram und keine Papierwirtschaft, aber stramme ... Vorstandsarbeit ... Ein Apparat, der klappt.“⁴⁴

Diese anspruchsvolle Aufgabe bedarf auch aus Sicht Wolkers der entsprechenden Zurüstung. Drei Momente sind ihm wichtig⁴⁵: (1) Die geistliche Formation, die „persönliche innere Bildung“, wozu auch gehört, „einmal wenigsten geschlossene Exerzitien

³⁸ Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung (s. Anm. 29) 52

³⁹ Ebd., 53. Vgl. ebd., 54f.

⁴⁰ Vgl. Bundesordnung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 10. Mai 2014 geänderten Fassung, § 16,3, in: Bundesvorstand des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) (Hg.), Bundesordnung, 27f, <http://go.wwu.de/xqmtw> (Stand: 24.7.2019); Die deutschen Bischöfe: Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, 18.

⁴¹ Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung (s. Anm. 29) 53.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 54. Auch heute haben sich verbandliche Strukturen der Frage nach Aufwand und Ertrag zu stellen. Vgl. die kritische Analyse bei Bernadette Grawe, Konferenzkultur im Jugendverband. Studien zu Konsens und Konflikt in der Diözesanversammlung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Erzdiözese Paderborn, Paderborn 2002.

⁴⁵ Vgl. Wolker, Jungführerdienst und Jungführerbildung (s. Anm. 29) 56.

mitgemacht zu haben“. (2) „Dienst von der Pike auf“: Wolker geht es um eine schrittweise An- und Begleitung, die es ermöglicht „von Aufgabe zu Aufgabe zu wachsen“. Er will „kein Strohfeuer der Begeisterung, sondern langsam wachsende Glut“, also eine Mitwirkung, den jeweiligen Erfahrungen und Begabungen gemäß. (3) Fachliche und persönliche Begleitung durch „Vorstandssitzung und Führerabend“: Dies ist vor allen Dingen die Aufgabe des Präses und der übergeordneten Ebenen der Verbandsführung, die in Führerkonferenzen, Führerkursen, Führerseminaren und durch die Korrespondenzblätter eine fachliche Unterstützung anbieten.

2. Jugendarbeit als Demokratielaboratorium – Die katholischen Jugendverbände nach dem Zweiten Weltkrieg

Naziherrschaft und Weltkrieg führen zu einem schmerzhaften Ende der Jugendbewegung. Doch unmittelbar nach dem Krieg gründen Kriegsheimkehrer und Verbliebene die alten Verbände neu. Die katholischen werden 1947 zu einem neuen Dachverband zusammengeführt.⁴⁶

Auf dem Hintergrund der Staatsgründung kommt auch den Jugendverbänden eine neue Rolle zu, nämlich „möglichst viel Jugendliche ... für die neue Demokratie zu gewinnen“⁴⁷. Diese Aufgabe kann durchaus an das Selbstverständnis der *katholischen* Jugendbewegung der Zwischenkriegszeit anknüpfen: Sie versteht sich (im Unterschied zur damaligen bündischen Jugend nicht als Gegenüber oder alternativer Schonraum [„Jugendreich“]⁴⁸, sondern) als aktiver Teil von Kirche und Gesellschaft. Daher lauten die „Ziele des BDKJ“ bis heute: (1) die „Mitgestaltung der Kirche“ und (2) die „Mitgestaltung der Gesellschaft“.⁴⁹

Mitgliedsverband im BDKJ können nur solche werden, die „demokratische Strukturen“ nachweisen können.⁵⁰ So ist es übliche Praxis, dass von der Leitung der lokalen Grup-

⁴⁶ Zu diesem Prozess vgl. Höring, Jugendlichen begegnen (s. Anm. 4) 122–124.

⁴⁷ Hermann Giesecke, *Die Jugendarbeit*, München ⁵1980, 22f. Freilich realisierten die Verbände diese Rolle nur schritt- und teilweise. Vgl. Wibke Riekmann, *Demokratie und Verein. Zum demokratischen Selbstverständnis von Jugendverbänden*, in: *deutsche jugend* 59 (2011), 68–75, bes. 71–74.

⁴⁸ Vgl. Deutscher Bundesjugendring, *Selbstverständnis und Wirklichkeit der heutigen Jugendverbandsarbeit*, in: Martin Faltermeyer (Hg.), *Nachdenken über Jugendarbeit. Zwischen den fünfziger und achtziger Jahren. Eine kommentierte Dokumentation mit Beiträgen aus der Zeitschrift „deutsche Jugend“*, München 1962, 119–122. Vgl. auch die Beiträge Wilfried Heimes, *Die Jugendringe und der Strukturwandel der Jugendverbände*, in: ebd., 94–100; Heinz-Georg Binder, *Der Strukturwandel der Jugendarbeit*, in: ebd., 101–106.

⁴⁹ Grundsatzprogramm des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 16. Mai 1998 beschlossenen Fassung, in: *Bundesvorstand des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ)* (Hg.), *Bundesordnung*, Düsseldorf 2016, 6–8; vgl. *Die Bundesordnung (1948)*, Nr. 3–6, Archiv des Jugendhauses Düsseldorf 03/001-251.

⁵⁰ Vgl. *Bundesordnung*, § 6, 2.4 (s. Anm. 49) 14.

pe bis hin zur Wahl des Bundesvorstands jede Amtsübernahme aufgrund von Wahl erfolgt.⁵¹ Damit erfüllen der BDKJ und seine Mitglieder die Ziele, die das Sozialgesetzbuch (SGB VIII). Achtes Buch. Kinder- und Jugendhilfe an Jugendarbeit stellt:

„Jungen Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen.“ (§ 11.1 SGB VIII)

Diese Ziele werden in erster Linie von Verbänden realisiert (vgl. § 11.2 SGB VIII). Daher sind sie staatlicherseits zu fördern (vgl. § 12 SGB VIII)⁵², da diese

„Jugendarbeit von jungen Menschen selbst organisiert, gemeinschaftlich gestaltet und mitverantwortet [wird]. Ihre Arbeit ist auf Dauer angelegt und in der Regel auf die eigenen Mitglieder ausgerichtet, sie kann sich aber auch an junge Menschen wenden, die nicht Mitglieder sind. Durch Jugendverbände und ihre Zusammenschlüsse werden Anliegen und Interessen junger Menschen zum Ausdruck gebracht und vertreten“ (§ 12.2 SGB VIII).

Jugendverbände als „lebendige Werkstätten der Demokratie“⁵³ leisten auf der Grundlage des gesetzlichen Rahmens einen wichtigen Beitrag zur Demokratiebildung, indem sie Kinder und Jugendliche zu Subjekten ihrer Anliegen machen, Entscheidungsprozesse üben, wie sie für eine demokratische Gesellschaftsform kennzeichnend sind, und durch überregionale Strukturen die strategische Vertretung eigener Interessen ermöglichen. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass solcherlei demokratiebildenden Potenziale der Verbände sehr unterschiedlich genutzt werden und die konkrete Praxis diesen Idealen hinterherhinken kann.⁵⁴ Richter und Sturzenhecker führen dies – mit Bezug auf Giesecke – auf eine zunehmende „Familiarisierung“ (Milieuverengung, hohe Homogenität und Vorrang der Beziehungsdimension bzw. der lebensweltlichen Verankerung vor Diskurs und inhaltlicher Auseinandersetzung) und eine strukturell bereits angelegte „Verbetrieblichung“ (Abkopplung der Verbandsspitzen

⁵¹ Vgl. dazu Annette Jantzen, Die katholischen Kinder- und Jugendverbände und ihr Dachverband, in: Angela Kaupp – Patrik C. Höring (Hg.), Handbuch Kirchliche Jugendarbeit, Freiburg/Br. 2019, 233–247.

⁵² Vgl. dazu die Position des Deutschen Bundesjugendrings „Jugendverbände in Vielfalt vereint“ vom 31.5.2017, <http://go.wwu.de/omwjj> (Stand: 25.7.2019).

⁵³ Deutscher Bundesjugendring, Jugendpolitisches Eckpunktepapier: Jugend braucht Gestaltungsmacht. 77. Vollversammlung, 3./4.12.2004, 2.

⁵⁴ Vgl. dazu Rolf Ahlrichs, Demokratiebildung im Jugendverband. Grundlagen – empirische Befunde – Entwicklungsperspektiven, Weinheim Basel 2019; Benedikt Sturzenhecker, Anspruch, Potential und Realität von Demokratiebildung in der Jugendverbandsarbeit, in: Melanie Oechler – Holger Schmidt (Hg.), Empirie der Kinder- und Jugendverbandsarbeit, Wiesbaden 2014, 225–236; Benedikt Sturzenhecker – Elisabeth Richter, Demokratiebildung in der Kinder- und Jugendarbeit – partizipative Potentiale nutzen, in: Gerhard Himmelmann – Dirk Lange (Hg.), Demokratiedidaktik. Impulse für die Politische Bildung, Wiesbaden 2010, 103–115.

von den lokalen Gruppen und Unterwerfung unter betriebswirtschaftliche Zwänge) zurück.⁵⁵ Ahlrichs ergänzt den gesellschaftlichen Druck zur „Verschulung“ der Verbände.⁵⁶

Kennzeichnend für die katholischen (im BDKJ zusammengeschlossenen) Jugendverbände ist, dass sie die genannten Prinzipien der Jugendverbandsarbeit auch als Prinzip ihres Selbstverständnisses als Teil von Kirche⁵⁷ und ihrer Mitwirkung in ihr verstehen.

„Diese Formen, in denen sich der Glaube von Mädchen und Jungen sowie jungen Frauen und Männern ausdrückt, bringt der BDKJ als Bereicherung in die Kirche ein. Dabei entwickelt der BDKJ zusammen mit anderen kirchlichen Gruppierungen neue Wege des Dialogs und neue Strukturen der Partizipation in der Kirche und setzt sie in seinem Handeln um. Dieses Engagement basiert auf dem Einsatz für eine demokratische Kultur in der Kirche, die geprägt ist von den notwendigen Entscheidungs- und Mitbestimmungsrechten von Laien. Das verbandliche Leben ist Ausdruck einer solchen demokratischen Kultur in der Kirche. Im BDKJ finden Auseinandersetzungen über Beteiligungs- und Kontrollmöglichkeiten statt, es werden Perspektiven für neue Wege eines gleichberechtigten Miteinanders von Christen und Christinnen entwickelt und umgesetzt.“⁵⁸

Gerade darin wurzeln freilich zumeist Konflikte mit der Kirchenleitung.⁵⁹ Neben der grundsätzlichen Frage, ob sich verbandliche Autonomie und demokratische Strukturen mit dem Selbstverständnis der Kirche vereinbaren lassen, beziehen sich kritische Anfragen oft auch auf die Effizienz der konkreten Partizipationsformen. Die Konferenzkultur, die auf den übergeordneten Ebenen einen wesentlichen Teil der verbandlichen Arbeit und ihrer Identität ausmacht, bietet dafür auch durchaus Angriffsfläche.⁶⁰ Mag sie auch für sich ein Lern- und Übungsfeld darstellen, muss sie sich gleichwohl fragen lassen, ob sie effizient und (für junge Menschen jeden Alters und aller Milieus) attraktiv ist.

⁵⁵ Vgl. Helmut Richter – Benedikt Sturzenhecker, Demokratiebildung am Ende? Jugendverbände zwischen Familiarisierung und Verbetrieblung, in: *deutsche jugend* 59 (2011), 61–67.

⁵⁶ Vgl. Ahlrichs, *Demokratiebildung* (s. Anm 54) 147–153.

⁵⁷ Vgl. dazu Simon Linder, „Leben in Fülle“ im Jugendverband: Die „Theologie der Verbände“ des BDKJ, in: Kaupp – Höring (Hg.), *Handbuch Kirchliche Jugendarbeit* (s. Anm. 51) 248–255.

⁵⁸ Grundsatzprogramm des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (s. Anm. 49) 7.

⁵⁹ Vgl. etwa Annette Jantzen, *Beschluss und Wirklichkeit: Der Demokratieförderplan des BDKJ und der Konflikt mit der Deutschen Bischofskonferenz 1994*, in: Patrick Becker – Christiane Heinrich (Hg.), *Theonome Anthropologie? Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit*, Freiburg/Br. 2016, 339–354; Rainer Drews, *Zur Krise katholischer Jugendverbandsarbeit. Eine Lokalstudie von Strukturen kirchlicher Jugendarbeit in Berlin (West), Frankfurt a.M. 1991*, bes. 273–294; Lothar Roos, *Katholische Jugendorganisationen im Spannungsfeld Kirche – Gesellschaft. Konflikte, Ursachen, Aufgaben*, hg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach [Kirche und Gesellschaft Nr. 51], Köln 1978.

⁶⁰ Vgl. Bernadette Grawe, *Konferenzkultur im Jugendverband* (s. Anm. 44).

Dahingehende Überlegungen beschäftigen zwar auch den BDKJ⁶¹, allerdings zeigen die entsprechenden Beschlüsse zugleich, wie sehr er in seinen tradierten Strukturen verhaftet ist und allenfalls leichte Justierungen am Mitgliedschaftsbegriff vorzunehmen bereit ist. Vor allem aber erscheint das Demokratieverständnis⁶² weitgehend an einer Konkurrenzdemokratie orientiert. Auch in und für die Gesellschaft demokratiebildend könnten die Verbände dadurch wirken, wenn stärker alternative Demokratiemodelle geprüft, versucht, angewendet und reflektiert würden.⁶³ Möglicherweise würde die Verbandsarbeit selbst davon profitieren und ein für die Kirche passenderes Modell von Partizipation entwickeln helfen. Entsprechende Veränderungen setzten jedoch Mut, Liebgewonnenes loszulassen, aber auch Macht abzugeben und nach unten zu verteilen, voraus.

3. „Missionarische Synodalität“ – eine mögliche Perspektive für Partizipation in Jugendverband und Kirche?

Partizipation scheint seit dem Konzil immer wieder als ein wesentliches Moment kirchlichen Selbstverständnisses auf, sei es im Hinblick auf die Kirche als Gemeinschaft und die Rolle ihrer Glieder⁶⁴, sei es im Hinblick auf die Abbildung dieses Selbstverständnisses in der gefeierten Liturgie⁶⁵. Legt man solcherlei Bekenntnisse neben die konkreten Möglichkeiten von Partizipation, wie sie Straßburger/Rieger oder Wright u.a. im Anschluss an Arnstein formuliert haben⁶⁶, wird offenkundig, dass in der kirchli-

⁶¹ Vgl. Kinder- und Jugendbeteiligung als Impuls für mehr Generationengerechtigkeit. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung 2018. Einrichtung einer Arbeitsgruppe zur Kinder- und Jugendbeteiligung; Sinus-Milieustudie U27 – ein erstes Fazit. Handlungsoptionen für die Jugend- und Gesamt-Pastoral in Deutschland. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung vom 14.–17. Mai 2009, bes. 2; „Hinterm Horizont geht’s weiter“. Anstöße für die Perspektive kirchlicher Jugendarbeit. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung vom 21. bis 24. April 2005, bes. 3.5–7, <https://www.bdkj.de/der-bdkj/beschluesse/grundlagen/> (Stand: 29.7.2019).

⁶² Vgl. dazu Herbert Dachs, *Verschiedene Modelle der Demokratie*, in: *Jugend – Demokratie – Politik*, hg. v. Forum Politische Bildung (Informationen zur Politischen Bildung Bd. 28), Innsbruck – Bozen – Wien 2008, 22–30.

⁶³ Vgl. etwa die Debatte um eine „liquid democracy“, z.B. bei Frieder Vogelmann, *Flüssige Betriebssysteme. Liquid democracy als demokratische Machttechnologie*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48/2012.

⁶⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe, *„Gemeinsam Kirche sein“* (s. Anm. 35).

⁶⁵ Vgl. zentral Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“* (1962), bes. SC 14.19.

⁶⁶ Vgl. Gaby Strassburger – Judith Rieger, *Bedeutung und Formen der Partizipation – Das Modell der Partizipationspyramide*, in: dies (Hg.), *Partizipation kompakt. Für Studium, Lehre und Praxis sozialer Berufe*, Weinheim/Basel 2014, 12–29; Michael Wright – Hella von Unger – Martina Block, *Partizipation der Zielgruppe in der Gesundheitsförderung und Prävention*, in: Michael T. Wright, (Hg.), *Partizipative Qualitätsentwicklung in der Gesundheitsförderung und Prävention*, Bern 2010,

chen Praxis nicht einmal Vorstufen von Partizipation erreicht werden⁶⁷. Auch Bewegungen wie „Maria 2.0“ zeigen, dass die katholische Kirche (zumindest in Deutschland) vor (oder möglicherweise bereits inmitten⁶⁸) einer Zerreißprobe steht. Schon an die Dialogfähigkeit sind also Fragen zu stellen.⁶⁹ Bereits vier Jahre nach Abschluss des Gesprchsprozesses „Im Heute glauben“(2011–2015) sehen sich die Bischöfe gezwungen, erneut einen „Synodalen Weg“ einzuschlagen.

Sowohl die Erfahrungen auf der römischen Bischofssynode im Herbst 2018⁷⁰ als auch der Brief von Papst Franziskus an die deutschen Katholiken⁷¹ geben Hinweise, die auch das (oben kritisch reflektierte) Verständnis von Partizipation in den Jugendverbänden inspirieren kann. Das Schlussdokument der erwähnten Synode versammelt unter dem Stichwort „missionarische Synodalität“ ein wahres Programm für die Zukunft der Kirche⁷²: Die konkrete Erfahrung von „gelebter Mitverantwortung“ wird als „Frucht des Heiligen Geistes“ verstanden, „der die Kirche ... aufruft, Synodalität als Art des Seins und Handelns zu praktizieren und dabei die Teilhabe aller Getauften und Menschen guten Willens zu fördern, so wie ihr Alter, Lebensstand und ihre Berufung es zulassen“ (Nr. 119). Kirche und Synode werden in eins gesetzt (vgl. Nr. 121). Vor allem aber wird partizipatives, synodales Handeln als ein „gemeinschaftlicher Unterscheidungsprozess“ verstanden, „um die Zeichen der Zeit im Lichte des Glaubens und unter der Führung des Heiligen Geistes mit dem Beitrag aller Glieder der Gemeinschaft, beginnend bei den am Rande stehenden, interpretieren zu können“ (Nr. 124).

Hier liegt vielleicht die eigentliche Inspiration: Auch dem Papst scheint es nicht nur ein zentrales Anliegen zu sein, (1) wirklich alle Ebenen beteiligen zu wollen („Synodalität von unten nach oben“⁷³, die dem Amt und der Verantwortung der Bischöfe vorauszu-gehen scheint). Vor allem (2) warnt er, anknüpfend an „Evangelii Gaudium“, vor vor-

35–52; Sherry R. Arnstein, A Ladder of Citizen Participation, in: Journal of American Institute of Planners 35 (1969), 216–244.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Elisa Krger (Hg.), Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen (Angewandte Pastoralforschung 2), Würzburg 2016.

⁶⁸ Vgl. so z.B. das Internetportal katholisch.de: Theologin Rahner: Katholische Kirche ist längst gespalten, 24.7.2019, <http://go.wwu.de/uo6w4> (Stand: 29.7.2019).

⁶⁹ Man erinnere sich an Annette Schavan (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994. Vgl. auch die Forderungen in „Freiheit der Kinder Gottes“ – Unsere Kirche, unser Beitrag. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung 2011, <http://go.wwu.de/d6648> (Stand: 29.7.2019).

⁷⁰ Vgl. den Erfahrungsbericht von Weihbischof Johannes Wbbe, Nachwort: Jugend und Kirche auf dem Hintergrund der Römischen Bischofssynode 2018, in: Kaupp – Hring (Hg.), Handbuch Kirchliche Jugendarbeit (s. Anm. 51) 561–566.

⁷¹ Vgl. Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland, 29. Juni 2019, <http://go.wwu.de/o3eau> (Stand: 29.7.2019).

⁷² Vgl. Bischofssynode, XV. Ordentliche Generalversammlung, Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung. Abschlussdokument, 44–47 (Nr. 119–127), <http://go.wwu.de/fpapq> (Stand: 29.7.2019).

⁷³ Papst Franziskus (s. Anm. 71) Nr. 3.

schnellen Lösungen, die oberflächlich beruhigen können, und verweist auf die „Freude des Evangeliums“⁷⁴. Diese und weitere von ihm genannte Kriterien basieren auf den Empfehlungen des Ignatius von Loyola. Denn der Gradmesser für den Heiligen Geist und wirklich auf sein Wirken zurückzuführende Entscheidungen sind die guten Emotionen, ein Mehr an Freude, Hoffnung, Zuversicht und Mut.⁷⁵ Die geistlichen Impulse unseres Papstes – vielleicht auch eine Inspiration für die Weiterentwicklung partizipativer Strukturen in den Jugendverbänden und darüber hinaus.

Prof. Dr. Patrik C. Höring
Lehrstuhl für Katechetik und Didaktik des RU
Kölner Hochschule für Katholische Theologie (KHKT) – St. Augustin
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53757 Sankt Augustin
+ 49 (0) 22 41 237 222 (Hochschulsekretariat)
patrik.hoering(at)khkt(dot)de
www.khkt.de
www.religio-altenberg.de

⁷⁴ Ebd., Nr. 7.

⁷⁵ Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Freiburg/Br. 1967, Nr. 313–336.

Partizipation und Teilhabe im Kontext der Amazoniensynode Eine kritisch würdigende Reflexion in nachsynodaler Perspektive

Abstract

Im vorliegenden Artikel wird in kritisch-würdigender Perspektive darüber reflektiert, wie Synodalität im Prozess der vielfältigen Dialogforen in Vorbereitung auf die Amazoniensynode sowie auf der Synode selbst verstanden und praktiziert wurde. Dabei sollen neben den Potenzialen für eine wahrhaft synodale Kirche auch die Grenzen und Widersprüchlichkeiten herausgearbeitet werden, die während der Synode als auch im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonía* zutage getreten sind. Abschließend wird kurz über die anfängliche nachsynodale Phase und die damit verbundenen Zukunftsperspektiven der Kirche in Amazonien im Kontext der Weltkirche reflektiert.

This article is a reflection from a critical but sympathetic perspective on the understanding and practice of synodality in the multiple dialogue forums prepared for the Amazonia Synod as well as at the Synod itself. It focuses on the potential for creating an authentically synodal Church as well on the limitations and contradictions that were manifested during the Synod and in the Postsynodal Apostolic Exhortation *Querida Amazonía*. Finally, it presents perspectives on the future of the Church in Amazonia within the global Church, as they are developing in the present postsynodal phase.

Neben meiner Lehrtätigkeit an der Päpstlichen Katholischen Universität in Lima arbeite ich als Theologin seit Jahren mit dem Vikariat von Jaén insbesondere im Bereich einer inkulturierten und interkulturellen Pastoral im Amazonasraum zusammen. Dort leben die beiden ursprünglichen Völker (*pueblos originarios*) Awajún und Wampis, die sich zusammen mit zahlreichen anderen autochthonen Völkern Amazoniens am synodalen Prozess aktiv beteiligt haben. In verschiedenen Momenten habe ich an Konsultationen in Vorbereitung auf die Synode sowie an der Synode in Rom als sogenannte Expertin teilgenommen und bin auch in den nachsynodalen Prozess intensiv eingebunden. Meinen Reflexionen in einer kritisch-würdigenden Perspektive liegen die Erfahrungen während des synodalen und anfänglichen nachsynodalen Prozesses zugrunde.

1. Synodalität im Licht der Option für die Armen

Im synodalen Prozess war es ein zentrales Anliegen, eine möglichst breite Beteiligung zu erreichen. Im Licht der präferenziellen Option für die Armen, die die Kirche Lateinamerikas und der Karibik auf der 2. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Medellín (1968) getroffen und auf den Generalversammlungen in Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007) bekräftigt hat,

wurde Gewicht darauf gelegt, die Beteiligung vor allem der Bevölkerungsgruppen zu sichern, die in den lateinamerikanischen Gesellschaften unter einer langen Geschichte der Kolonisierung und aktuell Neokolonisierung, des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ausschlusses sowie unter sozialer, kultureller und Gender Diskriminierung leiden. Im Schlussdokument von Aparecida wird hervorgehoben, dass gegenwärtig „die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner in der Gesellschaft und in der Kirche [wieder hervortreten]“ und dieser Moment ein „*Kairos* [ist], in dem die Kirche diesen Menschengruppen respektvoller begegnen kann“¹. Im Bewusstsein ihrer Würde fordern die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner*innen „die volle Anerkennung ihrer individuellen wie kollektiven Rechte und verlangen, mit ihrem Weltverständnis, ihren Werten und ihrer eigenen Identität in der katholischen Welt ernst genommen zu werden, damit die Kirche ein neues Pfingsten erfährt“².

In den Jahren vor der Amazonassynode wuchs das Bewusstsein in der Kirche Lateinamerikas und der Karibik dafür, dass diese Worte noch viel mehr zur kirchlichen Praxis werden müssen. Zugleich lässt sich beobachten, dass im Verlauf der vergangenen 20 Jahre in den Gesellschaften Lateinamerikas und der Karibik wichtige Schritte zur Transformation diskriminierender und ausgrenzender Praxen aufgrund von Ethnie, Gender und sozialer Herkunft sowie der Strukturen, die diese Praxen begünstigten, getan wurden. Allerdings ist festzustellen, dass in den Alltagssituationen vor allem die Mitglieder indigener Völker und afrikanischstämmiger Bevölkerungsgruppen sowie die Flussanrainer, Kautschuksammler*innen, Bewohner*innen der Armutsviertel in den Städten und Mitglieder anderer marginalisierter Bevölkerungsgruppen weiterhin Diskriminierung erfahren, wenn auch im Vergleich zu vergangenen Zeiten in geringem Ausmaß.

Die starke Beteiligung zahlreicher Vertreter*innen der genannten Bevölkerungsgruppen am synodalen Konsultationsprozess und an der Synode in Rom war ein historisches Moment in der katholischen Kirche. Das gilt besonders für die ursprünglichen Völker Lateinamerikas, die ihre Beobachtungen, Kritiken, Hoffnungen und Erwartungen im Hinblick auf neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie mit viel Engagement einbrachten.

2. Schlüsselrolle des Kirchlichen Panamazonischen Netzwerks (REPAM) im synodalen Prozess

Der Präsident des Panamazonischen Kirchlichen Netzwerks (REPAM), Kardinal Claudio Hummes, der Vizepräsident, Kardinal Pedro Barreto sowie insbesondere der General-

¹ Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (2007), 91.

² Ebd.

sekretär, Mauricio López, und sein Team haben eine sehr beeindruckende Arbeit geleistet, um von Beginn an einen wahrhaft synodalen und somit dialogalen Prozess zu fördern. In den verschiedenen Arbeitsphasen auf dem Weg zur Synode suchten sie die enge Zusammenarbeit mit Expertinnen und Experten wie z.B. in der Redaktion des Vorbereitungsdokuments samt Fragenkatalog zum Zweck einer breiten Konsultation als auch in der Erstellung des Arbeitsdokumentes für die Synode. Das Team war ebenfalls verantwortlich für die Durchführung der zahlreichen Konsultationen. Das Vorbereitungsdokument zum Leitthema der Synode „Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie“ samt dem dazu gehörenden Fragenkatalog motivierte viele Menschen, sich an den Konsultationen zu beteiligen. Der Katalog war gemäß dem in der lateinamerikanischen Kirche üblichen Dreischritt *sehen – urteilen – handeln* strukturiert und enthielt Fragen zu verschiedenen Themenfeldern, die eng mit der Pastoral verbunden sind. REPAM begleitete und unterstützte mit seinen nationalen Koordinierungsstellen in den Ländern Amazoniens die Dialogforen und gemeinsamen Beratungen auf den verschiedenen Ebenen der Ortskirchen.

In den Prälaturen, Vikariaten und Diözesen im Amazonasgebiet regten die Priester, die für die jeweiligen Pfarreien mit ihren zahlreichen Gemeinden zuständig sind, zusammen mit ihren Pastoralteams Reflexionsprozesse zum Vorbereitungsdokument und dem darin enthaltenen Fragenkatalog an. Die entsprechenden Prozesse wurden jeweils gemäß den örtlichen Gegebenheiten gestaltet, die sehr variieren je nachdem, ob es sich um Pfarreien und Gemeinden im ländlichen oder städtischen Kontext handelt. Es ging darum, eine möglichst große Beteiligung zu ermöglichen. Dies war auch ein wichtiges Kriterium bei der Auswahl der Tagungsorte. Da insbesondere im ländlichen Raum die meisten Familien nur ein geringes Einkommen haben und die Transportkosten im Amazonasgebiet hoch sind, wurden Tagungsorte in einer für alle Beteiligten relativen geografischen Nähe gewählt.

In einem nächsten Schritt versammelten sich Repräsentanten und Repräsentantinnen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen Amazoniens auf der Ebene der jeweiligen Diözesen, Vikariate und Prälaturen. Die Ergebnisse wurden in die Versammlungen auf regionaler Ebene eingebracht, bei denen die Vertreter*innen aus zwei oder drei benachbarten Diözesen, Vikariaten und/oder Prälaturen zusammenkamen. Auf allen Ebenen waren die synodalen Dialogforen ökumenisch und interreligiös; sie zeichneten sich durch eine lebendige Beteiligung der zahlreichen Anwesenden aus. Am synodalen Konsultationsprozess nahmen auch mehrere Universitäten teil und brachten ihre Beiträge zu verschiedenen Themenfeldern des Fragenkatalogs ein. REPAM organisierte zudem mehrere thematische internationale Foren, zum Beispiel zum Thema der ganzheitlichen Ökologie, deren Erkenntnisse in das Arbeitsdokument einfließen. An den Foren nahmen auch Wissenschaftler*innen verschiedener Disziplinen teil, deren Wissen und Informationen für eine gründliche Analyse der sozio-kulturellen, ökologischen, wirtschaftlichen, politischen und kirchlichen Situation in Amazonien sehr relevant waren.

Im Verlauf der zweijährigen Vorbereitungszeit der Synode nahmen über 87 000 Menschen an den vorsynodalen Dialogforen und Beratungen teil. Insbesondere die indigenen bzw. ursprünglichen Völker waren stark vertreten. Auf den Treffen wurde deutlich, dass die Teilnehmenden aus den verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Amazonasgebiet die große Erwartung hatten, dass die Synode die notwendigen Reformprozesse anstoßen werde, damit die katholische Kirche in Zukunft mehr das viestaltige Angesicht der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und Kulturen Amazoniens habe sowie aufmerksam die Zeichen der Zeit im Amazonasgebiet zu lesen verstehe und sich von Gottes Geist zu einer Antwort aus dem Evangelium bewegen lasse.

REPAM leistete mit seinen entsprechenden Arbeitsteams einen unentbehrlichen Dienst im Sammeln, Systematisieren und Auswerten der zahlreichen Beiträge. Die eingegangenen Antworten zu den verschiedenen Themenfeldern des Fragenkatalogs ermöglichten in ihrer Bündelung und Zusammenschau eine umfangreiche Analyse der sozio-kulturellen, ökologischen, wirtschaftlichen und politischen Situation im Amazonasgebiet, in der die Kirche gerufen ist, neue Wege einer ganzheitlichen Umkehr zu beschreiten, die eine entschiedeneren Praxis einer ganzheitlichen Ökologie einschließt. Die Beobachtungen, Kritiken und Vorschläge in Bezug auf die Pastoral in den vielfältigen Kontexten Amazoniens, die Situation der Gemeinden und die kirchlichen Strukturen waren grundlegend für die umfassende Analyse der kirchlichen und pastoralen Realitäten im Amazonasgebiet. Sie zeigten sowohl die vorhandenen Potenziale als auch die Schwächen, Unzulänglichkeiten sowie die Notwendigkeit von Umkehr und tiefgreifender Reformen.

Die Leitung von REPAM setzte sich in Verhandlungen mit dem Ständigen Sekretariat der Bischofssynode in Rom, die sich des Öfteren als schwierig erwiesen, unermüdlich dafür ein, einen wahrhaft synodalen Prozess zu sichern, in dem die partikularen Charakteristika der Ortskirchen Amazoniens und die Kulturen seiner verschiedenen Bevölkerungsgruppen respektiert werden. Es wurde schnell deutlich, dass hier unterschiedliche Ekklesiologien aufeinanderstießen. Das Ständige Sekretariat der Bischofssynode ist gegenwärtig noch von einem stark hierarchischen Denken geprägt, was sich auf die Zusammenarbeit mit REPAM in der Vorbereitung und Durchführung der Synode unmittelbar ausgewirkt und wiederholt zu Spannungen geführt hat. Es besteht die begründete Hoffnung, dass sich dies mit dem neuen Generalsekretär für die Bischofssynoden, der in diesem Jahr sein Amt antritt, ändern wird.

3. Hinhören, gegenseitiges Aufeinanderhören und echter Dialog: Herausforderungen auf der Synode

Bereits im Arbeitsdokument zur Amazoniensynode ist bemerkenswert, wie häufig dort vom Hören („escucha“) im Sinne von Hinhören und Aufeinanderhören die Rede

ist. Auf der Synode ging es um ein Hören, das Veränderung und Wandel in der Hörerin oder dem Hörer bewirkt. Der entsprechende Prozess begann in der vorsynodalen Phase der Anhörungen und Beratungen und setzte sich in der Synode fort. Dies wird im Schlussdokument dankbar anerkannt; dort heißt es: „[Die Synode] war eine neue Erfahrung des Hinhörens, um die Stimme des Heiligen Geistes zu erkennen, der der Kirche neue Wege der Präsenz, der Evangelisierung und des interkulturellen Dialogs in Amazonien eröffnet.“³ Wie Óscar Beozzo in einem Interview hervorhob, war nicht nur das Bemühen der Bischöfe, sondern der gesamten Kirche Amazoniens darauf ausgerichtet, gemeinsam Wege zu erkunden, um die Zeichen der Zeit in jenem Gebiet aufmerksam zu lesen und darauf im Geist des Evangeliums zu antworten.⁴

Wie generell bei Synoden üblich, waren auch im Fall der Amazoniensynode alle teilnehmenden Bischöfe und Kardinäle um einen kurzen Redebeitrag zu Beginn der Synode gebeten worden; dieser sollte zu einem Thema sein, das sich aus dem pastoralen Kontext ihres Wirkens ergibt. Es war auffallend, dass die Bischöfe aus dem Amazonasgebiet in ihren Redebeiträgen die Themen und Inhalte in der Synodenaula vorbrachten, die in den Konsultationsprozessen im Amazonasgebiet von vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern eingebracht worden waren. Darin wurde deutlich, dass diese Bischöfe auf den Dialogforen intensiv hingehört und sich von dem Gehörten hatten berühren lassen.

Bei mehreren Kurienkardinälen dagegen war in verschiedenen Momenten der Synode wahrzunehmen, dass sie, die im Vergleich zu den Bischöfen im Amazonasgebiet eine weniger profunde Kenntnis der komplexen Realität Amazoniens haben, nahezu ausschließlich aus der Perspektive des Vatikans Position bezogen und argumentierten.

Die Mehrheit der Teilnehmer*innen an der Synode bekundete, dass sie im Verlauf der Synode vielfach die Erfahrung von intensivem wechselseitigem Aufeinanderhören und echtem Dialog gemacht haben. Dies gilt ganz besonders für die Arbeit in den Sprachgruppen (*circoli minori*). Es wurde auch gewürdigt, dass sowohl in den Plenarsitzungen als auch in den Sprachgruppen mit Freimut geredet wurde und es keine Tabuthemen gab. Vielfach war der Arbeitsstil in den Gruppen, die von Bischöfen, Priestern, Ordensfrauen, Ordensbrüdern und Laien, Männern sowie Frauen, gebildet wurden, von einem wahrhaft synodalen Geist geprägt. In der Synodenaula erinnerten vor allem die indigenen Teilnehmer*innen in ihren Redebeiträgen daran, dass Synodalität kein Selbstzweck ist, sondern die Kirche dazu ruft, mit Amazonien und den Menschen vor Ort, insbesondere den Ärmsten der Armen, solidarisch zu sein und gemeinsam mit ihnen den Weg zu mehr Gerechtigkeit und Frieden zu gehen. Denn Synodalität als Le-

³ Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument der Amazoniensynode, 25.10.2019, Nr. 4

⁴ Luis Miguel Modino, El proceso sinodal en el presente y el futuro de la Iglesia. Entrevista con José Óscar Beozzo, in: Amerindia, Perspectivas de sinodalidad. Hacia una Iglesia con rostro amazónico, Montevideo 2019, 76–96, 90ff.

bensstil bedeutet auch, gegenüber Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Menschenhandel, vor allem Frauenhandel, Kriminalisierung sozialer Proteste und Ermordung von Menschen, die sich für die Achtung der Menschenrechte und gegen Extraktivismus sowie skrupellose Zerstörung des Regenwaldes einsetzen, nicht indifferent zu sein, sondern „die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“⁵ und sich davon zum Handeln aus dem Glauben bewegen zu lassen.

Die ökologische Katastrophe, von der Amazonien zunehmend bedroht ist, geht uns alle an. Die Präsenz von Bischöfen und Kardinälen aus einigen Ländern Westeuropas und Afrikas, aus Indien sowie den USA und Kanada erinnerten alle auf der Synode an die weltweite Verflochtenheit der ökologischen, sozio-politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen angesichts von Erderwärmung, Klimawandel und zunehmender ökologischer Krise auf unserem Planeten im Allgemeinen und in Amazonien im Besonderen. Denn die Bedrohtheit Amazoniens hängt eng zusammen mit dem Lebensstil, Konsumverhalten und der Wirtschaftsweise in den reichen Industrieländern Europas, darunter Deutschland. Um dort den hohen Fleischkonsum zu ermöglichen, wird vor allem in Brasilien immer mehr Regenwald zerstört. Das gilt ebenso für die Edelhölzer und den hohen Bedarf an Mineralien, die für die digitale Technik einschließlich Computer und Handys mit immer höherer Leistungskapazität und die Erzeugung von Energie, darunter Sonnen- und Windenergie mit den dafür notwendigen Technologien gebraucht werden. Praktiken internationaler Unternehmen, die „Amazonien Schaden zufügen und das Recht der ursprünglichen Völker auf ihr Gebiet und seine Grenzen, auf Selbstbestimmung und vorherige Zustimmung nicht achten, muss man den Namen geben, der ihnen gebührt: Ungerechtigkeit und Verbrechen“⁶. Aus dem christlichen Glauben heraus sind die verschiedenen Ortskirchen als Teil der Weltkirche dazu gerufen, gemeinsam den Weg (synodal) der Gerechtigkeit und Solidarität zu gehen, damit in Amazonien „die Rechte der Ärmsten, der ursprünglichen (autochthonen) Völker [geachtet werden und], der kulturelle Reichtum [dieser Region] bewahrt wird [ebenso wie] die überwältigende Schönheit der Natur [und] das überbordende Leben, das seine Flüsse und Wälder erfüllt“⁷. Meines Erachtens hätte die Dringlichkeit der weltkirchlichen Solidarität und des prophetischen Protestes angesichts der schnell vorschreitenden Zerstörung des Amazonasgebietes mit den katastrophalen Folgen für seine Bewohner*innen und die gesamte Menschheit im Schlussdokument der Synode als auch im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonía* stärker herausgearbeitet werden können.

⁵ Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato Si'*, 24.5.2015, Nr. 1.

⁶ Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“ von Papst Franziskus an das Volk Gottes und alle Menschen guten Willens (2. Februar 2020). Nr. 100. VApSt 222, Bonn 2020, Nr. 14.

⁷ Ebd., Nr. 6.

4. Synodale Kirche in interkulturellen Beziehungen

In vielen Dialogforen in Vorbereitung auf die Synode brachten Repräsentantinnen und Repräsentanten verschiedener ursprünglicher Völker zum Ausdruck, dass sie sich in der katholischen Kirche noch nicht wirklich zu Hause fühlen, sondern sich mehr als Gäste empfinden. Sie erinnerten an viele schmerzliche Erfahrungen von Missachtung ihrer Sprache, Kultur und Spiritualität aus einer kolonialen bzw. neokolonialen Mentalität heraus, auch in der Kirche. Die dadurch zugefügten Wunden heilen nicht schnell. In den interkulturellen Beziehungen braucht es viel Achtsamkeit, Sensibilität und Respekt vor dem Anderssein. Wie schwierig dies teilweise immer noch in unserer Kirche ist, haben mehrere beschämende Vorfälle während der Synode in Rom gezeigt, bei denen Menschen, die nicht den autochthonen Völkern angehören sowie deren Kultur und Spiritualität kaum oder gar nicht kennen, „ungerechte Verallgemeinerungen“⁸ vorgenommen und Schlüsse „nur aus den eigenen Denkweisen und Erfahrungen“⁹ gezogen haben. Daher gehört zu einem synodalen Weg der Kirche in Amazonien und auf Weltebene die Bereitschaft, „die verschiedenen kolonialen Mentalitäten zu überwinden“¹⁰ und den autochthonen Völkern auf Augenhöhe zu begegnen, um gemeinsam mit ihnen „Netze der Solidarität“¹¹ aufzubauen und „eine Globalisierung ohne Ausgrenzung zu sichern“¹².

Sehr beeindruckend waren die Worte einer indigenen Teilnehmerin, in denen sie die Kirche in der Synodenaula dazu aufrief, „Bündnispartnerin der Völker Amazoniens“¹³ zu sein in deren Anstrengungen, „die Anschläge auf das Leben der indigenen Gemeinschaften“¹⁴ durch Verletzungen der Menschenrechte, Gewaltverbrechen und Schädigung ihrer Umwelt zur Anzeige zu bringen, aber auch in deren Protest gegen ein Wirtschafts- und sogenanntes Entwicklungsmodell, das, getrieben von Habgier, die Amazonasregion ausplündert¹⁵ und einen „Ökozid verursacht“¹⁶. In Gemeinschaft mit den autochthonen Völkern Amazoniens Synodalität zu leben bedeutet auch, deren Weisheit wertzuschätzen und anzuerkennen, dass diese uns viel zu sagen hat angesichts von Klimawandel und ökologischer Krise weltweit; sie „inspiriert dazu, sorgsam und respektvoll mit der Schöpfung zu leben, im klaren Bewusstsein ihrer Grenzen, das jeden Missbrauch verbietet“¹⁷. Im gesamten synodalen Prozess der Kirche in Amazo-

⁸ Ebd., Nr. 32.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., Nr. 17.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., Nr. 46.

¹⁴ Schlussdokument (s. Anm. 3) Nr. 46.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Arbeitsdokument (17.6.2019), Nr. 26.

nien wuchs das Bewusstsein dafür, dass der „ökologisch-pastorale“¹⁸ und der synodale Umkehrprozess eng miteinander verbunden sind; denn sie sind Teil eines ganzheitlichen Umkehrprozesses.¹⁹

5. Umkehr zu einer synodalen Kirche: Problemanzeigen

In den Dialogforen im Konsultationsprozess in Vorbereitung auf die Synode sowie während der drei Wochen, in denen die Synode in Rom tagte, bildete sich ein klares Bewusstsein von der Notwendigkeit einer synodalen Umkehr in der Kirche heraus. Daher wird im Schlussdokument bekräftigt: „Um gemeinsam auf dem Weg zu sein, braucht die Kirche heute eine Umkehr zu synodaler Erfahrung. Es muss eine Kultur des Dialogs, des gegenseitigen Aufeinanderhörens, der geistlichen Unterscheidung, von Konsens und Gemeinschaft entwickelt werden, um Mittel und Wege für gemeinsame Entscheidungen zu finden und pastoralen Herausforderungen zu begegnen. Auf diese Weise entsteht Mitverantwortlichkeit im Geiste gegenseitigen Dienstes. Es wird höchste Zeit, sich auf diesen Weg zu begeben [...], um Klerikalismus und willkürliche Anweisungen zu beenden.“²⁰ In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben betont auch Papst Franziskus in seiner kirchlichen Vision, dass die Kirche dazu gerufen ist, „mit den Völkern Amazoniens unterwegs zu sein“²¹.

5.1 Fehlanzeige: noch kein Stimmrecht für Frauen

Allerdings haben die Erfahrungen während der Amazoniensynode und mit der Verfahrensweise von Papst Franziskus im Hinblick auf zwei wichtige Vorschläge oder Bitten der Synode an ihn, nämlich die Frage der *Viri Probati* und des Frauendiakonats auch deutlich gezeigt, wo die Probleme liegen: So soll beispielsweise die synodale Struktur gestärkt werden in einer Kirche, die zutiefst hierarchisch geprägt ist. Denn es darf nicht vergessen werden, dass es sich bislang um Bischofssynoden handelt, auf denen, wie der Name bereits anzeigt, die große Mehrheit der Teilnehmenden Bischöfe sind, die gemeinsam mit dem Papst und den Kurienkardinälen, die *ex officio* an der jeweiligen Synode teilnehmen, Stimmrecht haben. Repräsentant*innen anderer Gruppen (nicht Kleriker) im Volk Gottes sind proportional in einer weit niedrigeren Prozentzahl vertreten; und nur wenige von ihnen haben ein Stimmrecht. Frauen haben dies bislang überhaupt nicht. Das ist absolut vormodern und in der nachmodernen Zeit kaum mehr zu verstehen. Die Problematik wurde bereits auf der Jugendsynode angesprochen und es war angeregt worden, doch einen ersten kleinen Schritt hin zu einer

¹⁸ Ebd., 3.

¹⁹ Vgl. ebd., 5.

²⁰ Schlussdokument (s. Anm. 3) Nr. 88.

²¹ Papst Franziskus, *Querida Amazonía* (s. Anm. 6) Nr. 61.

Gleichberechtigung der Geschlechter im Hinblick auf das Stimmrecht für Generaloberer und Generaloberinnen zu tun. Zunächst war bei den Synoden das Stimmrecht auch im Fall der Generaloberen der männlichen Ordensgemeinschaften strikt an die Priesterweihe gebunden. Dann kam es diesbezüglich zu einer Lockerung, denn es wurde auch den Generaloberen, die Ordensbrüder sind und ihre Ordensgemeinschaft auf einer Synode repräsentieren, erteilt. Im Anschluss daran wäre es eigentlich ein logischer Schritt gewesen, bei gleichen Bedingungen – Ordensbrüder und Ordensschwester, die Generaloberer bzw. -oberinnen ihrer Gemeinschaften sind, haben beide keine Priesterweihe empfangen, aber sogenannte Ewige Gelübde abgelegt und ihr Leben ganz in den Dienst Christi und der Kirche gestellt – auch den Ordensoberinnen ein Stimmrecht zu verleihen. Bei ihnen ist bislang allein die Tatsache, dass sie Frauen sind, der Grund, warum ihnen das Stimmrecht immer noch nicht erteilt worden ist. Im Prinzip gab es zwischen der Jugendsynode und der Amazoniensynode ausreichend Zeit, um die entsprechenden Schritte zur Erteilung des Stimmrechts für die Frauen zu tun. Jedoch geschah dies bis zur Amazoniensynode nicht. Als die Bitte von einer größeren Gruppe von Frauen auf der Amazoniensynode erneut an den Papst gerichtet wurde, kam vom Ständigen Sekretariat der Bischofssynode die Antwort, dass die Verfahrensordnung für diese Synode bereits festgelegt sei und im laufenden Verfahren nicht mehr geändert werden könne. Dies hat zu Recht viel Unverständnis und Unmut hervorgerufen. Denn sowohl in dieser Frage als auch in Bezug auf eine mögliche Lockerung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt liegt die Entscheidungsmacht ausschließlich bei Männern, die aufgrund der nur ihnen zugänglichen Weihen ein höheres Leitungsamt in der Kirche innehaben.

Zwar war mit über 30 Frauen die weibliche Beteiligung an einer Synode die wohl bislang höchste, wie einige Kardinäle sagten, die im Verlauf der vergangenen Jahre bereits an mehreren Synoden teilgenommen hatten. Dies war ein erfreulicher Fortschritt. Allerdings ist er bescheiden, insbesondere wenn man bedenkt, dass die Erteilung des Stimmrechtes für die verhältnismäßig kleine Zahl von Generaloberinnen auf einer Synode für den Vatikan bereits ein so großes Problem darstellt.

5.2 Frau und Kirche: kritische Überlegungen zum Nachsynodalen Schreiben

Neben dem Thema der *viri probati* gab es auch im Hinblick auf das Thema des sakramentalen Diakonats der Frau in Bezug auf das Nachsynodale Päpstliche Schreiben viel Enttäuschung. Denn der Papst hatte seit der Einberufung der Synode wiederholt die Menschen dazu aufgerufen, mutig neue Wege für die Kirche zu erkunden. Damit hatte er große Hoffnung auf die Verwirklichung von Reformen in der Kirche geweckt. Als nun im Zusammenhang mit den beiden genannten Themen konkrete Vorschläge für neue Wege gemacht und im Schlussdokument der Synode genannt wurden, war es für viele enttäuschend, dass hierzu nichts im Nachsynodalen Schreiben des Papstes gesagt wurde. Immerhin hatten sich im Konsultationsprozess in Vorbereitung auf die

Amazoniensynode viele Teilnehmer*innen für die Einführung des sakramentalen Diakonats der Frau ausgesprochen. Eine große Gruppe der an der Synode teilnehmenden Frauen hatte dem Papst ihre Bitte vorgetragen, die Studienkommission zur Frage des Frauendiakonats weiterzuführen und ihre Arbeit nicht nur auf die kirchenhistorische Perspektive zu beschränken. Es ist zwar richtig, dass der Papst mit seinem Nachsynodalen Schreiben die Tür in der Frage eines sakramentalen Frauendiakonats nicht geschlossen hat, aber sein Schweigen gibt auch nicht viel Grund zur Hoffnung.

Hinzu kommt, dass mehrere Aussagen in *Querida Amazonia* über die Stellung und Rolle der Frau in der Kirche in vielen Frauen Empörung und Schmerz hervorgerufen haben, auch in Lateinamerika. Denn viele Frauen weltweit teilen das im päpstlichen Schreiben entworfene Frauenbild nicht. Dieses wird auch nicht den zahlreichen Frauen in Amazonien gerecht, die sich dort in den christlichen Gemeinden engagieren und sie vielfach leiten. An den meisten Orten im Amazonasgebiet ist die Kirche nur dank der Frauen präsent. Dies wird zwar vom Papst in seinem Nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* anerkannt. Aber Papst Franziskus vertritt, wie die Grazer Dogmatikprofessorin Gunda Werner darlegt, eine Theologie, die im 19. Jahrhundert entstand und mit Geschlechterrollen arbeitet, die heute als überholt gelten²²: für Frauen „das empfangende, dienende, passive ‚marianische‘ Prinzip, für Männer das aktive, gebende ‚petrinische‘ Prinzip“²³. In Bezug auf die Textpassage im Nachsynodalen Schreiben, die davon spricht, das sakramentale Priestertum weiterhin nur den Männern vorzubehalten und dadurch die Frauen vor Funktionalisierung und Klerikalismus zu schützen, ist mit dem Salzburger Fundamentaltheologen Gregor Maria Hoff zu sagen, dass darin ein nicht zu ertragender Patriarchalismus zum Ausdruck kommt.²⁴

Allerdings hat der Papst das Anliegen der Amazoniensynode in seinem Nachsynodalen Schreiben aufgenommen, die Frauen stärker in die Leitung von Kirche auf verschiedenen Ebenen einzubeziehen, denn er sagt hierzu, dass „in einer synodalen Kirche die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen Diensten haben [sollten], die nicht die heiligen Weihen erfordern“²⁵. Er weist auch darauf hin, dass diese Dienste mit Beauftragung des Bischofs wahrgenommen werden sollten. Denn das verleiht ihnen Würde und öffentliche Anerkennung. Dies mag in den Ortskirchen im deutschsprachigen Raum inzwischen weitgehend selbstverständlich sein, ist aber in vielen Ortskirchen Amazoniens wie zum Beispiel in Peru noch keine gängige Praxis. Daher wäre eine öffentliche Beauftragung von Frauen durch den Ortsbischof ein wichtiges Zeichen und ein Schritt nach vorn. Allerdings wäre es, wie der österreichisch-brasilianische Bischof Erwin

²² Vgl. Kommentare zum Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* in: <https://religion.orf.at/stories/2999003/> (Stand: 27.2.2020).

²³ Ebd.

²⁴ Theologen zu *Querida Amazonia*: „Was will der Papst?“, <http://go.wwu.de/gvttv> (Stand: 27.2.2020).

²⁵ Papst Franziskus, *Querida Amazonia* (s. Anm. 6) Nr. 103.

Kräutler sagt, ein größerer Schritt nach vorn, wenn dort, wo die Menschen in Amazonien darum gebeten haben und Frauen sich dazu berufen fühlen, die sakramentale Diakonatsweihe für Frauen ermöglicht würde. Neue Wege in der Kirche beschreiten zu wollen, wird schwerlich möglich und glaubwürdig sein ohne die Bereitschaft und Offenheit, eine kirchliche Struktur kritisch zu hinterfragen und zu ändern, die eine ungleiche Behandlung der Geschlechter perpetuiert.

5.2 *Viri probati*: Schweigen zu dieser für Amazonien wichtigen Frage

In den Konsultationen in Vorbereitung auf die Synode hatten viele Laien, Priester sowie Ordensmänner und -frauen um die vorsichtige Lockerung der Zölibatsverpflichtung und die Zulassung zur Priesterweihe von älteren verheirateten Männern, die ständige Diakone sind und sich in der Ausübung ihres Dienstes in der Gemeinde sehr bewährt haben, gebeten. Auch in der Synodenaula wurde die Bitte wiederholt vorgebracht, unter anderem von Gemeindeleitern, die explizit im Namen ihrer Gemeinden sprachen. Denn im gesamten Amazonasgebiet gibt es einen sehr großen Priestermangel. Viele der entlegenen Gemeinden können höchstens zwei oder dreimal im Jahr – häufig nicht einmal das – die Eucharistie feiern. Die Konsultationen haben gezeigt, dass den Gemeinden die Feier der Eucharistie sehr viel bedeutet. Es ist zu bezweifeln, dass die im Nachsynodalen Schreiben genannten Maßnahmen auch nur annähernd ausreichen werden, um eine effektive Antwort auf den hohen Priestermangel in Amazonien zu geben.

Im Hinblick auf das synodale Prinzip in unserer Kirche ist zu bedenken, dass der entsprechende Textabschnitt, in dem um die Lockerung der Zölibatsverpflichtung im Fall Amazoniens gebeten wird, eine klare Zweidrittelmehrheit erhielt. Richtig ist, dass der Papst in dieser Frage ebenso wie in der Frage des Frauendiakonats in seinem Nachsynodalen Schreiben keine Aussage getroffen und somit die Tür einen Spaltbreit offen gelassen hat. Aber mit einer so vagen Position ist es schwierig umzugehen. Der Papst hat zwar das Schlussdokument der Synode aufgewertet, indem er es neben sein Nachsynodales Apostolisches Schreiben gestellt und dazu eingeladen hat, beide Texte im Bewusstsein der wechselseitigen Verbundenheit miteinander zu lesen. Zugleich aber lässt er völlig offen, welchen Stellenwert für ihn die entsprechende Textpassage mit ihrer positiven Sicht hinsichtlich einer möglichen Lockerung der Zölibatsverpflichtung hat. In diesem Zusammenhang ist es wichtig daran zu erinnern, dass im Schlussdokument deutlich eine grundsätzliche Wertschätzung des Zölibats ausgedrückt wird. Es geht hier nicht darum, wie von einigen unterstellt wurde, den Zölibat ganz abzuschaffen.

Meines Erachtens gibt es im päpstlichen Schreiben Widersprüchliches, was die Frage der *viri probati* und das Schweigen dazu angeht. Denn einerseits hebt der Papst her-

vor, dass die Eucharistie „die Quelle und der Höhepunkt allen christlichen Lebens ist“²⁶ und dass die christlichen Gemeinschaften auch in den abgelegenen Gebieten im tropischen Regenwald die Feier der Eucharistie brauchen, da sie „die Kirche aufbaut“²⁷. Zugleich aber hat er kein klares Ja zu einer behutsamen Lockerung der Zölibatsverpflichtung in einer pastoralen Notsituation wie der in Amazonien gesprochen, obwohl er in einem Interview eine pastorale Notsituation als Grund für eine mögliche Lockerung derselben genannt hatte. Dadurch, dass er sich nicht zu der Frage äußert, bleibt zumindest zunächst einmal alles wie es war und es wird somit eine bestimmte Priesteramtstheologie, die aus guten Gründen theologisch hinterfragt worden ist, absolut gesetzt und über die pastoralen Bedürfnisse der Gläubigen gestellt. Zudem wird hier ebenso wie in den häufig emotional sehr aufgeladenen Diskussionen völlig unerwähnt gelassen, dass es eine Lockerung der Zölibatsverpflichtung in den mit Rom unierten Ostkirchen und im Fall des Übertritts von Priestern aus der anglikanischen Kirche in die katholische Kirche bereits seit Längerem gibt.

In der Behandlung der Zölibatsfrage im Kontext der Amazoniensynode wird noch ein weiterer wichtiger Aspekt deutlich. Die Bitte um eine vorsichtige Lockerung der Zölibatsverpflichtung wurde in den Kontext der pastoralen Realitäten der Kirche Amazoniens gestellt. Diese Kirche ist sich ihrer Partikularitäten und Dignität als amazonische Kirche (*iglesia amazónica*) im Verlauf des synodalen Prozesses sehr bewusst geworden. In synodalem Geist wünscht sie eine Überwindung des römischen Zentralismus, der im Vatikan häufig noch vorherrscht, um in geschwisterlicher Weise als Ortskirche im Verbund mit den Kirchen an anderen Orten auf der Welt und in Gemeinschaft mit der Kirche von Rom auf dem Weg zu sein. Sie anerkennt die Autorität Roms im Dienst an der Einheit der Kirche weltweit, wünscht aber, dass es eine Einheit in der Vielfalt von Weisen sei, den Glauben in verschiedenen kulturellen Kontexten zum Ausdruck zu bringen, zu leben und zu feiern. Es geht ihr darum, dass die Einheit in der Vielfalt nicht nur eine Floskel ist, sondern wirklich praktiziert wird zum Wohl der ganzen Kirche.

Die Erfahrungen auf dem synodalen Weg haben auch ins Bewusstsein gehoben, dass „kirchliche Strukturfragen keine nachrangigen Binnenprobleme“, sondern geistliche Fragen sind. Denn Strukturen können dazu beitragen, dass in der Kirche evangeliumsgemäßer gelebt und dem Machtmissbrauch vorgebeugt wird oder aber sie können erforderliche Umkehrprozesse be- bzw. verhindern. Um Synodalität in unserer Kirche effektiv zu ermöglichen und zu fördern, sind entsprechende Strukturreformen sowie einige Änderungen im Kirchenrecht nötig. Dabei gilt es, nicht zu vergessen, dass es letztlich in der Kirche doch immer wieder darum gehen sollte, sich gemeinschaftlich

²⁶ Papst Franziskus, *Querida Amazonía* (s. Anm. 6) Nr. 88. Er zitiert an dieser Stelle das Dekret des II. Vatikanischen Konzils *Presbyterorum ordinis*, Nr. 5.

²⁷ Ebd., Nr. 89. Hier zitiert Papst Franziskus den Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1396.

zur „jesuanischen Frohbotschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft (und eben nicht: Männer- oder Klerikerherrschaft)“²⁸ zu bekehren.

6. Postsynodale Phase: Wie geht es weiter in Amazonien?

Die Amazoniensynode hat offensichtlich die Entwicklung einer gemeinsamen Identität im Glauben als *panamazonische Kirche* in Gang gesetzt, einer Kirche, die dazu gerufen ist, sich in ihrer Mission gemeinsam mit den Bevölkerungsgruppen Amazoniens den „kolonialisatorischen Interessen“ und der rücksichtslosen Zerstörung Amazoniens mutig entgegenzustellen und die Herausforderungen einer ganzheitlichen Ökologie sowie der effektiven Sorge um das „Gemeinsame Haus“²⁹ in der Praxis anzunehmen.

Viele Ortskirchen Amazoniens haben ihre ersten Arbeitstagungen nach der Synode bereits abgehalten, um dort über die Synode in Rom zu berichten und miteinander über die notwendigen Schritte zur Umsetzung der synodalen Entscheidungen und Orientierungen für das gemeinsame kirchliche Handeln zu reflektieren. In Peru war die gemeinsame pastorale Versammlung der Repräsentant*innen aller Vikariate und Prälaturen im Amazonasgebiet Perus, darunter viele indigene Männer und Frauen aus verschiedenen ursprünglichen Völkern, sehr inspirierend. Mit Blick auf die Umsetzung der Synodenimpulse wurde einstimmig beschlossen, die Zusammenarbeit zwischen den Ortskirchen zu stärken, miteinander die Umkehr zu einem synodalen Lebens- und Arbeitsstil zu vollziehen, die Inkulturation in die verschiedenen kulturellen Kontexte Amazoniens weiter voranzubringen, die stärkere Beteiligung von Frauen an Leitungsaufgaben in den Gemeinden und Ortskirchen zu fördern und sich angesichts eines starken Extraktivismus in Peru zusammen mit den indigenen Völkern und anderen Bevölkerungsgruppen für den Schutz und Erhalt des gemeinsamen Hauses einzusetzen.

Auf einer pastoraltheologischen Tagung zur Umstrukturierung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) wurde darauf gedrungen, im CELAM möglichst bald eine panamazonische Koordinierungsstelle zur Umsetzung der Synodenbeschlüsse zu schaffen, so wie es auf der Synode beschlossen worden war. Diese würde auch die engere Zusammenarbeit und Vernetzung der Bischöfe aus den Vikariaten, Prälaturen und Diözesen Amazoniens erleichtern und ihnen die Möglichkeit bieten, die gemeinsame Identität als panamazonische Kirche zu stärken. Es deutet einiges darauf hin, dass mehrere Bischöfe Amazoniens die Frage bezüglich der *viri probati* wieder aufnehmen und weiterführen werden. Viele von ihnen verstehen das Schweigen und die Entscheidung des Papstes, die Dinge offenzuhalten so, dass er ihnen gewissermaßen

²⁸ Christian Bauer, Synodaler Weg – einige theologische Anmerkungen, in: feinschwarz.net, 21.9.2019, <http://go.wwu.de/u7v7a> (Stand: 10.1.2019).

²⁹ Untertitel der Enzyklika *Laudato Si'*.

damit den Ball zurückgespielt hat. Sie wollen nun weitere Initiativen mit den Menschen in den christlichen Gemeinden und kirchlichen Organisationen entwickeln, um im synodalen Geist insgesamt einen Veränderungsprozess „von unten nach oben“ voranzubringen.

Prof. Dr. Birgit Weiler
Pontificia Universidad Católica del Perú Departamento Académico de Teología
Av. Universitaria 1801, San Miguel
Lima 32, Perú
dpto-teología(at)pucp(dot)pe

Partizipation von Frauen am kirchlichen Handeln nach „Querida Amazonia“

Abstract

In „Querida Amazonia“ hat Papst Franziskus ein deutliches Nein zur Zulassung von Frauen zum Priesteramt gesprochen, und darüber ist theologisch nicht hinwegzugehen. Allerdings ist auch und gerade nach „Querida Amazonia“ zum einen über die verstärkte Beteiligung von Frauen an Aufgaben und (Leitungs-)Funktionen jenseits des Weiheamtes theologisch nachzudenken und zum anderen über die Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat. Hier kann ein interdisziplinäres Zusammenwirken von biblischer, historischer und ökumenisch-theologischer Forschung zielführend sein.

In “Querida Amazonia,” Pope Francis voiced a clear “no” to the ordination of women as priests; this cannot be ignored theologically. But now, and especially after “Querida Amazonia,” it has become possible to consider a greater participation of women in certain tasks and leadership functions beyond the sacred ministry, on the one hand, and the possibility of ordination of women as deacons, on the other hand. To this end, an interdisciplinary cooperation between Biblical, historical, and ecumenical-theological research may be called for.

In seinem im Februar dieses Jahres erschienenen nachsynodalen apostolischen Schreiben „Querida Amazonia“ hat Papst Franziskus verdeutlicht, dass eine Zulassung von Frauen zum Weiheamt in der römisch-katholischen Kirche nicht möglich ist. Gleichwohl hat er Alternativen der Partizipation von Frauen eröffnet. Im Blick darauf ist auch die Frage zu reflektieren, ob die Positionierung des Papstes in seinem nachsynodalen Schreiben auch den Diakonat von Frauen einschließt oder nicht. Im Folgenden wird zunächst die von Papst Franziskus getroffene Entscheidung theologisch eingeordnet, um dann in einem zweiten Schritt auf die spezifische Frage des Diakonats von Frauen im Licht von „Querida Amazonia“ näher einzugehen.

1. Die Positionierung des Papstes in „Querida Amazonia“: Zugang zu Aufgaben und kirchlichen Diensten für Frauen ohne Erfordernis der Weihe

„Querida Amazonia“ wurde nach seinem Erscheinen im deutschsprachigen Raum vor allem im Blick auf den Pflichtzölibat auf das Weiheamt für Frauen diskutiert. Papst Franziskus hat sich in diesem Punkt sehr klar und deutlich geäußert. Es sei der Blick auf die Kirche insofern zu weiten, dass ihr Verständnis nicht auf funktionale Strukturen reduziert würde: „Ein solcher Reduktionismus würde uns zu der Annahme veranlassen, dass den Frauen nur dann ein Status in der Kirche und eine größere Beteiligung eingeräumt würden, wenn sie zu den heiligen Weihen zugelassen würden. Aber eine solche Sichtweise wäre in Wirklichkeit eine Begrenzung der Perspektiven: Sie würde

uns auf eine Klerikalisierung der Frauen hinlenken und den großen Wert dessen, was sie schon gegeben haben, schmälern als auch auf subtile Weise zu einer Verarmung ihres unverzichtbaren Beitrags führen.“¹

Der Papst begründet dies insbesondere im Rekurs auf die Tradition der Verhältnisbestimmung von Bräutigam und Braut: Jesus Christus ist der Bräutigam der Kirche, und dieses Verhältnis spiegelt sich im Verhältnis des Priesters, der Christus repräsentiert, und der Gemeinde. Das Gestaltwerden und Sich-Zeigen Christi geschieht, so der Papst, in der Gestalt eines Mannes, der der Eucharistie feiernden Gemeinschaft vorsteht.² Vor allem aber steht das ontologisch gefasste Entsprechungsverhältnis von Bräutigam und Braut, männlichem Christus und weiblicher Kirche, im Zentrum, welche das Wesen der Kirche – der Papst spricht von einer inneren Struktur der Kirche – bestimmt. Ohne dieses Entsprechungsverhältnis kann nicht das geschehen, was der Auftrag der Kirche ist: Vergegenwärtigung des in Christus geschenkten Heils bis hin zur Vergegenwärtigung Christi selbst unter den Zeichen von Brot und Wein in der Eucharistie.³

Neben dieser Entsprechung von Bräutigam und Braut betont der Papst jedoch noch einen anderen Aspekt: Gott habe seine Macht und Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundgetan, in dem des göttlichen menschengewordenen Sohnes und in dem eines weiblichen Geschöpfes, Marias.⁴ Die Frauen repräsentieren Maria, geweihte Männer Christus, und beide leisten so auf ihre je eigene Weise ihren Beitrag zum Selbstvollzug der Kirche.⁵ Dementsprechend regt der Papst an, dass die Frauen Zugang zu Aufgaben und kirchlichen Diensten haben sollten, die nicht die heiligen Weihen erfordern und

¹ Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“ von Papst Franziskus an das Volk Gottes und alle Menschen guten Willens (2. Februar 2020). Nr. 100. VApSt 222, Bonn 2020. Im Folgenden zitiert als: QA.

² Vgl. QA Nr. 101.

³ Diese zentrale ekklesiologische Bestimmung des Verhältnisses von Christus und Kirche, die der Papst hier aufgreift, findet sich bereits in der Eheparänese in Eph 5,22–24. Elaboriert wurde das Bräutigam-Braut-Verhältnis ekklesiologisch etwa von Henri de Lubac (vgl. etwa ders., *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968) und Hans Urs von Balthasar (vgl. z.B. ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960; ders.: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974) entfaltet. Vgl. ebenso Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg ³2018.

⁴ Vgl. QA Nr. 101.

⁵ Die Argumentation erinnert an entsprechende theologische Reflexionen Hans Urs von Balthasars und Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Von Balthasar kennzeichnet die Kirche als mit ihrem Urbild Maria gleichgestaltet in ihrem Gegenüber zu Christus (vgl. etwa Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 330 und 334ff.; ders., *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: *IKaZ* 25 [1996], 491–498, hier 495). Und auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. stellt die Weiblichkeit der Kirche in ihrem Gegenüber zur Männlichkeit Christi und ihr marianisches Prinzip heraus (vgl. ders.: *Ursprung und Wesen der Kirche*, in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 8,1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Band 1*, Freiburg/Br. 2010, 220–241; ders., *Erwägungen zur Stellung der Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Maria, die Mutter des Herrn. Hirtenwort der deutschen Bischöfe*, Bonn 1979, 13–27). Vgl. auch Menke, *Sakramentalität* (s. Anm. 3) 107ff.

die es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei „ihren eigenen weiblichen Stil aufzugeben“⁶. Der Papst argumentiert folglich in „Querida Amazonia“ nicht allein mit Rekurs auf die Tradition einer Zulassungspraxis, der sich die Kirche verpflichtet fühlt, sondern er greift systematisch-theologische Begründungen aus den Bereichen der theologischen Anthropologie, der Christologie und der Ekklesiologie dafür auf, dass nur Männer *in persona Christi capitis* handeln können.⁷

Papst Franziskus bekräftigt damit in „Querida Amazonia“ nicht nur seine eigene, bereits in der Enzyklika „Evangelii Gaudium“ geäußerte Position⁸ sowie die Ausführungen des Präfekten der Glaubenskongregation, Luis Kardinal Ladaria Ferrer, in dessen Artikel im „L'Osservatore Romano“ aus dem Jahr 2018⁹, sondern er stellt sich explizit in die Kontinuität zur lehramtlichen Festlegung seiner Vorgänger in dieser Frage.¹⁰ Darüber ist theologisch nicht hinwegzugehen: Die Argumente für und wider die Zulas-

⁶ QA Nr. 103.

⁷ Entscheidend ist hier der Zusatz *capitis*, denn es handelt sich um die mit dem *character indelebilis* verbundene Funktion des besonderen, nicht des gemeinsamen Priestertums. Vgl. zu diesen Begründungen, die auf den genannten ontologischen Grundbestimmungen der Kirche und deren Verhältnis zu Christus basieren, auch Von Balthasar, Gedanken zum Frauenpriestertum (s. Anm. 5); ders.: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann? In: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Von „Inter Insigniores“ bis „Ordinatio Sacerdotalis“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation, Würzburg 2006 105–111. Vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: ders. (Hg.), Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 278–356; ders.: Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden? In: StZ 230 (2012), 374–384. Vgl. ebenso Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ⁴1995; Menke, Sakramentalität (s. Anm. 3) 75–86.

⁸ Vgl. Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Leben und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), Nr. 104. VApSt 194, Bonn 2013. Im Folgenden zitiert als: EG.

⁹ Vgl. „Der definitive Charakter der Lehre von ‚Ordinatio Sacerdotalis‘“. Von Erzbischof Luis F. Ladaria Ferrer SJ, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, in: L'Osservatore Romano 23/24 (2018), 6. Kardinal Ladaria hielt darin fest, dass die in „Ordinatio Sacerdotalis“ von Papst Johannes Paul II. formulierte Lehre eine Wahrheit sei, die zum Glaubensgut der Kirche gehöre, und dass es sich definitiv um eine unfehlbare Lehre handle.

¹⁰ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Inter insigniores. Erklärung zur Frage über die Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976), VApSt 3, Bonn 1976; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacerdotalis über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“ (22. Mai 1994), VApSt 117, Bonn 1994. Vgl. auch die Bekräftigung des Lehrentscheidungs von Papst Johannes Paul II. durch Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt in der Chrisam-Messe vom 5. April 2012 sowie für die lehrrechtliche Analyse Norbert Lüdecke: Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: Wolfgang Bock – Wolfgang Lienemann (Hg.), Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47), Heidelberg 2000, 41–119.

sung von Frauen sind ausgetauscht, und Papst Franziskus – und damit die höchste kirchliche Lehrautorität – hat unter Bezugnahme auf die oben genannten theologischen Argumente gegen die Zulassung von Frauen entschieden, die geltende Lehre nebst der sie legitimierenden theologischen Begründungen erneut bzw. zum wiederholten Male bekräftigt und damit bestimmte Aspekte der Frage nach den Zulassungsbedingungen zum Amt der theologischen Auseinandersetzung entzogen, in Entsprechung zu seiner Klarstellung schon in „Evangelii Gaudium“: „Das den Männern vorbehaltene Priestertum als Zeichen Christi, des Bräutigams, der sich in der Eucharistie hingibt, ist eine Frage, die nicht zur Diskussion steht, kann aber Anlass zu Konflikten geben, wenn die sakramentale Vollmacht zu sehr mit der Macht verwechselt wird.“¹¹ Angesichts dessen sollte man sich nun theologisch darauf konzentrieren, über Wege zur Beteiligung von Frauen an den Grundvollzügen der Kirche nachzudenken, die nicht auf die Zulassung zum priesterlichen Amt fokussiert sind. Hierzu eröffnen sich gerade auch im Blick auf „Querida Amazonia“ zwei mögliche Wege.

Den ersten Weg zeigt Papst Franziskus in seinem Schreiben auf, wenn er dazu einlädt, den Blick von der Fokussierung auf das Amt weg auf das starke Engagement und die Präsenz von Frauen im kirchlichen Handeln und Leben hin zu weiten, und wenn er dabei etwa Taufe, Katechese oder missionarisches Handeln als Beispiele anführt – und damit Beispiele aus allen Feldern der kirchlichen Grundvollzüge.¹² Der Papst regt an: „In einer synodalen Kirche sollten die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen. Es sei daran erinnert, dass ein solcher Dienst Dauerhaftigkeit, öffentliche Anerkennung und eine Beauftragung durch den Bischof voraussetzt.“¹³ Daran anknüpfend wäre zu überlegen, wie solch eine konkrete Partizipation von Frauen an den Grundvollzügen der Kirche aussehen könnte, die sich nicht einseitig an der Struktur des Amtes orientiert, sondern an den vielfältigen Charismen der geistbegabten Gläubigen und damit auch am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und deren *sensus fidei*.¹⁴ Hier liefert auch das Schlussdokument der Synode wichtige Hinweise, denn es spricht in Bezug auf den gemeinsamen Glaubenssinn aller Getauften nicht nur von der zentralen Bedeutung und Sendung der Laien, sondern auch von der Möglichkeit, neue Dienstämter einzuführen, ebenso die Möglichkeit der Beauftragung bestimmter Personen zur Gemeindeleitung durch den Bischof. Dies wird explizit auch auf Frauen bezogen.¹⁵

¹¹ EG Nr. 104.

¹² Vgl. QA Nr. 99.

¹³ QA Nr. 103.

¹⁴ Vgl. Christoph Ohly, *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum* (MThSt.K 57), St. Ottilien 1999.

¹⁵ „Wir beherzigen, dass Jesus auch den Frauen Dienstämter zgedacht hat. Wir müssen die Weiterbildung von Frauen in den Studiengängen von biblischer Theologie, systematischer Theologie und Kirchenrecht unterstützen, weil wir ihre Mitwirkung in Führungspositionen und Organisationen innerhalb und außerhalb des kirchlichen Umfelds wertschätzen. [...] Im neuen

Der zweite Weg – und auf diesen möchte ich mich im Folgenden konzentrieren – geht am Thema des Amtes nicht gänzlich vorbei, fokussiert sich jedoch nicht auf das Priesteramt, sondern auf den Diakonat, und dies deshalb, weil der Diakonat von Frauen sowohl im Schlusssdokument der Synode explizit wohlwollend erwähnt als auch von Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben nicht explizit ausgeschlossen wird. Außerdem kann die oben genannte Frage nach der Möglichkeit, neue Dienstämter einzuführen, durchaus auch mit der Frage nach dem Diakonat verknüpft werden.

2. Der Diakonat von Frauen – zum jetzigen Stand nach „Querida Amazonia“

Man könnte zunächst vermuten, dass die lehramtliche Bekräftigung der Nichtzulassung von Frauen zu den heiligen Weihen durch Papst Franziskus auch für den Diakonat gilt, weil der Diakonat Teil des dreifach gestuften Amtes ist. Eine Zulassung von Frauen zum Diakonat könnte die Einheit, die dem Ordo unbeschadet seiner dreifachen Differenzierung und Ausfaltung zugrundeliegt, aufsprengen.¹⁶ Zudem könnte man der Meinung sein, dass auch der Diakon unbeschadet seiner Differenz zum priesterlichen Dienst und der damit verbundenen Aufgaben wie auch der Presbyter in *persona Christi capitis* handle und dass aus diesem Grund Frauen auch zum Diakonat nicht zugelassen werden können.¹⁷ Doch diese Schlussfolgerung erscheint angesichts der anhaltenden dogmatischen wie kirchenrechtlichen Kontroverse um die (Un-)Möglichkeit des Diakonates von Frauen womöglich doch etwas zu schnell getroffen. Es existieren nämlich gegenwärtig zwei unterschiedliche theologische Positionierungen in dieser Frage: Die einen sehen vor allem aufgrund der Klarstellung Papst Bene-

Kontext von Evangelisierung und Pastoral in Amazonien werden die meisten katholischen Gemeinden von Frauen geleitet. Im Dienst an den sich wandelnden Anforderungen für die Evangelisierung und die Begleitung der Gemeinden bitten wir darum, dass man ein Dienstamt für die 'Leiterin einer Gemeinde' einrichte und institutionell anerkenne.“ Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien (6.–27. Oktober 2019). Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlusssdokument (26. Oktober 2019). Nr. 102, VApSt 222, Bonn 2020. Anhang: Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien: Schlusssdokument. Im Folgenden zitiert als: Schlusssdokument.

¹⁶ Vgl. etwa Hans Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: Peter Hünemann u.a. (Hg.), Diakonat. Ein Amt für die Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt? Ostfildern 1997, 86–97; Karl-Heinz Menke, Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau, in: ThPh 88 (2013), 340–371. Vgl. dagegen Regina Radlbeck-Ossmann, Das Argument von der Einheit des Ordo: Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: Dietmar W. Winkler (Hg.), Diakonat der Frau? Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin ²2013, 119–134.

¹⁷ Vgl. etwa Gerhard Ludwig Müller, Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 67–106; Manfred Hauke, Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 11–65. Vgl. dagegen den Diakonat von Frauen befürwortend z.B. Peter Hünemann, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: ders. u.a. (Hg.), Diakonat (s. Anm. 16) 98–128.

dikts XVI. im Jahr 2009, dass zwischen Diakonat auf der einen und Presbyterat und Episkopat auf der anderen Seite trotz der Einheit des Ordo eine Verschiedenheit herrsche, und dass der Diakon im Unterschied zu Priester und Bischof nicht *in persona Christi capitis* handle¹⁸, die Möglichkeit des Frauendiakonates eröffnet¹⁹, die anderen verneinen diese Möglichkeit auch nach der durch Papst Benedikt XVI. getroffenen Klarstellung hinsichtlich der Spezifizierung des Diakonats²⁰.

Ebenso wird diskutiert, ob gerade der Diakonat aufgrund seiner Spezifität und der Betonung seiner diakonischen und seiner Dienstfunktion für Frauen offenstehen könne²¹, und es wird sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern des Frauendiakonats betont, dass die Frage des Frauendiakonates anders als diejenige des Priestertums der Frau noch nicht endgültig lehramtlich geklärt sei, jedenfalls nicht durch die höchste kirchliche Lehrautorität.²² Damit ist festzuhalten, dass auch nach dem Lehrentscheid von Papst Johannes Paul II. in „*Ordinatio Sacerdotalis*“ das Thema des Diakonates von Frauen dogmatisch und kanonistisch kontrovers diskutiert und diese Diskussion bislang lehramtlich nicht abschließend ausgeschlossen ist. Allerdings kann theologisch gefragt werden, um welche Form von „Diakonat“ es hier geht: um die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat oder um einen eigenen, primär diakonisch ausgerichteten Dienst in Anlehnung an die Tradition der „Diakonissen“, also um ein vom dreifach gestuften Ordo unterschiedenes und separiertes, nichtsakramentales „Amt“ jenseits des Weiheamtes.

Dass der Frauendiakonat auch nach „*Querida Amazonia*“ noch auf der theologischen wie pastoralen Agenda stehen kann, zeigt sich auch im direkten Blick auf das nachsynodale Schreiben. Denn Papst Franziskus hat darin dem Diakonat von Frauen, etwa

¹⁸ Vgl. Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben in Form eines „*Motu Proprio*“ *Omnium in mentem* (26. Oktober 2009), in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 178 (2009), 544–546.

¹⁹ Vgl. z.B. Margit Eckholt, Frauen in kirchlichen Ämtern. Amtstheologische Perspektiven im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil und die Verbindlichkeit von *Ordinatio Sacerdotalis*, in: dies. u.a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene. Freiburg/Br. 2018, 342–374.

²⁰ Vgl. etwa Helmut Hoping: Diakonat der Frau ohne Frauenpriestertum?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000), 281–284; Manfred Hauke, Der Diakonat und das Handeln *in persona Christi capitis*. Randbemerkungen zum Motuproprio *Omnium in mentem*, in: Forum katholische Theologie 26 (2010), 191–205.

²¹ Vgl. zur Bestimmung des Diakonats als spezifisch diakonisches Amt in Referenz auf die Bestimmung des Handelns des Diakons *in persona Christi Servi* (im Unterschied zur presbyteralen Leitungsfunktion *in persona Christi capitis*) etwa Peter Nüsser, Das Proprium des Ständigen Diakons – Versuch einer spirituellen Ortsbestimmung, in: George Augustin – Günther Risse (Hg.), Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche, Paderborn 2003, 175–186; Matthias Remenyi, Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes, in: ders. (Hg.), Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne. Paderborn 2012, 159–181. Vgl. im Anschluss daran die Diskussion über den Diakonat als spezifisch für Frauen geeignetes Amt in: Hünermann u.a. (Hg.), Diakonat (s. Anm. 16).

²² Vgl. hierzu etwa Bernhard Sven Anuth, Frauendiakonat in der katholischen Kirche? Aktueller Stand und Perspektiven in kanonistischer Sicht, in: Thomas Schüller – Martin Zumbült (Hg.), *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Festschrift für Klaus Lüdicke zum 70. Geburtstag, Essen 2014 (BzMK 70), 37–85, hier 58–61.

auch als eine für die Amazonasregion geltende Ausnahme, keine explizite Absage erteilt, und er hat – ein nicht unerheblicher Aspekt für die Rezeption des gesamten nachsynodalen Schreibens – zu Beginn herausgestellt, dass er nicht vorhabe, das Schlussdokument der Bischofssynode mit seinem Schreiben zu ersetzen oder zu wiederholen, er wolle es vielmehr offiziell vorstellen und lade dazu ein, es ganz zu lesen.²³ Dieser wichtige hermeneutische Hinweis bedeutet, dass die Empfehlungen des Schlussdokumentes durch „Querida Amazonia“ nicht abgelöst sind, sondern vielmehr weiterhin als Basis vertiefender Reflexion dienen können und dass das nachsynodale apostolische Schreiben aus dieser Hermeneutik heraus gelesen und interpretiert werden kann.

Das Schlussdokument der Synode nun erwähnt ausdrücklich den Wunsch nach dem ständigen Diakonats von Frauen und die große Präsenz dieses Themas auf der Synode. Zudem wird festgehalten: „Bereits im Jahr 2016 hatte Papst Franziskus eine ‚Studienkommission zum Diakonats der Frau‘ ins Leben gerufen. Die Kommission formulierte jedoch ein einseitiges Ergebnis über das Frauendiakonats in den ersten Jahrhunderten der Kirche und dessen Auswirkungen heute. Deshalb wollen wir unsere eigenen Erfahrungen und Reflexionen mit der Kommission austauschen und die Ergebnisse dieses Austauschs abwarten.“²⁴ Damit eröffnet das Schlussdokument auch zukünftig die Möglichkeit zu detaillierten theologischen Forschungen zum Diakonats von Frauen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Möglichkeit zu verweisen, die im Schlussdokument der Synode angesprochene Einführung neuer Dienstämter auch für Frauen, insbesondere die Einführung eines Dienstamtes „Leiterin der Gemeinde“, in Verbindung mit der Einführung eines Diakonates von Frauen zu diskutieren.

Diese theologische Forschung hinsichtlich des Diakonates von Frauen steht also gerade jetzt, nach der Synode und nach „Querida Amazonia“, an. Dabei wird allerdings nicht nur die skizzierte dogmatische und kirchenrechtliche Perspektive, sondern auch die biblische und historische Perspektive eine gewichtige Rolle zu spielen haben, wenn es darum geht, die Kontroverse um die Frage, ob Frauen als Diakoninnen, die in jedem Feld der kirchlichen Grundvollzüge handelten, sowohl biblisch bezeugt als auch kirchenhistorisch zu belegen sind, oder ob es sich um einen primär nichtsakramentalen diakonischen Dienst im Sinne von Diakonissen gehandelt hat. Hier gibt es unterschiedliche theologische Einschätzungen und kontroverse Positionen. In biblisch-theologischer Perspektive wird von der einen Seite betont, dass es bereits in den frühchristlichen Gemeinden Frauen als Diakoninnen gegeben habe, die nicht nur im engeren Sinn diakonisch tätig gewesen sind, sondern auch liturgisch und im Dienst der Verkündigung, also im gesamten Feld der kirchlichen Grundvollzüge, was dann dem sakramentalen Diakonats entspreche.²⁵ Dabei wird vor allem auf die Grußliste in

²³ Vgl. QA Nr. 2 und Nr. 3.

²⁴ Schlussdokument Nr. 103.

²⁵ Vgl. hierzu etwa Marlies Gielen, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: Winkler (Hg.): Diakonats der Frau (s. Anm. 16) 11–42; Gerhard Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Gerhard Dautzenberg u.a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum Freiburg/Br. – Basel – Wien 1983, 320–338. Vgl. auch Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-

Röm 16 und die dort genannten Frauen, insbesondere auf Phoebe, verwiesen. Von anderer Seite dagegen wird angemerkt, dass Frauen zwar als Diakonissen tätig gewesen seien, was aber nicht dem sakramentalen Amt des Diakonats entspräche, und dass somit aus dem biblischen Befund nicht geschlossen werden könne, dass es in den frühchristlichen Gemeinden Diakoninnen gegeben habe.²⁶ Das Gleiche gilt für die Einschätzung hinsichtlich der weiteren Praxis der Kirche: Auf der einen Seite wird betont, dass es über einen längeren Zeitraum hinweg Diakoninnen gegeben habe²⁷, auf der anderen Seite wird ebendies verneint.²⁸

Zugleich gibt es theologische Stimmen, die zwar auch der Ansicht sind, dass es keine weiblichen Diakone, wohl aber Diakonissen gegeben habe, die daraus jedoch die Folgerung ziehen, dass es zwar kein sakramentales, aber ein nichtsakramentales Diakonat von Frauen geben könne.²⁹ Andere dagegen sehen darin keine Lösung, sondern erstens das Problem einer unbegründeten Einführung eines weiteren Amtes, und zweitens das Problem, dass Frauen sich durch solch ein nichtsakramentales und auf den diakonischen Grundvollzug der Kirche allein konzentriertes „Amt“ eher diskriminiert denn wertgeschätzt und gefördert fühlen könnten.³⁰ Es ist zu hoffen, dass weite-

theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993. Vgl. hierzu auch Christoph Böttigheimer, *Der Diakonat der Frau*, in: *MThZ* 47 (1996) 3, 253–266, hier 254f.

²⁶ Vgl. etwa Manfred Hauke, *Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau*, in: *Theologisches* 42 (2012), 309–320. Anders dagegen Böttigheimer, *Der Diakonat der Frau* (s. Anm. 25) 261f.

²⁷ Vgl. hierzu etwa Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, 2. Auflage mit aktualisierendem Nachtrag, Münster 2003; dies., *Frauen im frühen Christentum. Unter Mitarbeit von Livia Neureiter*, Berlin u.a. 2002; Dorothea Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999.

²⁸ Vgl. hierzu vor allem Aimé Georges Martimort: *Les Diaconesses. Essai historique*, Rom 1982. Vgl. auch Manfred Hauke, *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Aimé-Georges Martimort über die Diakonissen*, in: ders./Helmut Hoping (Hg.), *Der Diakonat. Geschichte und Theologie*, Regensburg 2019, 361–364. Zu einem anderen Ergebnis in Referenz auf die gleichen Quellen kommt dagegen Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972, vgl. hierzu auch Anuth, *Frauendiakonat* (s. Anm 22) 72, Anm. 107.

²⁹ Besonders prominent wird der Vorschlag, in Anlehnung an den Dienst der Diakonissen ein eigenständiges weibliches Amt einzuführen, von Walter Kardinal Kasper vertreten, vgl. z.B. Walter Kardinal Kasper, *Das Zusammenwirken von Frauen und Männern in Leben und Dienst der Kirche*, in: Franz-Josef Bode (Hg.), *Als Mann und Frau schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche*, Paderborn 2013, 11–28, hier 27.

³⁰ Vgl. zu diesen skeptischen Positionen gegenüber einem nichtsakramentalen Diakonat aus einer Perspektive, die den sakramentalen Diakonat von Frauen befürwortet, Margit Eckholt, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012; Reininger, *Diakonat der Frau* (s. Anm. 27) 161f. Vgl. aus einer den Diakonat ablehnenden Perspektive Hauke, *Die Diskussion um den Diakonat der Frau* (s. Anm. 17) 64f.; ders., *Diakonissen waren keine Diakoninnen* (s. Anm. 26) 318; Menke, *Die triadische Einheit des Ordo* (s. Anm. 16) 370.

re biblische und kirchenhistorische Forschungsarbeiten hier Klarheit verschaffen können.

Ein weiteres wichtiges zukünftiges Forschungsfeld zur Frage des Diakonates von Frauen ist wiederum im systematisch-theologischen Feld angesiedelt, und zwar im Bereich einer auf die Ostkirchen bezogenen, mit ökumenischem Schwerpunkt verknüpften ekklesiologischen Forschung, da die Existenz von Diakoninnen bereits in der Alten Kirche des Ostens bezeugt ist.³¹ Hier bietet sich ein detaillierter Blick auf die armenisch-apostolische Kirche an. Denn dort existiert die Tradition weiblicher Diakone³² und ein dem römisch-katholischen liturgischen Formular für die Diakonenweihe vergleichbares Formular für die Diakoninnenweihe³³, wiewohl in der theologischen Forschung durchaus kontrovers diskutiert wurde, ob dieses Amt tatsächlich demjenigen des Diakonats in der römisch-katholischen Kirche gleichgestellt ist. Allerdings könnten diese Einschätzungen und Diskussionen dadurch eine neue Wendung erhalten, dass im September 2017 in der armenisch-apostolischen Kathedrale in Teheran die Anästhesistin Ani-Kristi Manvelian zur Diakonin geweiht wurde und somit die Existenz von Diakoninnen in der armenisch-apostolischen Kirche nicht nur eine historische Frage, sondern aktuell bezeugt ist. In der griechisch-orthodoxen Kirche wiederum existierte ein nichtsakramentales Amt der Diakonin, vergleichbar den Diakonissen. Im Jahr 2017 hat allerdings das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandria die Diakoninnenweihe wieder eingeführt, und es ist nun theologisch zu analysieren, inwiefern der Diakonats, zu dem dort Frauen zugelassen wurden, dem bislang ausschließlich Männern vorbehaltenen Diakonats in der römisch-katholischen Kirche gleicht, ob es sich also um ein sakramentales Amt mit gleichen Aufgaben und Funktionen oder um ein an die Diakonissen angelehntes Amt handelt.³⁴ Zu diesen Fragen besteht nun, wie skizziert, auch nach „Querida Amazonia“ durchaus die Möglichkeit zu vertiefter theologischer Forschung und Diskussion, gerade im Blick auf den noch ausstehenden Klärungsbedarf in den genannten Fragen.

³¹ Vgl. hierzu etwa Böttigheimer, *Der Diakonats der Frau* (s. Anm. 25) 255–259.

³² Vgl. hierzu etwa Jasmine Dum-Tragut, *Diakoninnen in der Armenisch-Apostolischen Kirche*, in: Winkler (Hg.), *Diakonats der Frau* (s. Anm. 16) 71–85; Eva Maria Synek, *Der Frauendiakonats der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion*, in: *Ostkirchliche Studien* 48 (1999), 3–21.

³³ Vgl. hierzu Kristin Arat, *Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche*, in: Teresa Berger – Albert Gerhards (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990, 67–75.

³⁴ Vgl. etwa Natallia Vasilevich, *Frauenordination in der orthodoxen Kirche. Wird die Diakoninnenweihe im Patriarchat zu Alexandria der Flügelschlag der Schmetterlinge?*, in: Eckholt u.a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern* (s. Anm. 19) 262–272; Dr. Thomai Chouvarda: *Diakoninnen in der orthodoxen Kirche*, in: Eckholt u.a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern* (s. Anm. 19) 273–286. Vgl. auch Evangelos Theodorou, *Frauenordination in der Orthodoxen Kirche? Anmerkungen zum Diakonats der Frau*, in: Winkler (Hg.), *Diakonats der Frau* (s. Anm. 16) 43–57; ders., *Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition*, in: *Una Sancta* 33 (1978), 162–172; Synek, *Der Frauendiakonats der alten Kirche* (s. Anm. 32).

Prof. Dr. Saskia Wendel
Institut für Katholische Theologie
Systematische Theologie
Universität zu Köln
Klosterstr. 79e
50931 Köln
+49 (0) 221/470-2160 (Sek.); -3845 (Durchwahl)
saskia.wendel(at)uni-koeln(dot)de

Partizipation als Anspruch auf eine gerechtere Ordnung

I.

Es war ein Coup, der die meisten Beteiligten genauso überrascht haben dürfte wie die beobachtende Öffentlichkeit: Nachdem zum Start der ersten Plenarversammlung des Synodalen Weges in Frankfurt Bischöfe, Priester, Diakone und Laien zuerst gemeinsam in den Dom eingezogen waren, berieten sie später nach der Ordnung des Alphabets. Die Botschaft war klar. Seht her, wir sind gemeinsam auf dem Weg aus der Krise. Hier gibt es nicht mehr Bischöfe und Laien. One person, one vote.

Die Reaktion kam prompt. Kardinal Woelki sah all seine Befürchtungen bestätigt. „[D]ass da jeder gleich ist“, habe „eigentlich nichts mit dem zu tun, was Katholische Kirche ist und meint“¹. Der ehemalige Präfekt der Glaubenskongregation und Regensburger Bischof Kardinal Müller verstieg sich sogar zu der Äußerung, das Verfahren käme der Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes durch die Nationalsozialisten gleich.

Nun reichte schon ein Blick in den Saal und in die Satzung, um zu sehen, dass der Synodale Weg kein basisdemokratisches Unternehmen ist. Aber mit ihrer Regie haben die Verantwortlichen unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass Laien an den Entscheidungen über die Zukunft der katholischen Kirche verantwortlich beteiligt sind. Ob das allen Beteiligten bewusst war oder wie strategisch dieses Zeichen gesetzt wurde, sei einmal dahingestellt. Für unseren Zusammenhang ist aufschlussreich, dass die gleichberechtigte Partizipation von Laien offensichtlich als ein Schlüssel zur Bewältigung der tiefgreifenden Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise der katholischen Kirche angesehen wird. Durch das Arrangement wurde ebenfalls deutlich, dass der Synodale Weg die Fundamente der katholischen Ordnung nicht ausspart. Das haben die Gegner und Skeptiker sofort verstanden.

Doch kann die katholische Kirche in ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis eine maßgebliche Mitbestimmung des Volkes Gottes überhaupt denken? „Participatio“ wird jedenfalls lehramtlich „von oben“ verstanden, als Teilhabe am Heilshandeln Christi, nicht als Mitbestimmung der Gläubigen. Durch die Taufe erhalten Christen und Christinnen *Anteil* an Tod und Auferstehung Jesu, haben durch die Kraft des Heiligen Geistes *Anteil* an seiner Sendung. Auch ein kirchliches Amt „resultiert nicht aus dem Mandat der Gemeinde, sondern aus der Sendung Christi u. des Geistes“². So erhält ein

¹ „Alle meine Befürchtungen eingetreten.“ Kardinal Woelki übt Kritik an der ersten Synodalversammlung, in: Domradio, 1.2.2020, <http://go.wwu.de/dywac> (Stand: 9.2.2020)

² Josef Freitag, Art. Amt IV. Systematisch-theologisch, in LThK, Bd. 1, ³1993, 550.

Priester kraft des Weihesakramentes „Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus (1 Tim 2,5)“ (LG 28). Entsprechend handelt er auch nicht „in persona populi Dei“, sondern „in persona Christi“. Das II. Vatikanische Konzil hat zwar die gleiche Würde aller Getauften anerkannt (LG 32; vgl. CIC Can. 208) sowie die Kirche als „Volk Gottes“ und nicht mehr als *societas perfecta* begriffen, bestand aber weiter (und im Blick auf die Bischöfe sogar verstärkt) auf der wesensmäßigen Verschiedenheit zwischen Laien und Klerikern (LG 10) und ihrer komplementären Zuordnung im Blick auf ihre jeweiligen Aufgaben und Kompetenzen.

Der durch das Konzil nochmals festgeschriebene ontische Vorrang der Kleriker im Blick auf Leitung, Verkündigung und Lehre durchzieht und bestimmt alle partizipativen Strukturen, die in der Folge des II. Vaticanums geschaffen wurden. Die Stärkung der Laien durch das Konzil und die verschiedenen Räte und Synoden auf Diözesanebene haben unzweifelhaft mehr Mitbestimmung im kirchlichen Leben ermöglicht und das Amtsverständnis insgesamt erweitert – aber das ändert nichts daran, dass das letzte Wort in einer Pfarrei noch immer der Pfarrer hat (gegen ein Modell der partizipativen Leitung aus Trier hat Rom gerade sein Veto eingelegt) und in der Diözese noch immer allein der Bischof. Die Gleichheit der Würde der Getauften führt in der katholischen Kirche nicht zu prinzipiell gleichen Rechten. Für den Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke ist der Synodale Weg deshalb nichts als ein „Partizipations-Avatar“: „Die vordergründig als Geschwister angesprochenen Lai*innen bleiben auch als Erwachsene in diesem Kindschafts- und Erziehungsverhältnis zur Mutter Kirche und den sie repräsentierenden männlichen geistlichen Vätern.“³

Mit diesem beißenden Kommentar macht Lüdecke auf eine weitere, der katholischen Kirche eigene Dimension des Partizipationsdiskurses aufmerksam. Mehr Mitbestimmung und Teilhabe erfordern die Haltung, sich als mündige Christen und Christinnen zu begreifen und den Sohn- und Töchterstatus zu verlassen. Dieser Zusammenhang ist nicht trivial. Denn noch immer werden diejenigen, die in der katholischen Kirche Ansprüche auf mehr Mitsprache anmelden, behandelt wie aufsässige Kinder, die in die Schranken gewiesen werden müssen – zuletzt die Frauen von Maria 2.0. Und noch immer empfinden Gläubige bei der Geltendmachung eines solchen Anspruchs innere Loyalitätskonflikte, als würden sie etwas Ungebührliches verlangen, für das sie sich zu entschuldigen, mindestens aber zu rechtfertigen hätten.

II.

Der Synodale Weg versteht sich als Antwort auf den erschütternden Befund, dass jahrzehntelang und weltweit Kinder und Jugendliche durch katholische Kleriker miss-

³ Norbert Lüdecke, Die Freiheit des „Herrn Woelki“, in: feinschwarz.net, 4.2.2020, <https://www.feinschwarz.net/die-freiheit-des-herrn-woelki/> (Stand: 9.2.2020).

braucht und diese Verbrechen systematisch vertuscht wurden.. Die Berichte zeigen, dass bestimmte Strukturen der katholischen Kirche diese Form der Gewalt begünstigt haben. Die Vorstellung einer „reinen Kirche“ und das gleichsam „von oben“ her konzipierte Verständnis von Teilhabe erschweren schon die *Wahrnehmung* von Problemen durch diese Ordnung. Wenn etwa „Macht“ nur als Dienst und Hingabe an Christus verstanden wird, so kann Machtmissbrauch nur als individuelle Verfehlung begriffen werden – da die Struktur der *potestas* selbst unangreifbar ist. „Diskriminierung“ nimmt die katholische Kirche deutlich in der Gesellschaft wahr; hier versteht sie sich als Anwältin und Stimme der Benachteiligten. Und zur „Option für die Armen“ gehört selbstverständlich dazu, auf Ungerechtigkeiten und Missstände aufmerksam zu machen, wozu auch die Verletzung von Frauenrechten gehört. Nicht mitgedacht wird jedoch die Möglichkeit, dass die kirchliche Ordnung selber diskriminieren kann. Das zeigt sich zum Beispiel beim Ausschluss von Frauen von der Weihe. Wenn es gottgewollt ist, dass nur Männer geweiht werden können, dann ist der Ausschluss schwerlich als Diskriminierung zu erkennen; es wird diesem Denkmuster folgend ja nichts vorenthalten, was Frauen zustünde. Und wenn unter Berufung auf die göttliche Schöpfungsordnung die Richtlinien des Vatikans zur Priesterausbildung noch 2016 daran festhalten, dass Männer, die „Homosexualität praktizieren, tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben oder eine sogenannte ‚homosexuelle Kultur‘ unterstützen“ von der Weihe ausgeschlossen sind, weil sie sich angeblich „in einer Situation [befinden], die in schwerwiegender Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen“, so rechtfertigt die göttliche Ordnung offenkundig eine schier unglaubliche verletzende Abwertung schwuler Männer (Das Geschenk der Berufung zum Priestertum Nr. 199).

Um nicht missverstanden zu werden: Es soll nicht behauptet werden, dass Verantwortliche in der katholischen Kirche nicht in der Lage oder willens sind, strukturelle Probleme oder diskriminierende Ausschlüsse zu erkennen und sie zu verurteilen. Die Argumentation soll lediglich plausibel machen, warum *innerhalb der Rationalität der katholischen Kirche* Einsprüche gegen Ungleichheit und Ungerechtigkeiten der Ordnung selber, die sich gesellschaftlichen Maßstäben einer freiheitlichen Gesellschaft verdanken oder in ihrem Namen vorgebracht werden, nicht als bedeutsam wahrgenommen werden. Natürlich sind Kleriker, namentlich die Bischöfe, gehalten, den *sensus fidelium* aufmerksam wahrzunehmen und die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten. Und es gibt auch die Wertschätzung der „Fremdprophetie“. Aber Ansprüche wie die auf größere Mitbestimmung von Laien, die volle Teilhabe von Frauen oder die Gleichstellung von schwulen und lesbischen Lebensformen prallen nicht zuletzt auch deshalb ab, weil sie in das gegenwärtige Verständnis der göttlichen Ordnung der katholischen Kirche nicht integrierbar sind.

Nicht alle sehen darin einen Mangel. Konservative Katholik*innen betrachten das Bemühen um ein partnerschaftliches Miteinander und die Forderung nach mehr Mitsprache von Laien in der katholischen Kirche nur als Anpassung an den Zeitgeist. So

ätzt Christian Geyer-Hindemith in der FAZ über den Synodalen Weg, „[s]olche „Rückkopplung von Religion ans persönliche Wohlgefühl, an Bedürfnisse privaten Aufgehobenseins“ sei „ein peinlicher Zug derer, die sich im Umgang mit Weltfremdheit – zu welcher der Katholizismus naturgemäß gehört – als Absolutisten ihrer Gegenwart gebärden“⁴.

Wer so argumentiert und „Weltfremdheit“ zu einem katholischen Wesensmerkmal erhebt, lenkt jedoch vom wesentlichen Punkt ab. Es geht bei der gegenwärtigen Forderung nach mehr Partizipation innerhalb der Kirche nicht ums Wohlfühlen durch die Beseitigung einer kognitiven Dissonanz zur demokratischen Gesellschaft. Es geht im Kern um eine Antwort auf das massive Unrecht durch Verantwortliche und Strukturen der katholischen Kirche selbst, das ihre Glaubwürdigkeit bis ins Mark erschüttert hat.

Wenn Christen und Christinnen heute darauf bestehen, dass das, was sie in der Demokratie als gut und richtig erkannt haben, auch in der katholischen Kirche gelten muss, so ist das eben keine Anbiederung an die Gesellschaft, sondern Konsequenz aus der Erfahrung, dass die kirchliche Ordnung blind sein kann für schlimmste Verbrechen. Wenn Laien in Deutschland mehr Partizipation fordern, reden sie keinem falschen Gleichheitspathos das Wort, sondern nehmen ihre Verantwortung als mündige Christen und Christinnen wahr. Katholiken und Katholikinnen wollen nicht länger nur Schafe sein, die ihren Hirten gehorchen – weil das weltweite Missbrauchsgeschehen gezeigt hat, dass nicht wenige Hirten ihre Herde hintergangen haben.

III.

Vergleicht man die Partizipationsrechte und -möglichkeiten in der katholischen Kirche mit denen der freiheitlichen Demokratie, so liegt es nahe, sie einander antagonistisch gegenüberzustellen. Gewiss unterscheidet die Idee gleicher Freiheit und verbürgter rechtlicher Gleichheit die Demokratie fundamental von der inneren Verfasstheit der katholischen Kirche. Werden hier Beteiligung und Repräsentanz gleichsam „von oben“, von Christus her gedacht, so werden sie in der repräsentativen Demokratie von der Basis, dem Volk aus konzipiert, das in freien Wahlen seine parlamentarischen Vertreter*innen wählt. Demokratische Ämter stehen grundsätzlich allen Staatsbürger*innen offen, sie werden auf Zeit verliehen und sind kein Wesensmerkmal einer Person. Die Entscheidungsmacht ist auch nicht in einer Hand konzentriert, sondern wird in einem Gefüge der Gewaltenteilung ausgeübt.

Trotz dieser fundamentalen Gegensätze wäre es aber verfehlt, die freiheitliche Demokratie einfach als Gemeinschaft von Gleichen und Freien zu zeichnen und einer illiberalen katholischen Ordnung entgegenzuhalten. Nicht nur, weil beide auch interagie-

⁴ Christian Geyer, Synodaler Weg: Kalter Kaffee in Gottes Namen?, in: faz.net, 3.2.2020, <http://go.wvu.de/qsal9> (Stand: 9.2.2020).

ren. Die Kirchen in Deutschland erheben den Anspruch, die Gesellschaft mitzugestalten, und der deutsche Staat arbeitet mit ihnen in den Bereichen Schule, Universität, Justiz und Militär sowie im Sozialbereich eng zusammen. Ein einfacher Antagonismus greift auch deshalb zu kurz, weil die Demokratie als „politische Lebensform der Freiheit“ (Wolfgang Thierse) ebenfalls Ein- und Ausschlussdynamiken kennt. Stephan Lessenich weist zu Recht darauf hin, dass „[d]er moderne Prozess der Demokratisierung [...] immer ein soziales Ringen um Beteiligung, Mitbestimmung, Berechtigung“⁵ war. Dieses Ringen ist mitnichten beendet. „Wir haben es in der Spätmoderne (wieder) mit einer Klassengesellschaft zu tun“, so Andreas Reckwitz. „Neben den ungleich verteilten materiellen Ressourcen (Einkommen und Vermögen) unterscheiden sich die Klassen hinsichtlich ihrer Lebensstile – und ihres kulturellen Kapitals – grundsätzlich voneinander.“⁶

IV.

An Staat und Politik richtet sich in Deutschland die Erwartung, in einer den Zeitgenossen zutiefst widersprüchlich erscheinenden Gesellschaft⁷ für den notwendigen Ausgleich zu sorgen und Chancengleichheit zu gewährleisten, damit die Bürger*innen ihr gleiches Recht auf die selbstbestimmte Gestaltung ihres Lebens und auf gleichberechtigte politische Mitwirkung auch tatsächlich leben können. Doch durch die digitale Revolution und die globalisierte Wirtschaft erfüllt sich das Versprechen der deutschen Politik, im Zusammenwirken mit Gewerkschaften, Betriebsrät*innen, Arbeitgeber*innen, Kirchen und zivilgesellschaftlichen Organisationen die verschiedenen Interessen auszugleichen, immer weniger. Dadurch wächst die Enttäuschung über die politischen Akteur*innen, schwindet das Vertrauen in die Gestaltungs- und Problemlösungskompetenz demokratischer Verfahren. Einer Umfrage der Friedrich-Ebert-Stiftung aus dem Jahr 2019 folgend, sind inzwischen mehr als die Hälfte der Bürger und Bürgerinnen in Deutschland unzufrieden damit, wie die Demokratie in unserem Land funktioniert.⁸ Als Reaktion darauf propagieren die „Wutbürger“ und die AfD ein Schließen von Berechtigungsräumen: Die vorgeblich knappen materiellen und immateriellen Güter sollen nur noch „Deutschen“ zukommen – die fundamentale Gleichheit aller Staatsbürger*innen, Kern unseres Rechtsstaats, wird aufgekündigt. Die demokratische Antwort auf die Krise der repräsentativen Demokratie dagegen enthält den Ruf nach mehr Partizipation: Die nachdrückliche Verteidigung der freiheit-

⁵ Stephan Lessenich, Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, Ditzingen 2019, 19.

⁶ Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten, Berlin 2017, 275.

⁷ Vgl. ebd., 21.

⁸ Frank Decker u.a., Vertrauen in die Demokratie – Wie zufrieden sind die Menschen in Deutschland mit Regierung, Staat und Politik?, Berlin 2019, <https://www.fes.de/studie-vertrauen-in-demokratie> (Stand: 8.2.2020).

lich-demokratischen Grundordnung und der „Werteordnung“ des Grundgesetzes wird verbunden mit Vorschlägen für neue Beteiligungsformen, etwa einem „Beteiligungsrat für die Bundesrepublik“, in dem zufällig ausgewählte und gezielt rekrutierte Bürger*innen zusammenkommen, diskutieren und Empfehlungen geben für die Bundespolitik, die über die Umsetzung Bericht erstatten muss.⁹

V.

So unterschiedlich die Kontexte und Gründe sind – sowohl in der Kirche als auch in der Politik sind die Forderungen nach mehr Partizipation Reaktionen auf Krisenerfahrungen. Eine höhere Mitbestimmung und Repräsentanz gelten explizit oder implizit als Merkmal einer gerechteren Ordnung. Fehlende oder als unzureichend empfundene Partizipation wird als ungerecht und kränkend erlebt, was zeigt, dass Fragen von Beteiligung auch eine stark emotionale Komponente haben. Wenn man dazu noch mit Andreas Reckwitz davon ausgeht, dass die hoch individualisierte spätmoderne Gesellschaft eine „Affektgesellschaft“ ist, in der die Einzelnen geradezu „lechzen danach, affiziert zu werden und andere affizieren zu können, um selbst als attraktiv und authentisch zu gelten“¹⁰, wird erst recht verständlich, warum Debatten um Mitbestimmung und Teilhabe so emotional geführt werden. Für die Einzelnen verbindet sich mit dem Wunsch nach Partizipation das Bedürfnis nach Identifikation, Zugehörigkeit und Anerkennung. Für unseren Zusammenhang übersetzt heißt das: Die Antworten auf die Krisen von Kirche und Demokratie müssen auch existenziell überzeugen.

Es ist noch nicht ausgemacht, wie die Antwort der katholischen Kirche in Deutschland am Ende ausfällt. Der Synodale Weg muss sich auf neues Terrain wagen, wenn die Beteiligten nicht zwischen Maximalforderungen nach gleichberechtigter Partizipation auf der einen und Beharren auf unabänderlichen Strukturen auf der anderen Seite steckenbleiben wollen. Es bleibt also spannend.

Dagmar Mensink

Verantwortliche in der Staatskanzlei Rheinland-Pfalz für die Koordinierung religionspolitischer Grundsatzzfragen und für die Beziehungen zu Kirchen und Religionsgemeinschaften

mail(at)dagmar-mensink(dot)de

⁹ Brigitte Geißel – Stefan Jung, Mehr Mitsprache wagen. Ein Beteiligungsrat für die Bundesrepublik. Friedrich-Ebert-Stiftung 2019, <https://www.fes.de/studie-beteiligung> (Stand: 9.2.2020)

¹⁰ A.a.O., 17.

Partizipation ist Sein

Brosamen zur Partizipation und Unwissenschaftliches

Partizipation und Macht sind Begriffe, die gegenwärtig in der Kirche häufig thematisiert werden. Auch in den Foren des nun begonnenen Synodalen Wegs werden sie zentral aufgegriffen. Es fällt auf, dass Partizipation und Macht in der Regel aufeinander bezogen verwendet werden: Sie scheinen gewissermaßen wie Geschwister in Beziehung zu stehen. Dabei wäre in diesem Bild die Macht die größere Schwester, die der kleineren Schwester Partizipation vorgeordnet ist.

Zuerst und letztlich geht es um die Macht und die sich daraus ergebenden Anfragen: Wer hat die Macht? Wer bestimmt eigentlich in der Kirche, was gilt und was nicht gilt? Gefordert wird zu klären, wer solches entscheidet und vorgibt. Auch die Frage, wem Macht verliehen ist und durch wen, sowie, wer diese einschränken darf, verbindet sich damit. Ferner wird die Art und der Stil von Machtausübung befragt und wie diese kontrolliert werden kann. Auch die Frage nach dem Umfang der Macht und der Mitwirkung bei ihrer Ausübung rufen nach Antworten.

Die Partizipation gesellt sich zu diesen Anfragen nun hinzu. Kann der Macht die in ihr liegende Mächtigkeit genommen werden, wenn sie aufgeteilt wird? Gefragt wird, ob Partizipation Macht kontrollierbar macht, wenn möglichst viele Beteiligte mitwirken und einen Teil der Macht erhalten. Ist Teilhabe eine Garantie oder zumindest ein Qualitätskriterium rechter Machtausübung? In einer Situation, wo wir in unserer Kirche die Problematik des bedrückenden Missbrauches von Menschen und Macht wahrzunehmen und aufzuarbeiten haben, steht die zentrale Frage, ob vorhandene und konsequent angewendete Partizipation nicht vieles an Machtmissbrauch hätte verhindern können und künftig verhindern kann. Diskutiert wird also, ob Partizipation und Mitwirkung Macht in notwendiger und konstruktiver Weise relativieren. Kann Partizipation den rechten Gebrauch von Macht garantieren?

Ohne Frage: Selbstverständlich!

Im Folgenden will ich aufzeigen, dass Partizipation weitere wesentliche Bedeutungsinhalte aufweist und man diesem Begriff nicht gerecht wird, wenn man ihn zu konzentriert als „Bändigungs- und Sicherheitsbegriff von Macht“ versteht.

Dafür betrachte ich den Begriff der Partizipation losgelöst vom Begriff der Macht. Gleichwohl wird deutlich werden, dass es dabei zu Entdeckungen kommt, die letztlich auch anders auf den Begriff der Macht blicken lassen.

Diese Überlegungen erfüllen gewiss nicht den Anspruch theologischer, wissenschaftlicher oder akademischer Theoriebildung. Vielmehr sollen – dazu noch unsystematisch – einige Puzzleteile angeboten werden. Gerne bediene ich mich hierbei auch einiger

Ideen und Inhalte theologienachbarter Disziplinen im gemeinsamen akademischen Wirken, auf die ich gestoßen bin und die in mir fasziniertes Nachsinnen ausgelöst haben.

Eine erste Annäherung zum Begriff

Der Begriff „Partizipation“ setzt sich aus „pars“ und „capere“ zusammen. Die blanke Übersetzung des Wortes „pars“ ist recht einfach: „Teil“. Die Übersetzung des Verbes „capere“ ist da schon vielfältiger: Ein Begriffsbereich umfasst „fangen, ergreifen, nehmen, erbeuten“. In der Regel im Sinne einer „feindlichen Übernahme“. Eine zweite Konnotation lautet „erwischen“. Ein dritter Bedeutungshorizont ist „auffassen, begreifen, in sich aufnehmen“. Allein diese Bedeutungsbreite lässt erahnen, dass Partizipation sehr verschiedenartig verstanden werden kann.

Wo, wie eingangs dargestellt, Partizipation der Sicherung oder Garantie z.B. rechter Machtausübung dient, wird sie im Kontext des ersten und auch zweiten Bedeutungshorizontes verwendet. Diese Bedeutungshorizonte von Partizipation sind nicht hinterfragt und kommen in der Regel zuerst in den Blick.

Gibt es hier aber mehr, als wir auf diesen ersten Blick wahrnehmen?

Participation mystique

Im Bistum Hildesheim liegt die Stadt Lüneburg mit ihrer Leuphana-Universität. Im Dezember 2017 fand dort im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Mediale Teilhabe“ mit ihrem Theorieprojekt „Technoökologien der Teilhabe: eine medien-philosophisch-ethnologische Neuperspektivierung“ eine Konferenz eben zum Thema Technoökologien der Teilhabe statt. Ein Nachdenken und eine Neubewertung von Partizipation hat Eingang in die Medienwissenschaften und in die Medienkultur gefunden. Wenn auch diese Forschungsrichtung an sich hochspannend ist und es verdient hätte, hier als Impuls näher einbezogen zu werden, möchte in den Fokus auf den französischen Anthropologen Lucien Lévy-Bruhl richten, der in der besagten Konferenz benannt wurde als jemand, mit dem sich im 20. Jahrhundert eine radikale Neubestimmung des Partizipationsbegriffs verbindet.¹

Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), Philosoph, Anthropologe und Ethnologe, erregte in den 1920er-Jahren mit seinen Ideen zur Ontologie der Partizipation Aufmerksamkeit.²

¹ Vgl. Erich Hörl, Lévy-Bruhls Umwertung der Partizipation. Zur Faszinationsgeschichte von Nicht-Modernität, <https://www.exc16.uni-konstanz.de/5317.html>; sowie: Leuphana-Universität Lüneburg, Was bedeutet Teilhabe?, <http://go.wvu.de/lb4o-> (Stand: 30.4.2020).

² Vgl. Wikipedia-Eintrag „Lucien Lévy-Bruhl“, https://de.wikipedia.org/wiki/Lucien_Lévy-Bruhl sowie „Participation mystique“, https://fr.wikipedia.org/wiki/Participation_mystique (Stand: 30.4.2020).

Seinen Fokus richtete er auf diejenigen Kulturen und Völker, die nicht in der Gesetzmäßigkeit der Logik westlich-zivilisierter Völker standen und zu seiner Zeit als „primitiv“ galten. Dennoch erkannte er, dass diese lebensfähig waren und Wert- und Lebensvorstellungen aufwiesen, die ihr Denken und Handeln bestimmten. Wenn die Quelle dieser Vorstellungen nicht Ratio und Logik sein konnten, was dann? Er legte die These vor, dass diese Lebens- und Wertvorstellungen einer prälogischen Quelle entstammen müssen, die sich im Bereich von Mystik und Mythen manifestiert. Diese Quelle ist kollektiv allen Mitgliedern der Gruppe unmittelbar zugänglich, in dem sie intuitiv darin gespeicherte Bilder und Vorbilder imitieren und sich aneignen. Hier setzt sein neues Verständnis von Partizipation an.

In diesem Ergreifen und Begreifen multipler Handlungs- und Wirkmächte sieht Lévy-Bruhl die Lebensgrundlage dieser Kulturen und Gesellschaften. Er setzt hier zentral den Begriff und die Wirklichkeit der „Participation mystique“. Diese beschreibt eine besondere Art der seelischen Verbundenheit mit allen irdischen und göttlichen Wesen, mit dem kulturellen Umfeld, der Familie, dem Stamm und der Natur.

Lévy-Bruhl beschreibt zum Beispiel, wie die australischen Aborigines magisch Regen bewirken wollen und dafür das nachahmen, was bei einem wirklichen Regenguss geschieht oder getan wird: Die Aborigines gehen gebückt mit der Hand vor dem Gesicht, als ob sie sich vor einem Regenguss schützen würden. Oder: Wenn ein Jäger mit seiner Lanze in die Fußspur eines entfernten Tieres sticht, so geht er davon aus, damit das wirkliche Tier zu treffen. Was ein Teil oder in diesem Fall die bloße Spur eines Wesens (be)trifft, (be)trifft zugleich das Ganze, das Wesen selbst. Oder: Wenn ein feindlicher Stamm den Namen des eigenen Stammes in Erfahrung brächte, hätte er damit gleichzeitig den Stamm als Inhaber des Namens in seiner Gewalt. Ein Teil steht für das Ganze. Ein Bild partizipiert an dem Dargestellten. Original und Abbild sind partizipativ verbunden. Bild und Dargestelltes, Teil und Ganzes sind wesensgleich. Natürliches und Übernatürliches bilden eine Totalität.³

Partizipation stellt so die Grundlage aller Lebens- und Wertvorstellungen und des Lebens selbst dar. Sie ereignet sich in *Imitatio* und *Aneignung*, und zugleich stiftet sie existenzielle Gemeinschaft zwischen dem Aneignenden und dem Angeeigneten.

Diese intuitiv-affektiv ausgerichtete Haltung steht der oft vorhandenen Überbetonung des äußeren Objekten zugewandten Denkens westlicher Kulturen gegenüber. Und das macht aus heutiger Sicht ihren Reiz aus.⁴ Denn archaische Verbundenheit und die für jenes prälogische Denken charakteristische emotional-affektive Qualität sind gefragt. Oder umgekehrt formuliert: „In den moderneren Industrienationen und den durch Rationalismus und Individualismus geprägten Gesellschaften sprechen Vereinzelung

³ Vgl. Andrés Horn, *Mythisches Denken und Literatur*, Würzburg 1995, 42ff.

⁴ Vgl. Anm. 1: *Faszinationsgeschichte von Nicht-Modernität*.

und Entfremdung einschließlich des Unbehagens in der Kultur für den Verlust einer solchen Qualität.“⁵

Auf den ersten Blick erscheinen prälogisches Denken und Partizipation als *Imitatio* und *Aneignung* solch „vorgelagerter“ mystischer Orientierungsmuster überzeugend.

Ein Hauptkritikpunkt an den Ausführungen Lévy-Bruhls bestand allerdings darin, dass er das prälogische und das logische Denksystem voneinander trennte.⁶ Eine Kultur gehörte entweder dem prälogischen oder dem logischen Denken an. So wären prälogisch geprägte Menschen nicht denkorientiert, sondern affektgesteuert. Diese Zuordnungen führten damals zu enormer Kritik, sodass die Erkenntnisse Lévy-Bruhls zunächst nicht weiter rezipiert wurden. Erst in den 1980er-Jahren entdeckte man diese Theorie angesichts postmoderner Diskurse in der aufkommenden Kritik rein rationalistischen Denkens neu und konstatierte, dass sowohl das logische als auch das prälogische Denken zu jedem Menschsein gehören.

Partizipation ist Sein

In der so verstandenen auf Lévy-Bruhl zurückgehenden Perspektive kommt dann deutlich zum Vorschein, dass Partizipation nicht bloß objektiv angeeignetes Instrument ist, sondern Subjekthaftes beinhaltet, Subjektwerdung ermöglicht und die Würde eines jeden Menschen manifestiert und ihr dient.⁷

Das hat Folgen für die Begriffsbestimmung von Partizipation: Partizipation ist Leben, es gibt kein Leben ohne Partizipation.

Mit dem ersten Korintherbrief des Neuen Testaments frage ich: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele

⁵ Zitat im Wikipedia-Eintrag „Participation mystique“ (s. Anm. 2).

⁶ Vgl. Gertrud Schier, Art. „Partizipation“, in: Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band IV, Stuttgart u.a. 1998, 306–308.

⁷ Vgl. das Sozialwort der katholischen Kirche in Luxemburg aus dem Jahr 2007, welches die Begriffe „Würde“, „Gerechtigkeit“ und „Partizipation“ konstitutiv wie kommunizierende Röhren verbindet. Allem liegt fundamental die Würde des Menschen als Ebenbild und Ort der Gegenwart Gottes zugrunde. Diese Würde gilt es zu achten und zu schützen sowie wiederherzustellen, wo sie beschädigt oder abgesprochen ist. Die Gerechtigkeit (als politische Ebene der Nächstenliebe) ist das zentrale Instrument der Anerkennung der Würde und zielt schließlich auf Partizipation als Beteiligungsgerechtigkeit, die den Einzelnen nicht als Objekt der Fürsorge sieht, sondern darauf ausgerichtet ist, dass dieser seine eigenen Potenziale einbringt und Subjekt seines eigenen gelingenden Lebens ist: Partizipation als „Empowerment der Schwachen“. Siehe: Markus Vogt, *Der Dreischritt „Würde-Gerechtigkeit-Partizipation“ als sozialpolitisches Konzept. Überlegungen zum Sozialwort der katholischen Kirche in Luxemburg. Referat für den Journée sociale, Luxemburg, 28. Juni 2008*, <https://ordosocialis.de/pdf/M.Vogt/Sozialpolitik-Luxemburg-6-08.pdf> (Stand: 30.4.2020).

ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16f). Wir *haben* also Anteil, nicht: Wir *geben* Anteil oder *nehmen* teil!

Partizipation ist keine Methode, kein Reparationsbegriff, kein Sicherungsmittel und nichts, was uns verliehen wird.⁸ Partizipation ist fundamentales Sein von Gott her. Partizipation heißt Anteil-Haben am Leben, heißt leben. Menschsein heißt partizipieren. Nicht-Partizipieren heißt: am Leben vorbeigehen. Es geht bei Partizipation nicht um die Frage: „Wer darf was?“, sondern: „Was ereignet sich?“ „Was kommt hervor?“ „Was kommt zum Vorschein?“ Es geht also darum, das, was längst schon da ist, sichtbar sein zu lassen. Und hier sind wir beim ureigenen Auftrag der Kirche angekommen. Dazu gehört auch, wie ich mich dem anderen Menschen zuwende. So wie ich an Gott Anteil erhalte, so erhält der andere Anteil an Gott. Entsprechend entdecke ich Gott im anderen und staune über das Göttliche im Anderen. Ich partizipiere auch durch den anderen an Gott.

Zum Schluss

Wenn sich diese Überlegungen nun um den Begriff der Macht weitgehend herumgestohlen haben, so soll die Macht nun zum Ende doch noch einmal Erwähnung finden. Eingangs habe ich die Wahrnehmung beschrieben, dass der Begriff der Partizipation dem Begriff der Macht nachgeordnet erscheint – gewissermaßen als Instrument oder Methode, Macht annähernd recht auszuüben. Nach dem Überlegten kehrt sich das Bild um: Der Partizipationsbegriff weist nun die eigentliche lebenszentrale Bedeutung auf. Partizipation ist somit nicht bloß eine Aufspaltung von Macht und Zuständigkeit oder Teilhabe daran. Partizipation ist Ausdruck des Lebens: Die ihm innewohnenden Teilhabe- oder Teilnahmeprozesse zielen darauf, dass der Mensch teilhat und mitwirkt an gelingendem und sinnerfühltem Leben. Gelingendes Leben ist indes die zentrale Gabe und Aufgabe jedes Menschen sowie der menschlichen Gemeinschaft in Staat, Gesellschaft und Kirche. Darum geht es. Folglich wäre die Macht für dieses Anliegen in Dienst genommen: Macht muss dazu dienen, Partizipation zu ermöglichen.

Bischof Heiner Wilmer
Domhof 25
31134 Hildesheim
+49 (0) 5121 307-130
bischofshaus(at)bistum-hildesheim(dot)de

⁸ Hier wird der Unterschied zu „Delegation“ deutlich: Delegation wird von Menschen verliehen.

„I'm in need of a savior...“ Die Frage nach Gott und dem persönlichen (Un-)Glauben in der stationären Jugendhilfe

Abstract

Welche Bedeutung hat der Glaube von Jugendlichen in heutiger Zeit? Kann er vielleicht gerade für junge Menschen, die mit komplexen Herausforderungen des Lebens belastet sind, eine Ressource sein? Von dieser Frage ausgehend hat der Autor ein Gespräch mit Jugendlichen geführt, die in der stationären Jugendhilfe leben. Deutlich wird, dass gerade junge Menschen die Institution Kirche bewusst ablehnen, sich in ihren Lebensthemen gleichzeitig aber existenzielle Fragen verbergen. Der Autor plädiert für einen offenen Religionsbegriff und zeigt ungewöhnliche Wege, mit Jugendlichen in einen Austausch über die großen Fragen des Lebens zu kommen. Abschließend werden Konsequenzen für den pädagogischen Alltag zusammengefasst.

How important is faith for adolescents today? Can it become a resource especially for young people struggling with the complex challenges of modern life? Taking the lead from this question, the author spoke to adolescents living in residential communities. It became clear that, although especially young people consciously reject the institutional church, they still encounter existential questions in many situations in life. The author pleads for a more open understanding of religion and reveals unusual ways to strike up conversations with adolescents about important life questions. In his closing remarks, the author summarizes the impact on everyday educational work.

1 Einleitung

„Heute haben wir [...] säkulare Antworten auf unsere Sinnfragen gefunden und das Gefühl, unser Leben selbst im Griff zu haben. Der Mensch der westlichen Moderne braucht keine höhere Instanz mehr, auf die er hofft, denen er sich ausliefert und die seine Weltsicht bestimmen.“¹

Diese direkten Worte verwendete der Philosoph Andreas Urs Sommer in einem Interview mit „Zeit Campus online“ im August 2017. Gleichzeitig spricht Martin Lechner im Abschluss-Symposium seines Forschungsprojektes *Religion in der Jugendhilfe* im Jahr 2009 davon, dass Religion auch immer da sei.² Weitere Autor*innen sprechen in die-

¹ Andreas Urs Sommer, „Eine Gesellschaft aus Atheisten könnte perfekt funktionieren“. Ein Interview mit Johanna Haag, 19.8.2017, <http://go.wvu.de/vtpps6> (Stand: 30.1.2020).

² Vgl. hierzu auch Andrea Gabriel, „... und Religion ist auch immer da“ Religiöse Spuren von Jugendlichen entdecken. Präsentation erster Ergebnisse der Fotostudie mit 14- bis 21-Jährigen in stationären Einrichtungen der Jugendhilfe und Jugendsozialarbeit, in: Martin Lechner – Angelika Gabriel (Hg.), *Religionssensible Erziehung. Impulse aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe“* (2005–2008), München 2009, 64–68.

sem Zusammenhang vom sogenannten „Megatrend Religion“³. Mit Bezug zu diesen Positionen muss gefragt werden, welchen Stellenwert Religion, Glaube und Spiritualität in unserer heutigen Gesellschaft (noch) haben.

Insbesondere für Jugendliche stellt die Orientierung in einer Pluralität der weltanschaulichen Perspektiven und Möglichkeiten eine enorme Herausforderung dar. Sie werden damit konfrontiert, in einer Vielzahl von Entscheidungsmöglichkeiten, die ihr Leben maßgeblich prägen können, ihren je individuellen Weg finden zu müssen. Diese Freiheit bietet große Chancen, sofern sie von den Jugendlichen genutzt und gestaltet werden kann. Gleichzeitig birgt die Aufgabe, den eigenen Lebensweg immer wieder zu hinterfragen und zu überdenken, insbesondere in Bezug auf die Aneignung religiöser Lebensdeutungen, weitreichende Konsequenzen⁴, welche die Jugendlichen überfordern und in eine tiefe Lebenskrise bringen können. Und noch tiefergehend bleibt die Frage stehen, wie vor allem Jugendliche, die die Erfahrung gemacht haben, dass das Leben von schwerwiegenden Brüchen und Verletzungen geprägt sein kann, mit dieser Herausforderung umgehen.

1.1 Religion – ein großes Wort

Ein Blick in die Medien der Gegenwart erweckt den Eindruck, dass es *in* zu sein scheint, sich mit spirituellen Fragen zu beschäftigen. Doch wie ist dieser Eindruck unter der Perspektive zu beurteilen, dass sich gerade Jugendliche von der institutionellen Kirche distanzieren? Eine große Anzahl von Menschen sagt heute von sich selbst, dass sie atheistisch lebe und versteht darunter in erster Linie „ganz normal“ zu leben.⁵ Besonders Kinder und Jugendliche können gar nicht wissen, was sie in der Frage ihres persönlichen Glaubens vermissen sollten, da sie keine Vorstellung von dem haben, was ihnen fehlen könnte. In dieser Tatsache liegt eine große Gefahr, welche sich vor allem in aktuellen Jugendstudien zum Thema Religion abbildet. Sobald Jugendliche angeben, keiner Konfession anzugehören, gelten sie im Sinne einer Studie häufig als nicht religiös. Diese Herangehensweise verschließt den Weg für einen individuellen und subjektiven Glauben, weshalb sich der vorliegende Text an einem offenen und interpretativen Religionsbegriff, wie er bereits von Lechner und Gabriel verwendet wurde (siehe Abschnitt 3), orientiert. Dieser gliedert sich auf drei Ebenen in die Begrif-

³ Regina Polak (Hg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.

⁴ Vgl. Katharina Reitze – Carsten Gennerich, *Religiöse Offenheit und konfessionelle Bindungsschwäche. Zur religiös-kulturellen Situation junger Menschen im Kontext weltanschaulicher Pluralisierung am Beispiel von Jugendlichen in Einrichtungen der Jugendhilfe*, in: Martin Lechner – Norbert Dörnhoff – Stephan Hiller (Hg.), *Religionssensible Erziehung in der Jugendhilfe. Benachteiligte Kinder und Jugendliche in ihrer religiösen Entwicklung fördern*, Freiburg/Br. 2014, 13–31, hier 14.

⁵ Vgl. Tomáš Halík, *Mit der Hypothese Gott – oder ohne sie*, in: Anselm Grün – Tomáš Halík – Winfried Nonhoff (Hg.), *Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münsterschwarzach 2016, 57–76, hier 57.

fe *Existenz-, Transzendenz- und Konfessionsglaube*. Der Existenz- oder Lebensglaube meint im Kern, dass Religion eine „Dimension der Tiefe“ (Tillich) beinhaltet, die die Menschen in ihrem Innersten mit ihrem ganzen Herzen an- und berührt. Religion ist mit Paul Tillich gesprochen „im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“⁶. Der Transzendenz- oder Gottesglaube geht einen Schritt weiter und bezieht sich auf die Möglichkeit, dass es in der Welt einen Gott gibt, zu dem der Mensch in Beziehung treten kann. Der Konfessionsglaube nimmt den Gedanken einer Glaubensgemeinschaft auf und bezieht ihn auf die gesellschaftlich geprägten und objektivierbaren Sozialformen von Religionen. Eine strikte Unterscheidung ist in der Praxis jedoch nur bedingt umsetzbar. Dennoch bietet dieser Religionsbegriff die Möglichkeit, für die subjektiven Sinnkonstruktionen der Jugendlichen anschlussfähig zu sein, was die Chance beinhaltet, diese mit ihren Lebensthemen und in ihrer Lebenswelt anzusprechen. Er verdeutlicht zudem, dass Religion als interpretatives Phänomen im sozialen Austausch kommuniziert und diskutiert werden muss.

1.2 Säkularisierung, De-Institutionalisierung und Personalisierung von Religion?

Gerade Jugendliche, welche sich häufig an religiösen Vorgaben stören, die sie in irgendeiner Art und Weise maßregeln und einschränken könnten, halten gerne an einer Vorstellung fest, dass da vielleicht etwas ist, was sie in ihrem Leben begleitet – dass dieses Etwas aber nach ihren Vorstellungen funktionieren soll und ihnen die Freiheit für ihr Leben und ihre eigenen Entscheidungen nicht nehmen darf.

Die Frage, ob es in unserer Gesellschaft eine Wiederkehr oder gar einen Megatrend Religion gibt, lässt sich abschließend nicht beantworten und kann vorerst nur als ambivalentes Phänomen beschrieben werden. So steht neben großen Säkularisierungstendenzen die Tatsache, dass „Religion [...] besonders in ihren fundamentalistischen Ausprägungen wahrgenommen [wird]“⁷. Die mögliche Wiederkehr der Religion hat also in der Gesellschaft auch eine negativ geprägte und mit Ängsten besetzte Perspektive. Gleichzeitig gibt es eine lebensdienliche, gar funktionale Seite an der Religiosität, welche die Menschen gerne für sich annehmen möchten. Der „Markt der Heilsangebote“⁸, welcher Formen von Spiritualität zur Verfügung stellt, die bequem und freundlich sind, das Leben reicher machen und das eigene Ansehen stärken, ist gesellschaftlich sehr präsent.

Der Glaube hat sich vor allem in den privaten Bereich der Menschen verlagert und wird hier individuell gelebt. Wo er vor einigen Jahren noch institutionengebunden stattfand und praktiziert wurde, zeigt sich heute eine De-Institutionalisierung von Religion.

⁶ Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Gesammelte Werke, Band V, Stuttgart 1964, 40.

⁷ Ulrich H. J. Körtner, *Gottesglaube und Religionskritik*, Leipzig 2014, 19.

⁸ Tatjana Schnell, *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich ²2009, 16.

Ob die Privatisierung des Glaubens eine Abkehr und ein Verlust von Religion und ihren Riten bedeutet oder ob gerade in dieser Veränderung vordergründig ein Wandel wahrzunehmen ist, welcher eine neue Form der Religiosität bildet, die die Menschen berührt, unbedingt angeht und lebendig ist, bleibt letztlich eine offene Frage. Diesen Wandel zu gestalten, wird nicht nur eine der aktuellen Herausforderungen der hauptamtlichen Mitarbeiter*innen der Kirchen, sondern der gesamten Gesellschaft sein.

Die Gefahr, die mit einer Privatisierung der Religiosität einhergeht, ist, dass allgemein zu wenig über Religion gesprochen wird, wodurch es besonders Jugendlichen schwerfällt, einen Zugang zu religiösen Bezügen zu bekommen. Doch gerade für junge Menschen sind Orientierungen, die Halt geben, besonders wichtig, denn Erwachsenwerden – sofern überhaupt eindeutig ist, was das bedeutet – scheint für Jugendliche zu einer der größten Herausforderungen der heutigen Zeit geworden zu sein.

2 Jugendliche Lebenswelten und Sinnentwürfe der heutigen Zeit

Während die Jugendphase vor einigen Jahren noch klar umrissen war und ihr typische Entwicklungsaufgaben zugesprochen wurden, welche in einem biografischen Moratorium (Erikson) bewältigt werden konnten und sollten, haben sich diese Herausforderungen, wie neue jugendsoziologische Perspektiven zeigen, weit in die sogenannte postadoleszente Phase, verschoben, die bis in das dritte oder auch vierte Lebensjahrzehnt hineinreicht⁹. Es kann also in diesem Zusammenhang nicht von einem klaren Jugendbegriff oder einer klar einzugrenzenden Jugendphase gesprochen werden.

Junge Menschen stehen mehr denn je vor der Herausforderung, ihr Leben selbst zu gestalten und zu verantworten. Bildungsangebote und -wege haben sich vervielfältigt, sodass die Grenzen zwischen Bildung, Arbeit und Freizeit zu verschwimmen scheinen. Der eigene Lebensentwurf wird somit immer wieder mit alternativen Lebenswegen konfrontiert, wodurch die jungen Menschen vor der Herausforderung stehen, ihre Entscheidungen zu hinterfragen und ihren individuellen Weg gegebenenfalls immer wieder neu auszurichten. In dieses Ausbalancieren werden auch religiöse Bezüge eingeschlossen, sodass Skrobanek/Solvejg festhalten: „[Die] Offenheit für Veränderungen, Neudefinitionen aber auch ‚flash backs‘ zu früher vorhandenen Perspektiven, Einstellungen und Handlungsmustern macht Jugend zu einem biographischen Lebensabschnitt, in dem einerseits subjektiv bedeutsame Beziehungen zu Religion hergestellt und andererseits diese Deutungen stark von sozialen Kontexten beeinflusst und ver-

⁹ Vgl. Walter Hornstein – Werner Thole, Jugend, in: Dieter Kreft – Ingrid Mielenz (Hg.), Wörterbuch Soziale Arbeit. Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Weinheim und Basel ⁷2013, 462–467, hier 463.

ändert werden.“¹⁰ Kann im undurchsichtigen Dschungel der Patchwork-Identitäten vielleicht auch gerade eine religiöse Identität und Wertbindung von tragender Bedeutung für Jugendliche sein?

Religion als Funktionssystem wird gerade von jungen Menschen nur noch als ein Bereich neben vielen anderen wahrgenommen. Während Religion vor vielen Jahren noch als das wesentliche Moment gesellschaftlichen Gelingens betrachtet wurde, stellt sie heute nur eine Möglichkeit unter vielen dar, die zu einem guten Zusammenleben der Menschen beitragen können.¹¹ Jugendliche beanspruchen daher für sich, ihre religiösen Fragen individuell zu deuten und mögliche Sinnangebote selbst zu wählen, ohne sich dabei an einem Gültigkeitsanspruch der Institution Kirche orientieren zu müssen. Diese Selbstkonstruktionen und -interpretationen gilt es ernstzunehmen, da sie in Bezug auf die individuelle Lebensgeschichte der jungen Menschen existenzielle Fragen aufwerfen und somit religiös bedeutsam sind.

Jugendliche Religiosität scheint sich im Diesseits verortet zu haben und lässt sich in erster Linie als implizite Religiosität beschreiben. Lebensthemen, insbesondere das Leben in zwischenmenschlichen Beziehungen, können bei jungen Menschen eine Form der Selbsttranszendenz eröffnen. Als ihre wichtigsten Sinnquellen benennen die Jugendlichen daher immer noch die Familie, ihre Freund*innen und das Leben in einer Partnerschaft.¹² Alle drei Kategorien werden getragen durch den großen Begriff der Liebe, welcher nach wie vor den Kern jugendlicher Lebensthemen ausmacht. Die persönlichen Beziehungen stehen dabei im Mittelpunkt des konkreten Erlebens. Sie geben den Jugendlichen Halt, Geborgenheit, Verlässlichkeit, Zuwendung, werden durch bestimmte Umgangsformen ritualisiert und stärken so die Persönlichkeit und das gemeinsame Zugehörigkeitsgefühl.¹³

Weiterhin steht die (Selbst-)Darstellung der Religiosität im Jugendalter in enger Verbindung mit den allgemeinen Entwicklungsaufgaben, die die Jugendlichen zu bewältigen haben¹⁴, was die Individualisierung jugendlicher Religiosität erneut unterstreicht. Diese Entscheidungsmöglichkeiten und die sich daraus ergebenden Handlungsnotwendigkeiten beinhalten die Chance und das Risiko, dass „Religion [...] in modernen Gesellschaften einerseits [...] zur Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen und somit zum Ausdruck kultureller Identität und Differenz werden, andererseits kann sie aber auch

¹⁰ Jan Skrobánek – Solvejg Jobst, Religion und Religiosität von Jugendlichen, in: Ronald Lutz – Doron Kiesel (Hg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Weinheim – Basel 2016, 119–134, hier 119.

¹¹ Vgl. Hans-Georg Ziebertz – Ulrich Riegel, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh 2008, 132f.

¹² Vgl. Schnell, Implizite Religiosität (s. Anm. 8) 87f.

¹³ Vgl. ebd., 100.

¹⁴ Vgl. Hans Streib – Carsten Gennerich, Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim – München 2011, 18.

zu einem Stigma werden, wenn z.B. unterstellt wird, dass sie mit säkularen oder modernen Lebensmodellen unvereinbar sei¹⁵.

Letzteres führt daher gerade bei jungen Menschen häufig zu einer entschiedenen Ablehnung religiöser Deutungsmuster. Das Angebot einer Gottesbeziehung wird in den wenigsten Fällen konkret wahrgenommen, da „Erfahrungen von Gottesnähe, Zugehörigkeit und Geborgenheit [...] selten unmittelbar erlebt [werden]; hier stehen die ‚Mittler‘ und ‚Vermittlungsrituale‘ im Vordergrund“¹⁶.

Mit Bezug zu der stationären Jugendhilfe muss also konkret die Frage gestellt werden, welche Bedeutung Religiosität für Kinder und Jugendliche hat, die nicht immer die Erfahrung machen konnten, dass Beziehung und Geborgenheit tragende und haltende Elemente des Lebens sind. Und gleichzeitig werden die pädagogischen Fachkräfte vielleicht gerade an diesen Orten mit einer neu aufkommenden Präsenz von Religion konfrontiert. So sind es häufig die Kinder und Jugendlichen selbst, die implizit religiöse Fragen thematisieren und so die pädagogischen Fachkräfte zu einer Auseinandersetzung mit diesem Fragehorizont herausfordern.¹⁷

3 Religiosität in der stationären Jugendhilfe

Auch im Bereich der stationären Jugendhilfe gewinnt der Faktor Religiosität zunehmend an Bedeutung. Die Praxis zeigt hinsichtlich des Umgangs mit diesem Phänomen im Wesentlichen aber lediglich eine Form der Aus- oder Überblendung. Nauerth et al. halten daher fest, dass Religiosität in der professionellen Praxis auf der einen Seite, häufig aus Unkenntnis, übersehen oder bewusst dethematisiert wird. Auf der anderen Seite aber, besonders wenn es um Menschen mit Migrationshintergrund geht, übertrieben hervorgehoben und unreflektiert mit Bedeutung aufgeladen wird, was dazu führt, dass das scheinbare Wissen über die „Fremden“, welches letztlich aber nur Stereotyp verdichtet ist, Handlungssicherheit im Umgang mit „dem Anderen“ verspricht.¹⁸ Darin liegt eine tiefe Tragik, welche im übertriebenen Wunsch, die Klientel *ganz* zu verstehen, ohne mit ihr bewusst das Gespräch zu suchen, ihren Höhepunkt findet. „Denn nicht zuletzt erweist sich Religionssensibilität als eine Fähigkeit, die in gewisser Hinsicht flexibel, offen und dynamisch bleiben muss, die es verstehen muss, mit Kontingenzen und Aporien in der Praxis der Sozialen Arbeit konstruktiv umzugehen.“¹⁹

¹⁵ Christel Gärtner, Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2013), 211–233, hier 214.

¹⁶ Schnell, Implizite Religiosität (s. Anm. 8) 103.

¹⁷ Vgl. Matthias Nauerth u.a. (Hg.), Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart 2017, 12.

¹⁸ Vgl. ebd., 12f.

¹⁹ Ebd., 25.

Um nachfolgend den Blick auf den Faktor „Religion“ in der stationären Jugendhilfe zu richten, braucht es zunächst eine kurze Darstellung eben dieses Handlungsfeldes.

Die stationäre Erziehungshilfe bezieht sich auf § 34 SGB VIII und ist dadurch gekennzeichnet, „dass der junge Mensch über Tag und Nacht außerhalb der Familie untergebracht ist und seine Betreuung und Erziehung durch professionelle Fachkräfte in Einrichtungen erfolgt“²⁰. Eine solche Hilfeform wird gewährt, wenn eine dem Wohl des Kindes dienende Erziehung nicht gewährleistet und die Maßnahme für die Entwicklung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit geeignet und notwendig ist (vgl. §1 SGB VIII in Verb. mit § 27 SGB VIII). Die Ziele der stationären Jugendhilfe lassen sich aus § 34 SGB VIII ableiten und beziehen sich in erster Linie auf die Vorbereitung zur Rückkehr in die Herkunftsfamilie. Ist eine Rückführung in die eigene Familie nicht möglich, soll die Erziehung und das Leben in einer anderen geeigneten Familie angestrebt oder eine Lebensform, die auf längere Dauer angelegt ist und die jungen Menschen in ein selbstständiges Leben begleitet, vorbereitet werden (vgl. § 34 SGB VIII).

Konkret bedeutet dies, dass die Jugendlichen, die in der stationären Erziehungshilfe aufwachsen, zumindest eine Zeit ihres Lebens außerhalb ihrer Herkunftsfamilie verbringen. Sie werden durch professionelle Fachkräfte begleitet, die für sie im Laufe der Zeit zu wichtigen Bezugspersonen werden können. Heilpädagogisch gesprochen findet die Gestaltung der Beziehung innerhalb des Kontextes der stationären Jugendhilfe unter *erschweren Bedingungen* statt.²¹ Häufig müssen die Kinder und Jugendlichen erst Schritt für Schritt ein Grundvertrauen in Beziehungen und zum Leben zurückgewinnen, da sie in der Vergangenheit die Erfahrung gemacht haben, dass Beziehungen zerbrechen und Familie und Liebe letztlich etwas Verletzendes mit sich bringen können.

Mit Blick auf die Ausgangsfrage, welche Bedeutung die Religiosität in der stationären Jugendhilfe hat, muss auf den Artikel von Lütke-meier verwiesen werden. Die Autorin beschreibt eine Untersuchung zur Frage, ob Religiosität und Spiritualität protektive Faktoren in der Heimerziehung sein können und inwiefern diese als Ressourcen zur Stärkung der Resilienz von Jugendlichen genutzt werden können oder bereits werden.²² Die Studie zeigt in ernüchternder Weise, „dass ein Bewusstsein für Religiosität und Spiritualität als protektive Faktoren und eine entsprechende Auseinandersetzung damit kaum vorhanden [ist]“²³. Wenngleich Religiosität und Spiritualität in der Fachli-

²⁰ Johannes Münder – Thomas Trenczek, Kinder- und Jugendhilferecht. Eine sozialwissenschaftlich orientierte Darstellung, Baden-Baden ⁸2015, 174.

²¹ Vgl. Paul Moor, zit. in: Urs Haeblerlin, Grundlagen der Heilpädagogik, Bern 2005, 11.

²² Vgl. Hildegard Lütke-meier, Religiosität und Spiritualität als protektive Faktoren in der Heimerziehung? Untersuchung zur Resilienzstärkung in Einrichtungen der stationären Jugendhilfe, in: Unsere Jugend 66 (2014) 6–18, hier 8.

²³ Ebd., 17.

teratur als resilienzfördernde Faktoren identifiziert wurden²⁴, bleiben sie im Kontext der stationären Jugendhilfe weitgehend unbeachtet.

In Deutschland gab es bisher zwei große Untersuchungen zur Frage des persönlichen Glaubens von Jugendlichen in der stationären Jugendhilfe. Zum einen das Projekt „Religion in der Jugendhilfe“ (2005–2008), das vom Lehrstuhl für Jugendpastoral der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos unter der Leitung von Martin Lechner und Angelika Gabriel durchgeführt wurde. Zur Weiterarbeit an der Thematik findet seitdem jährlich eine Werkstatt „Religionssensible Erziehung“ im Jugendpastoralinstitut Don Bosco statt, bei der aktuelle Forschungsfragen und praxisbezogene Handlungsansätze von Fachkräften aus der Jugendhilfe diskutiert und weitergedacht werden. Der besondere Schwerpunkt dieses Projektes lag auf einer qualitativen Fotostudie, mittels derer ein Zugang zu religiösen Spuren im Leben der Jugendlichen gefunden werden sollte. Grundlage ist die Annahme, dass die jungen Menschen trotz ihrer Sprachlosigkeit eine Menge zu sagen haben. Mithilfe der qualitativen Fotomethode konnte ein Zugang zu den individuellen Lebensthemen der Jugendlichen gefunden werden. Die jungen Menschen haben durch ihre selbst gemachten Bilder die Möglichkeit bekommen, von dem zu erzählen, was sie unbedingt angeht. Die Auseinandersetzung mit den gemachten Bildern verdeutlicht, dass sich häufig hinter vermeintlich nicht-religiösen Themen eine Form impliziter Religiosität verbirgt.

Das zweite Projekt zum Thema war das Projekt „Religions- und Kultursensibilität“ des Rauhen Hauses, welches im Zeitraum von 2012 bis 2014 in Zusammenarbeit mit der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg durchgeführt wurde und schwerpunktmäßig die Frage behandelte, „ob und wie der persönliche Glaube der Jugendlichen als Kraftquelle in ihrem Leben wirkt und wie [die pädagogischen Fachkräfte] diese Ressource stärken können“²⁵.

Die Autor*innen dieses Projektes verwiesen auf den Zusammenhang von Musik und existenziellen Fragen. Eine aus dem Forschungsprojekt resultierende Wahrnehmung ist, dass junge Menschen durch das Hören ihrer Lieblingsmusik in besonderer Weise ihre großen Fragen ausdrücken können. Eben diese Wahrnehmung wurde zum methodischen Kern des vorliegenden Artikels.

²⁴ Vgl. Corina Wustmann, Resilienz. Widerstandsfähigkeit von Kindern in Tageseinrichtungen fördern, Berlin ⁶2016.

²⁵ Michael Tüllmann – Sylke Kösterke, Religions- und Kultursensibilität. Ein Schwerpunkt der ressourcenorientierten Pädagogik des Rauhen Hauses, 2014, 2, <http://go.wwu.de/2p86n> (Stand: 30.1.2020).

4 Musik als Möglichkeit, die Sprachlosigkeit zu überwinden?

Musik ist für junge Menschen eine alltägliche Begleiterin ihres Lebens, zu der sie über das bloße Konsumieren hinaus eine emotionale Beziehung aufbauen können.²⁶ Viele Jugendliche nutzen *ihre* Musik zur persönlichen Gefühlsregulierung, um beispielsweise positive Gefühle zu verstärken oder negative abzuwenden. Mit der Musik gelingt es ihnen, in eine eigene Traumwelt einzutauchen, um so für einen kurzen Moment dem Alltag zu entfliehen, sich abzulenken und möglicherweise sogar Probleme zu bewältigen. Auf einer pädagogischen Ebene kann Musik genutzt werden, um einen Zugang zu den Jugendlichen zu bekommen. Die Jugendlichen versehen ihre Musik mit einer subjektiven Bedeutung und eben diese kann zum Gegenstand eines gemeinsamen Gesprächs gemacht werden. Die für diesen Artikel befragten acht Jugendlichen im Alter zwischen 14 und 21 Jahren erhielten so die Chance, mithilfe ihres Liedes in ihrer Sprache von dem zu erzählen, was ihnen im Leben wichtig ist.

Bevor nun abschließend die Ergebnisse aus den Gesprächen und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für den pädagogischen Alltag vorgestellt werden, sollen zunächst ein paar der Jugendlichen selbst zu Wort kommen.

Ähnlich, wie es Lütke-meier in ihrer Untersuchung beschrieben hat, haben alle acht befragten Jugendlichen berichtet, dass Religion und Glaube kein Thema innerhalb ihrer Wohngruppe sei. Wenngleich kurze Beschreibungen von dem Besuch eines Weihnachtsgottesdienstes oder der Besichtigung einer Kirche geschildert wurden, betonte jede*r der Befragten, dass dies für sie*ihn keine persönliche Bedeutung habe. Gleichzeitig zeigte sich im Laufe des Gesprächs bei den jungen Menschen eine Suche nach Sinn in ihrem eigenen Leben. Dies wurde besonders bei den existenziellen Themen deutlich, die im Wesentlichen durch die Begriffe „Familie“ und „Freundschaft“ sowie der Frage nach der eigenen Zukunft und nach persönlichen Träumen getragen sind. So berichtete ein Jugendlicher mithilfe seines Liedes (welches im Übrigen zum Titel dieses Artikels wurde) über seine persönliche Familiengeschichte.

„Ja früher wars halt so äh meine Eltern haben sich halt wo ich klein war halt getrennt [hm] sich halt sehr gestritten und seitdem hab ich dann meine Mutter nicht mehr gesehen [hm] da war ich halt ähm ah sag ich mal geschockt/ konnte ich nicht klar denken was ich jetzt tun sollte/ bin ich halt dann im Heim gewesen mit 11 ungefähr [hm] und ja da hatte ich dann seit dem keinen Kontakt. Dann mit 12 hatte ich Kontakt mit meinem Vater das war aber auch nur kurz zurzeit.. dann wars halt ähm.. dramatisch erstmal [hm] weil ähm ich wusste nicht/ also weil ich nicht dach/ also genau wusste was da jetzt los war [hm] ähm wo ich dann 12 geworden bin also ganz genau ähm sollte ich mir ne Gruppe aussuchen wo ich dann hinziehen sollte [hm] hm was ich dann gemacht habe ... ja seitdem ist das noch so geblieben und ja“

²⁶ Vgl. Stefanie Seewald, *Jugendkultur. Eine Herausforderung für die Sozialarbeit*, 2003, 28, <http://go.wwu.de/ehsql> (Stand: 30.1.2020).

Wenn nun der Liedtext in den Blick genommen wird, so könnte der Eindruck entstehen, dass der Jugendliche durch die Musik die Möglichkeit bekommen konnte, all das auszudrücken, was er wohlmöglich niemals ausgesprochen hätte. Übersetzt heißt es da:

Ich brauche einen Retter, aber ich frage nicht danach ...
 Mein ganzes Leben, habe ich mich gefühlt wie eine Last.
 Ich denke zu viel nach und ich hasse es.
 Ich bin so daran gewöhnt, falsch zu sein, ich bin müde von der Belastung.
 Liebe gab mir nie ein Zuhause, also sitze ich besser hier in der Stille.

Bei der konkreten Frage nach Gott oder dem Glauben an eine höhere Macht (Transzendenzglaube) schienen viele der befragten Jugendlichen ins Nachdenken zu kommen. Während drei Jugendliche einen Glauben an eine höhere Macht für sich absolut ausschließen wollten, haben die anderen fünf Interviewpartner*innen ihre Unsicherheit formuliert.

„Puh ... manchmal also ... manchmal denke ich das so halt wenn ich alleine bin [hm] dann überlege ich echt manchmal ob das so/ ob ich da / also alleine bin.“

Im Gespräch erzählten die Jugendlichen von dieser Unsicherheit und berichteten auch von Erfahrungen, in denen sie vor allem eine Gottesferne gespürt und sich verlassen gefühlt haben.

„Es gab mal Zeiten wo ich wirklich daran geglaubt habe aber es gab auch wieder Zeiten wo ich schon wirklich dachte von wegen ja ne jetzt ist alles so scheiße da kann gar nichts sein [hm] und ja. [...] Ich weiß es nicht also es wird ja immer gesagt ja Gott wacht über einen und passt auf einen auf und irgendwie dann und ja unterstützt einen vielleicht auch irgendwie in mancher Hinsicht aber wo es mir gar nicht gut ging und so weiter habe ich einfach keine Unterstützung bekommen und ja niemand war sozusagen für mich da irgendwie so und [hm] da dachte ich mir so ja da fehlt irgendwas da kann nichts mehr sein.“

Was könnte man diesem Mädchen anderes sagen, als dass sie Recht hat? Wenn sie diese Situation als so „scheiße“ erlebt hat, dann ist es nur allzu verständlich, dass sie in diesen Momenten an der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit zweifelt. Das Mädchen hat beschrieben, an welchen Gott sie nicht mehr glauben kann: an einen allmächtigen, immer gütigen Gott, der den Menschen hilft und kein Leid zulässt. Es geht darum, dass das Mädchen durch das Formulieren ihrer Zweifel eine Möglichkeit bekommen konnte, von dem zu erzählen, woran sie gerne glauben würde, es aufgrund der Umstände aber gerade nicht kann. Das Sprechen über den eigenen Unglauben scheint die Sprachfähigkeit in Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit zu fördern.

In Bezug auf den Konfessionsglauben äußerten die Jugendlichen vermehrt Kritik an der Institution Kirche und machten deutlich, dass sie offiziell zwar beispielsweise katholisch seien, persönlich aber keinen Bezug zur Kirche mehr hätten und vor allem vielen Entscheidungen der Kirche mit großem Unverständnis begegnen würden.

Und gleichzeitig gab es Momente wie diese: Ein Jugendlicher berichtete von seiner Zeit in der „Drogenszene“. Als er die Szene unbedingt verlassen wollte, habe er zum ersten Mal richtig gebetet: „Hm ja das äh als ich noch in dieser Drogenszene drin war und da raus wollte dann hab ich zum ersten Mal so richtig gebetet und hatte danach nen besseres Gefühl so [okay] ja.“

Menschen scheinen in existenziellen Notsituationen manchmal ihren Weg zu Gott zu finden. Der Jugendliche hat sich nach dem Ausstieg aus der Drogenszene entschieden, sich taufen zu lassen. Er bete jetzt täglich bei einer warmen Mahlzeit und bevor er nachts schlafen gehe. Man könnte sagen, dieser Jugendliche scheint jeden einzelnen Tag unter den Segen Gottes zu stellen, denn er hat die Erfahrung gemacht, dass Gott in sein Leben getreten ist, dass er ihn auf seinem Weg begleitet.

5 Konsequenzen für den pädagogischen Alltag

Die nachfolgend dargestellten Konsequenzen für den pädagogischen Alltag sind das Ergebnis einer Zusammenarbeit der Werkstatt „Religionssensible Erziehung“ vom Juli 2018, bei der der Autor dieses Artikels als Referent eingeladen wurde und gemeinsam mit einer Expert*innengruppe von in der Praxis tätigen Fachkräften das Thema vorstellte und diskutierte. Im Vordergrund steht die Frage der Umsetzung in den pädagogischen Alltag sowie der Anschlussfähigkeit an die Lebenswelt der Jugendlichen.

5.1 Menschen, die von Gott und dem Leben erzählen

„An Gott glauben kann ich nur über Menschen [...] Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, weil der Gott, an den ich glaube, keine andere Stimme hat als die von Menschen. Menschen machen ihn existent und lebendig. Und nur wenn ich auf sie höre, kann ich Gott verstehen.“²⁷ Aus diesem Zitat geht hervor, dass es Menschen braucht, die bereit sind, von Gott und dem Leben zu erzählen. Was zunächst banal, unspezifisch und vor allem wenig operationalisierbar klingen mag, meint im tiefsten Kern, dass es Menschen braucht, die in der Lage sind, über ihren (Un-)Glauben zu sprechen. Die eigene Gottesvorstellung kann sich nur im sozialen Austausch weiterentwickeln.

²⁷ Martin Lechner, Religionssensible Erziehung – eine passende Antwort auf die „neue religiöse Situation“ und eine angemessene Aufgabe für (katholische) Einrichtungen und Dienste der Erziehungshilfe, in: ders. – Norbert Dörnhoff – Stephan Hiller (Hg.), Religionssensible Erziehung in der Jugendhilfe. Benachteiligte Kinder und Jugendliche in ihrer religiösen Entwicklung fördern, Freiburg/Br. 2014, 55–65, hier 59.

Dafür ist es notwendig, dass die pädagogischen Fachkräfte in der Lage sind, für sich selbst auf diese Frage zu antworten oder zumindest die eigene Unsicherheit zur Sprache zu bringen. Es braucht Menschen, die von ihren eigenen Gotteserfahrungen (auch denen der eigenen Gottesferne!) erzählen, damit die Jugendlichen diese Erfahrungen mit ihren eigenen in Beziehung setzen können.

Damit die pädagogischen Fachkräfte aber von ihrem Leben und auch von ihren Glaubensvorstellungen erzählen können – ja, damit die Jugendlichen überhaupt zuhören –, müssen diese für sie „attraktive“ Menschen sein. Attraktiv meint hier keine äußerliche Attraktivität, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Fachkräfte für die Jugendlichen auf eine Art und Weise interessant sein müssen. Dieses Interesse kann durch die eigene Biografie geweckt werden, die den Jugendlichen die Möglichkeit gibt, ihren eigenen Lebensentwurf mit dem des*der Pädagog*in zu vergleichen und in Beziehung zu setzen sowie darin auf Spurensuche zu gehen nach Dingen und Entscheidungen, die sie persönlich ansprechen.

5.2 Den Un-Glauben umarmen

In den Gesprächen mit den Jugendlichen zeigte sich deutlich, dass sie häufig unbewusst über das gesprochen haben, woran sie nicht glauben können. Gleichzeitig verbirgt sich hinter ihren Äußerungen im Umkehrschluss eine Vorstellung davon, wie sie sich Gott wünschen würden. Es geht also darum, sowohl den eigenen Unglauben wie auch den der Jugendlichen wahrzunehmen, wertzuschätzen, zu würdigen, herauszufordern, zu begleiten – ja, zu umarmen. Das Zweifeln zuzulassen sorgt letztlich dafür, dass der eigene Glaube wachsen und reifen kann. Die Erzählungen der Jugendlichen, ihr Denken und ihre Argumente müssen ernst genommen werden – denn letztlich sind es Argumente, die uns selbst nicht fern sind. Durch die Konfrontation mit dem Unglauben der Jugendlichen wird auch der Unglaube der pädagogischen Fachkräfte berührt – daraus kann ein Gespräch entstehen, ohne vorweggenommene Antworten, mit offenen Fragen und offenem Ausgang. Über das zu sprechen, woran wir nicht glauben können, ermöglicht einen Austausch über das, woran wir in unserem Leben gerne glauben würden.

5.3 Religiöse Zumutungen wagen

Eine weitere Konsequenz für den pädagogischen Alltag bezieht sich auf die Haltung, Jugendliche mit religiösen Fragestellungen und Themen konfrontieren zu dürfen. Es braucht die Erfahrung, dass es überhaupt lohnend ist, tiefergehende Fragen zu stellen. Gerade in Zeiten subjektiver Patchwork-Religionen ist der Austausch über das, was den Menschen Halt gibt, notwendig. Es darf den Jugendlichen in der stationären Jugendhilfe also zugemutet werden, sich mit religiösen Fragen zu beschäftigen. Wichtig ist hier eine Auseinandersetzung, bei der es kein „richtig“ oder „falsch“ gibt, sondern

vielmehr Räume geschaffen werden, in denen über den eigenen (Un-)Glauben nachgedacht und gesprochen werden darf. Doch in welchem Rahmen können Jugendlichen religiöse Fragen zugemutet werden und was bedeutet es überhaupt, Erfahrungsräume zu schaffen? Was sollen die Jugendlichen hier erfahren?

5.4 Erfahrungsräume schaffen

Einerseits brauchen die Jugendlichen in der stationären Jugendhilfe (und alle anderen Jugendlichen übrigens auch) Menschen, die lebendig und authentisch von ihrem Glauben erzählen können. Gleichzeitig brauchen sie die Möglichkeit, überhaupt die Erfahrung machen zu können, dass da vielleicht „mehr“ sein könnte.²⁸ Diese Räume können im wahrsten Sinne des Wortes Räume innerhalb der Wohnung sein, die gut erreichbar und offen sind. Es kann beispielsweise die Frage gestellt werden, ob es einen Ruheraum, Meditationsraum oder Ähnliches innerhalb der Wohngruppe gibt, in dem die Jugendlichen die Möglichkeit haben, etwas Abstand vom Alltag zu gewinnen und innerlich ruhiger zu werden. Zudem sollte es möglich sein, ihnen inhaltliche Impulse anzubieten, die sie in ihrer derzeitigen Lebenssituation ansprechen könnten. Und gleichzeitig sind mit Erfahrungsräumen auch ortsungebundene Momente gemeint, wie beispielsweise das Angebot zum Gespräch mitten im Alltag – im lockeren „Vorbeigehen“ oder beim kurzen „Verweilen“.

Darüber hinaus sollte der Jugendhilfeträger gut mit den Strukturen des Sozialraums vernetzt sein, um den Jugendlichen ein Angebot vor Ort ermöglichen zu können. Hierzu zählen beispielsweise Jugendgruppen von Kirchengemeinden, Sportvereine und weitere Freizeitaktivitäten.

Wo besteht in der Wohngruppe ein Raum für Dankbarkeit und wofür hätten die Jugendlichen darüber hinaus gerne persönliche (Zeit-)Räume? Konkrete Erfahrungen könnten bei einer gemeinsamen Pilgerreise, der Einladung einer außenstehenden Person in die Wohngruppe, die von ihrem Leben erzählt, oder auch der bewussten Gestaltung der Jahreszeiten und religiösen Festtage angeboten werden.

5.5 Musik als ...

Egal, wie fremd den pädagogischen Fachkräften der Musikstil der Jugendlichen sein mag – Musik bietet für die jungen Menschen die Möglichkeit zur Entschleunigung. Und gleichzeitig kann sie auch einfach nur Selbstzweck sein, ohne eine höhere Absicht zu verfolgen. So berichteten ein paar Jugendliche in den Interviews davon, dass sie dieses Lied einfach gut finden, weil es sich schön anhören würde. Es geht darum, die Lieder der jungen Menschen nicht zu bewerten, wenngleich die eigene Befindlichkeit beim Hören der Musik Raum bekommen darf. Es geht letztlich darum, den Jugendli-

²⁸ Vgl. Schnell, Implizite Religiosität (s. Anm. 8) 98f.

chen zu zeigen, dass da jemand ist, der im wahrsten Sinne des Wortes zuhört. Auch methodisch lässt sich die Musik in den Alltag einer Wohngruppe integrieren. So wäre es beispielsweise denkbar, eine Gruppenplaylist zu erstellen, indem jede*r Jugendlichen das eigene Lieblingslied anonym hinzufügt. In einer gemütlichen Abendatmosphäre könnte sich die Gruppe die Playlist gemeinsam anhören und darüber ins Gespräch kommen. So könnten die Lieder und die Gruppenplaylist nach und nach mit einer subjektiven Bedeutung aufgeladen werden.

Die Musik der Jugendlichen fordert die pädagogischen Fachkräfte zu einer Reaktion heraus. In einem passenden Moment die jungen Menschen zu fragen, warum sie dieses Lied gerne hören, was ihnen daran gefällt und worum es in dem Text geht, kann Türen öffnen. Häufig steckt deutlich mehr dahinter, als auf den ersten Blick sichtbar ist.

6 Fazit: „Ubi caritas et amor, Deus ibi est“

Die vorliegende Ausarbeitung hat eines deutlich gezeigt: Der subjektive Glaube der Jugendlichen ist bedeutsam für ihr eigenes Leben – es kommt nur darauf an, wie danach gefragt wird. Im Lauf der Gespräche wurde bei vielen Interviewpartner*innen deutlich, dass sie bisher nur selten über das Thema Glaube gesprochen haben oder überhaupt danach gefragt wurden. Unabhängig von jeglichen Begrifflichkeiten steht fest, dass die Jugendlichen im Lauf ihres Lebens beginnen, tiefergehende Fragen zu ihrer Existenz zu stellen. Der Fragehorizont wächst und die individuelle Suche nach dem Sinn des eigenen Lebens braucht in der Fülle der Möglichkeiten eine haltgebende Orientierung. Und dann braucht es vor allem das Erlebnis, dass da Menschen sind, die die Jugendlichen begleiten, denn „nur auf dem Boden zwischenmenschlicher Beziehungen kann eine personale Beziehung zu Gott wachsen“²⁹. Wenn zwischenmenschliche Beziehungen zerbrechen, ist es nicht verwunderlich, dass damit auch die Hoffnung und der Glaube an einen Gott, der die Menschen in ihrem Leben begleitet, zerbrechen.

Viele Jugendliche berichteten davon, dass sie vor allem an ihre Mitmenschen glauben, da sie das Handeln eben dieser konkret in ihrem Leben erfahren haben. Sie erfahren es als liebevolles Handeln. Auch das Wirken der pädagogischen Fachkräfte können die Jugendlichen konkret im Alltag erleben. Sie bringen dies zwar nicht in Verbindung mit Gott und es sei an dieser Stelle auch dahingestellt, inwieweit die Mitarbeiter*innen ihr eigenes Handeln mit dem Wirken Gottes in Zusammenhang bringen – es geht einzig und allein darum, dass die Jugendlichen die Erfahrung machen, in der Ambivalenz des Lebens begleitet zu werden und ihre großen Fragen stellen zu dürfen.

²⁹ Lechner, Religionssensible Erziehung (s. Anm. 27) 59.

Es gibt abschließend kein Patentrezept für die richtige Herangehensweise an die individuelle Sinnsuche der Jugendlichen. Festzuhalten bleibt: Es darf gefragt werden, es muss ausprobiert werden, es muss zugehört werden, es darf zugemutet werden und letztlich steht an allem Anfang immer auch das Hineinhören in die eigene Seele. „Ubi caritas et amor, Deus ibi est – wo die Güte und die Liebe sind, dort ist Gott. Wo zwischen den Menschen die Liebe herrscht, dort geschieht Gott.“³⁰ Das können die Jugendlichen in ihrem Leben konkret erfahren – und hierüber kann, darf und muss gesprochen werden.

Lukas Kleine-Böse Heilpädagoge B.A., Sozialpädagoge M.A. Lukas03k12b91(at)gmail(dot)com

³⁰ Tomáš Halík, Der Weg in die Tiefe, in: Anselm Grün – Tomáš Halík – Winfried Nonhoff (Hg.), Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 109–122, hier 115.