



ORIENTIERUNG

Nr. 4 72. Jahrgang Zürich, 29. Februar 2008

ER FOLGT EINER POLITIK des Aufschubs, wartet auf eine ausstehende Gelegenheit oder Konstellation, hält diverse Optionen offen und zeigt sich schließlich als eine Rätselfigur, von der unklar bleibt, ob sie verborgene Absichten hegt; zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten schwankt oder ganz einfach nicht weiß, was oder ob sie überhaupt wollen kann.»¹ Mit dem im ersten Satz der zitierten Passage aus dem Buch «Über das Zaudern» von Joseph Vogl genannten «Er» meint der Verfasser die Figur des Wallenstein, wie sie von Friedrich Schiller in der gleichnamigen Dramen-trilogie entworfen worden ist. Gleichzeitig kann der Leser in diesen Sätzen die Beschreibung eines «Zauderers überhaupt» erkennen, wie er ihn im alltäglichen Umgang mit seinen Mitmenschen oder in der Besinnung auf sein eigenes Verhalten beobachten kann. Jedem ist der Eindruck vertraut, wie die im Zaudern sichtbar werdende Unbestimmtheit über Ziele, Motive und Einschätzungen der aktuellen Lage wie der möglichen Folgen in das Innehalten vor der Rätselhaftigkeit der sich zögerlich verhaltenden Person umschlagen kann.

Von Umständen und Umwegen

Die Tatsache, daß Friedrich Schiller sich zweimal und auf unterschiedliche Weise – nämlich als Historiker und als Dramatiker – mit Albrecht Eusebius Wenzel von Wallenstein, dem kaiserlichen Feldherrn aus dem Dreißigjährigen Krieg, beschäftigt hat, läßt den Schluß zu, daß ihm die wissenschaftlich verfahrenende historiographische Darstellungsform nicht mehr ausreichte, um das darzustellen, was er als Wallensteins Problem erkannt hatte. Joseph Vogl folgt dieser Spur bei Friedrich Schillers Umgang mit der historischen Person Wallenstein: Er beschreibt die Situation des Militärs und Politikers aus dem 17. Jahrhundert als eine Lage, in der nicht so sehr die Wahl zwischen mehreren alternativen Handlungsmöglichkeiten als das Wählen zum Problem wird. «Wallensteins Zaudern hat fundamentalen Charakter angenommen und rührt damit an das Problem des Willens, der sein Prinzip verloren hat und von verschiedenen Wählbarkeiten über einen Willen zu Nichts schließlich zu einem Nichts an Willen voranschreitet.» (44) Dabei legte Schiller allen Nachdruck auf den Nachweis, daß diese Situation nicht einer individuellen Disposition des historischen Akteurs entsprang, sondern in der vorgegebenen politischen und militärischen Lage begründet war. Er stellte dies in seiner Trilogie dar, indem er in der Person des Wallenstein eine Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten spiegelte, die für Wallenstein nicht gleichzeitig zu realisieren waren und von denen er jeweils nicht wissen konnte, ob sie schon eingetreten sind oder je eintreten könnten. Joseph Vogl spricht von einer «Hölle der Möglichkeiten», in die Wallenstein geraten war und aus der für ihn kein Entrinnen mehr möglich war.

Das Buchkapitel über Wallenstein überschreibt Joseph Vogl mit dem Titel «Ein Wallenstein-Problem». Die Kombination von einem unbestimmten Artikel mit einem Kompositum, das einen Eigennamen mit einem Allgemeinbegriff verknüpft, ist nicht zufällig. Denn die alltägliche, von jedermann erlebbare Situation des Zauderns und Zögerns impliziert den «Extremfall», wie er sich in Wallensteins Handlungsunfähigkeit zeigt, wie gleichzeitig Wallensteins Lebensweg nur einer von vielen Fällen ist, mit denen jeder Mensch konfrontiert werden kann. Für Joseph Vogl hat dieser Befund die Konsequenz, daß das Phänomen des Zauderns sich nur durch die Vielzahl seiner Erscheinungsweisen erschließt. Darum beschreibt er in seinem Buch eine ganze Reihe paradigmatischer Fälle von Zaudern. Mit dem ersten Kapitel legt er den Problemrahmen für seine Analysen fest. In diesem rekonstruiert er Sigmund Freuds Beschreibungen des «Moses des Michelangelo». Gegen den offensichtlichen Befund, daß die Skulptur Michelangelos den Augenblick festhält, in welchem Moses, nachdem er ein zweites Mal mit den von ihm verfertigten leeren Gesetzestafeln auf den Sinai hinaufgestiegen war, zurückgekehrt ist, um vor dem Volk Israel die Erneuerung des Bundes mit Gott zu bezeugen, konzentriert S. Freud die Beschreibung der Skulptur auf jenen Moment, in welchem Moses etwas wahrzunehmen und darauf zu reagieren scheint. «Wenn sich hier nämlich

ETHIK/POLITIK

Von Umständen und Umwegen: Zu Joseph Vogls Studie über das Zaudern – Eine Politik des Aufschubs – Der Umschlag in eine Rätselfigur – Das «Wallenstein-Problem» – Einen Raum des Möglichen offenhalten – Zaudern als Methodenlehre – Eine ambivalente Haltung. *Nikolaus Klein*

EXEGESE

Kanonisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne – Nach dem Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. – Die Kanonische Exegese im Blickfeld – Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament – Die Schrift und die Glaubensgemeinschaft – Die Endgestalt des Textes – Ein neuer Weg der Exegese? – Die historisch-kritische Methode und die katholische Kirche – Eine späte Rezeption – Der Kanon als *ein* Text? – Die Einheit der Bibel – Monolith oder Rhizom? – Die Relevanz der textinternen Bezüge – Eine Entscheidung für die Vielfalt von Textformen und literarischen Gattungen – Die Relevanz der Rückfrage nach den unterschiedlichen Quellen und Reaktionen – Der Text und der Autor – Die Begegnung mit dem Fremden – Die neue Kirchlichkeit – Eine Lernschule der Pluralität – Die Aufklärung und ihr Erbe – Die Differenz zwischen Text und Auslegungsgeschichte – Das biblische Erbe und die Zeichen der Zeit. *Joachim Kügler, Weismann*

THEOLOGIE

Ostern: Weihnachten, Gebürtigkeit und das Kreuz: Abnehmende emotionale Resonanz des Osterfestes – Die Theologie der Gebürtigkeit – Das Kind und seine radikale Weltlichkeit – Gottesliebe und Weltlust in der Mystik – Die Weltbindung Gottes – Der Raum einer wirklichen Hoffnung – Rettung und Erlösung.

Andrea Günter, Freiburg

KIRCHE/STAAT

Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen – Vom Hierarchie- zum Communio-Modell der Kirche – Das Communio-Modell im kirchlichen Gesetzbuch 1983 – Das Hierarchiemodell in der rechtlichen Konkretisierung – Von der kleruszentrierten zur laienorientierten Kirche – Ausübungsrechte der Laien – Öffnung kirchlicher Dienste und Ämter für Laien – Mitspracherechte der Laien – Das Rechtsinstitut des Beispruchsrechts – Das duale System in der Schweiz – Konfliktpotentiale – Mitentscheidungsrechte der Laien – Die Regelungen über Beschlußfassung und Gesetzgebung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland – Das synodale Prinzip – Vorschlag zu den schweizerischen Gegebenheiten – Elliptisches Wechselspiel zwischen Laien und Klerikern.

Sabine Demel, Regensburg

ein Übergang von einer Wahrnehmung zur Aktion anbahnt, so wird eben dieser Übergang zugleich blockiert.» (13) Im Ansatz einer spontanen Reaktion scheint die Gestalt des Moses erstarrt zu sein. Mit dieser Deutung findet S. Freuds Beschreibung keinen Anhalt in der biblischen Erzählung. Für Joseph Vogl eröffnet aber das «Zaudern des Moses» in der Beschreibung S. Freuds einen alternativen Blick auf den biblischen Text und erschließt so für einen kurzen Augenblick die Möglichkeit eines anderen Geschichtsverlaufs: Moses bricht weder in Zorn aus, noch überbringt er das Gesetz, sondern er erstarrt im Schwanken zwischen den beiden Möglichkeiten.

Aus diesem Befund zieht Joseph Vogl weitreichende Konsequenzen. Denn der «zaudernde Moses» befindet sich nicht im Zustand der Ruhe, sondern in einem labilen Gleichgewicht, das in jedem Augenblick in eines der beiden, latent vorhandenen Extreme umschlagen könnte. Und da gleichzeitig keine der beiden Möglichkeiten realisiert wird, überlagern sie sich in einer weiterschreitenden Schlaufe. Diese Ambivalenz der Haltungen erweist sich als eine Ruhestörung, die unterschiedliche Urteile der von ihr betroffenen auslöst. Von den einen wird das Zaudern als Unentschlossenheit kritisiert, während es von anderen als Fähigkeit zur Reflexion

gelobt und methodisch entfaltet wird. Joseph Vogl nennt es in diesem Zusammenhang einmal «einen Schatten», der jedes Tun begleitet, und gleich unmittelbar nach diesem Satz nennt er es einen «ruinösen Gegenspieler», der jedes Handeln zu unterlaufen drohe. In seinem Buch «Über das Zaudern» geht er dieser ambivalenten Lage in ihrer Vielgestalt nach: neben Rekonstruktionen von S. Freuds Beschreibung des Moses von Michelangelo und von Schillers Darstellung des Feldherrn Wallenstein finden sich eine Skizze zum Zögern des Orestes, bevor er seine Mutter Klytemnästra tötet, eine Beschreibung des methodischen Zauderns in Robert Musils «Der Mann ohne Eigenschaften» und eine Analyse von Franz Kafkas Schreibverhalten. Indem er so Elemente einer Methode des Zauderns aneinanderreicht, plädiert er für die aktive Seite des Zauderns², für den genauen Blick auf das menschliche Handeln und für den Einspruch gegen endgültige Urteile. Nikolaus Klein

¹ Joseph Vogl, *Über das Zaudern*. Diaphanes, Zürich und Berlin 2007, 128 S., Euro 12. Das Buch ist aus der Antrittsvorlesung der Professur für Literatur- und Kulturwissenschaften/Medien an der Humboldt-Universität (Berlin) im Jahre 2006 entstanden. Das Zitat stammt von S. 41.

² Vgl. Joseph Vogl, Vorwort, in: Ders., Hrsg., *Gesetz und Urteil*. Beiträge zu einer Theorie des Politischen. Weimar 2003, 7ff.

Kanonisch, kirchlich, postmodern?

Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne

Spätestens seit Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch auf die *Kanonische Exegese* (im Folgenden KE) zurückgreift, ist auch eine breitere Öffentlichkeit auf diese Form der Schriftauslegung aufmerksam geworden. Weitgehend unbemerkt von der Außenwelt wurde aber schon seit längerem in der Fachwissenschaft über diesen neuen Zugang gestritten; seit mehr als zwanzig Jahren sorgt das Thema für Diskussionen.¹ Und das Feld der KE ist inzwischen schon so vielfältig geworden, daß es hier nicht detailliert beschrieben werden kann, aber die Grundüberlegungen der KE sind doch in Kürze anzugeben: Es wird *erstens* darauf hingewiesen, daß der Kanon, also die Sammlung des Alten und Neuen Testaments, der primäre Bezugsrahmen ist, in dem ein biblischer Text zu lesen ist. *Zweitens*: Da diese Texteinheit von der Kirche erstellt wurde, wird der Glaubensgemeinschaft eine wichtige Rolle in der Auslegung zugeschrieben. Und *drittens* votiert die KE dafür, die Endfassungen der Texte zum ersten Gegenstand der Auslegung zu machen, denn diese seien von der Kirche als theologisch maßgeblich kanonisiert und nicht irgendwelche Vorstufen. Bei solchen Vorstufen ist an die Quellen zu denken, aus denen z.B. die fünf Bücher Mose (Pentateuch) entstanden sind, also etwa die «Priesterschrift» oder der (inzwischen höchst umstrittene) «Jahwist». Im Neuen Testament geht es z.B. um die Quellen, die dem Markusevangelium zugrunde liegen, oder um die «Logienquelle», die Matthäus und Lukas nach der vorherrschenden «Zwei-Quellen-Theorie» als zweite Quelle neben dem Markusevangelium benutzt haben, um ihre Großevangelien zu verfassen. Die KE weist zu Recht darauf hin, daß die Rekonstruktion solcher Vorstufen der Texte immer hypothetisch bleiben muß. Daraus wird gefolgert, daß in der Frage nach der rechten Theologie und Praxis der Kirche letztlich nur der kanonisierte Endtext

normative Kraft habe und man sich auf diesen konzentrieren und ihn in seinem kanonischen Kontext auslegen muß. Damit ist zugleich gesagt, daß jede KE sich im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft vollzieht, die den Kanon festgelegt hat.

Die Kanonische Schriftauslegung als neuer Weg der Exegese

Dieses Programm einer «neuen Kirchlichkeit» der Exegese wurde lange ignoriert und hat dann – vor allem in der alttestamentlichen Bibelwissenschaft – z.T. recht polemisch geführte Debatten ausgelöst. Die Polemik, die in Beiträgen zur KE bisweilen zu spüren ist, hängt vor allem mit dem Verdacht zusammen, bei der KE handle es sich um ein neokonservatives Programm, das reaktionäre Entwicklungsströme, wie sie in allen Religionen zur Zeit erkennbar sind, in die Bibelwissenschaft eintragen wolle. Daß die Reizschwelle – vor allem im katholischen Raum – hier sehr niedrig liegt, wird verständlich, wenn man sich klarmacht, daß die Bibelwissenschaft nach dem Trauma der innerkirchlichen Unterdrückung ja erst seit wenigen Jahrzehnten eine nennenswerte Forschungs- und Lehrfreiheit genießt. Vor allem in der älteren Exegetengeneration, die über die Biographien ihrer Lehrer noch mit den Erfahrungen der antimodernistischen Knebelung verbunden ist, löst jede Infragestellung des historisch-kritischen Ansatzes die Befürchtung aus, man wolle unter dem Deckmäntelchen der Postmoderne zu vormoderner Unterdrückung zurückkehren. Da die KE aber auf reale Schwächen der historisch-kritischen Exegese² aufmerksam macht, wäre es angezeigt, zu einer möglichst nüchternen Auseinandersetzung zurückzufinden. Im Folgenden soll deshalb versucht werden, einerseits die positiven Ansätze der KE aufzuzeigen, andererseits aber auch deutlich zu machen, daß Ambivalenzen in diesem Projekt mitschwingen, die bei den meisten Vertretern der KE nicht beabsichtigt sind, aber bei der historisch-kritischen Exegese zu Recht erhebliche Bedenken auslösen, weil man befürchtet, hier solle die Exegese

Für Ernst Ludwig Grasmück und Paul Hoffmann zum Fünfundsechzigsten.

¹ Als «Urvater» wird oft Brevard S. Childs genannt. Vgl. ders., *Die Theologie der einen Bibel*. 2 Bde., Herder, Freiburg u.a. 2003 (englisch: *Biblical Theology of the Old and New Testament*. London 1992); vorher schon: ders., *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London 1979. Die inzwischen sehr zahlreichen Beiträge zum Thema können hier nicht dokumentiert werden. Zum Einstieg in die deutsche Diskussion kann auf die allgemeinverständlichen Beiträge von Ludger Schwiemhorst-Schönberger (*Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?*, in: *Herder Korrespondenz* 57 [2003], 412-417) und von Georg Steins (*Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!*, in: *Bibel und Kirche* 62 [2007], 116-121) verwiesen werden.

² Vgl. dazu J. Kügler, *Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft*, in: U. Busse, Hrsg., *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg u.a. 2005, 10-37; bes. 11-15. Im selben Band findet sich auch der Beitrag von H.-J. Sander, *Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift*. Ebd., 38-75, auf den ich mich im Folgenden mehrfach beziehe.

als Aufklärungsprojekt begraben werden. Gefordert ist ein Entwurf der KE, der deutlich macht, daß es nicht darum geht, Kirche prämodern als patriarchales Hierarchiegebilde zu entwerfen, das seine Einheit monolithisch und in scharfer Abgrenzung zur Welt entwirft.

Der Kanon als ein Text?

Der Ausgangspunkt für die KE ist die These, daß der biblische Kanon nicht nur eine kirchliche Sammlung von normativen Texten darstellt, sondern bei der Auslegung als ein Text zu behandeln sei, der den entscheidenden Rahmen für das Verständnis jedes Teiltexes liefert. Der Kanon ist so etwas wie der Makrotext, der alle seine Teile determiniert. Ausdrücklich wird festgestellt, daß der Kanon für die Einzeltexte der entscheidende Bezugsrahmen ist. Das bedeutet, daß einzelne Textaussagen nicht verabsolutiert werden können, sondern stets im Kontext des Ganzen zu verstehen sind. Da der Kanon zudem der primäre und privilegierte Bezugsrahmen für die Einzeltexte ist, kann außerbiblischen Bezügen nur eine nachgeordnete Bedeutung zugemessen werden. Selbst wenn es solche gab, sind sie durch die Integration eines Textes in den Kanon ungültig geworden. Kanonisierung nimmt Texte aus ihrem Ursprungskontext heraus und weist sie in neue Kontexte ein.

Hier sind weitere Präzisionen unverzichtbar. So unbestreitbar der Kanon eine Einheit darstellt, so genau muß noch gefragt werden, wie sich diese Einheit konstituiert. Wenn der biblische Kanon wirklich ein Text ist, dann doch zumindest kein linearer, kein «Werk», das von vorne bis hinten fortlaufend zu lesen ist. Vielmehr machen «Doppelungen», wie sie im Alten Testament die Chronikbücher oder im Neuen Testament die Vierzahl der Evangelien erzeugen, deutlich, daß man einen erweiterten Textbegriff anwenden muß, wenn man den biblischen Kanon als einen Text bezeichnen will. Ein solcher erweiterter Begriff müßte Text tatsächlich wieder als *Gewebe* verstehen, und zwar als eines, das aus mehr als einem fortlaufenden Erzählfaden besteht.

Die Einheit der Bibel: Monolith oder Rhizom?

Nimmt man die textinternen Bezüge ernst, dann ist der Kanon wohl eher dem Wurzelgeflecht von Pilzen (Rhizom) vergleichbar: Das biblische Rhizom ist mehrstufig, dezentral und multiperspektivisch organisiert. In der Bibel ist zum Teil auch damit zu rechnen, daß das Beziehungsgewebe nicht über literarische Beziehungen hergestellt wird, sondern über außertextliche Fluchtpunkte. So gehören die vier Evangelien deshalb zusammen, weil sie verschiedene Aspekte des *einen* Jesusereignisses thematisieren und nicht, weil sie hintereinander gelesen werden sollen. Und die Anordnung der paulinischen Briefe rührt daher, daß sie in mehreren Sammlungsphasen der Länge nach sortiert wurden, signalisiert aber keine Leserichtung, so daß man erst den Römerbrief lesen müßte, um dann die Korintherbriefe, den Galaterbrief usw. verstehen zu können. Auch die Variationen der unterschiedlichen Kanones hinsichtlich Auswahl und Anordnung der einzelnen Texte müssen in den Textbegriff noch integriert werden, damit nicht der Eindruck entsteht, die konfessionellen Varianten des biblischen Kanons würden die Aussagen der Einzeltexte so bestimmen, daß jeder Kanon eine völlig andere Botschaft transportiert. Hier ist noch einiges an Arbeit zu leisten, aber sie lohnt sich. Werden nämlich die *vielschichtigen* Beziehungsaspekte im Kanon ernstgenommen, dann könnte die KE sogar einen eigenständigen Beitrag zur allgemeinen Text- und Literaturtheorie leisten und wäre dann mehr als das devote Nachbeten außertheologischer Theorien. Jedenfalls müssen alle, die den Kanon als *einen* Text bezeichnen, sehr genau sagen, was sie damit eigentlich meinen. Eine Theorie der biblischen Einheit wird sehr darauf achten müssen, die spezifische Pluralitätsfähigkeit des Kanons in rechter Weise wahrnehmen zu können. Es ist eben gerade nicht so, daß der Kanon als großer Kontext jeden Eigenstand der kanonisierten Texte einschmilzt. Dieses Einschmelzen geschieht

eher vor der eigentlichen Kanonbildung, wenn etwa Lukas und Matthäus die Logienquelle so in ihrem Text verarbeiten, daß sie nicht mehr als eigenständiger Text tradiert wird. Und selbst hier, auf der Ebene der Quellenverarbeitung, bewahrt die Redaktion Reste der Eigenständigkeit der verwendeten Texte. Sonst gäbe es nämlich in den Endtexten gar nicht jene Anhaltspunkte, die der historisch-kritischen Exegese seit etwa 200 Jahren Anlaß geben, über die Existenz von Quellen nachzudenken.

Auf der Ebene des Kanons geht jedoch der Respekt vor dem Eigenwert der Texte noch deutlich weiter: Die vier Evangelien bleiben vier eigenständige und unterschiedliche Zeugnisse des Jesusereignisses und das Hohelied *bleibt* ein erotischer Text, der zwar in jüdischer und christlicher Allegorese auf die Beziehung zwischen Gott und seinem geliebten Volk gedeutet werden kann, ohne aber seine Herkunft als Liebeslyrik verleugnen zu müssen. Die pralle Sinnlichkeit dieses Textes führt jede Deutung, die Text und Kontext gleichermaßen ernst nimmt, in eine theologisch höchst spannende Polarität von Spiritualität und Sinnlichkeit hinein. Wo Ursprungskontext *oder* kanonischer Kontext verabsolutiert werden, geht diese Spannung verloren und eine zentrale Botschaft des Kanons geht verloren. Die Festlegung des Kanons gibt nämlich «dem pluralen Netzwerk der differenten Sinngehalte der biblischen Schriften keinen neuen, einheitlichen Sinn; sie legt vielmehr die *Bedeutung* dieses Plurals von Sinn fest», so ganz zutreffend der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander.³

Zur Frage nach dem Wie der kanonischen Einheit gehört auch die Wertung der kanonexternen Bezüge biblischer Texte. Ist der kanonische Kontext der primäre oder der exklusive Kontext für seine Teiltexen? Die historisch-kritische Exegese hat den Kanon traditionell eher als sekundären Kontext eingestuft und sich deshalb nicht weiter damit befaßt. In der KE ist davon die Rede, der Kanon sei der «privilegierte» Kontext seiner Teiltexen. Hier wäre dringend darauf hinzuweisen, daß die Bezüge zu außerbiblischen Textwelten damit nicht abgeschnitten werden. Der Johannesprolog kommuniziert eben nicht nur mit innerbiblischen Partnern, sondern bezieht Sprache und Vorstellungswelt aus einem Strom hellenistisch-jüdischen Denkens, das seinerseits in Auseinandersetzung mit hellenistisch-römischer Philosophie steht. Sollen solche intertextuellen Verflechtungen noch relevant sein oder werden sie durch die Kanonisierung aufgelöst? Ist der Kanon eine monolithische Einheit, die alle Bezüge zur textlichen Außenwelt gekappt und den integrierten Texten ihre Herkunftsidentität geraubt hat? Oder stellt er den besonders markierten Bereich eines Rhizoms dar, der durch seine Beziehungsverdichtung eine definierte Einheit in einem letztlich unendlichen Textgeflecht konstituiert?

Tod des Autors oder Tod des Textes?

Die neuere Theorie der KE ist intensiv mit Thesen der Literaturtheorie verbunden. Man verweist auf den «Tod des Autors» (eine Formulierung von Roland Barthes) und meint damit, daß es sinnlos geworden ist, nach der Intention des Autors zu fragen. Entsprechend einem leseorientierten (rezeptionsästhetischen) Ansatz wird betont, daß der Sinn eines Textes erst beim Lesen entsteht und daher dem Prozeß des Lesens ein höheres Gewicht zukommt als einer vermuteten Intention des Autors. Was in der Literaturwissenschaft wie eine Revolution erscheinen mag, weil sie es bisweilen mit noch lebenden Autoren/Autorinnen zu tun hat, ist in der Bibelwissenschaft recht banal, weil die biblischen Autoren (und Autorinnen?) ja ohnehin alle tot sind. Die Klügeren in der Exegese wußten immer, daß es nicht um die Intention einer historischen Person geht, wenn man z.B. danach fragte, was «Lukas» mit einem Text sagen wollte. Es ist aber ein Verdienst der rezeptionsästhetisch orientierten Exegese, nun endgültig klargemacht zu haben, daß es nur darum gehen kann, was im Text

³ H.-J. Sander, Autorität der Exegese (Anm. 2), 40; Hervorhebung von mir.

als Intention erkennbar ist – in der klassischen Literaturtheorie sprach man hier vom «impliziten Autor». Dementsprechend hat die vor etwa drei Jahrzehnten einsetzende Rezeption rezeptions-ästhetischer Theoriebildung in der Exegese auch nicht zu einer generellen Hinwendung zur KE geführt. Das liegt vermutlich darin, daß die Mehrheit der leseorientierten ExegetInnen einer gemäßigten Linie folgt, wie sie etwa der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser vertritt. Iser u.a. gehen davon aus, daß selbst ein literarisch-fiktionaler Text durchaus mehr ist als nur die Projektionsfläche der Lesenden. Er stellt vielmehr so etwas wie ein halboffenes Regelwerk dar, das die Sinnbildung der Lesenden – soweit sie sich darauf einlassen – in gewisser Weise steuern kann. So wenig es also das eine richtige Verständnis geben kann, so deutlich ist doch die Menge textgestützter Deutungen zu unterscheiden von rein projektiven Leseweisen – früher sprach man hier von «Eisegese» (Hineinlesen). Manche Vertreter der KE scheinen nun aber einen Schritt weiter gehen zu wollen und nicht nur den «Tod des Autors», sondern auch den des Textes anzustreben. Diese Gefahr erscheint zumindest dann am Horizont, wenn die altkirchliche Allegorese, in der jeder biblische Text durch eine Fülle von anderen biblischen Textstellen erhellt und erklärt werden kann, zum Modell der KE erhoben wird.⁴ Das ist nicht ganz ungefährlich, denn die allegorische Auslegung ist eine Aktualisierungsmethode, die im Extremfall zwar die formale Macht des Textes rettet, aber dazu neigt, gleichzeitig seine inhaltliche Autorität zu sistieren. Im Extremfall wird der Text semantisch entkernt und auf einen feststehenden gedanklichen Rahmen gezogen. Das Ergebnis wird höchst vorhersagbar, weil der feststehende Bezugsrahmen der Lesenden die Veränderungskraft des Textes tendenziell auflöst.

Das läßt sich nicht nur bei einigen altkirchlichen Exegesen sehen, sondern ebenso bei Philo von Alexandrien im hellenistisch-jüdischen Bereich, bei der heidnischen Homer-Exegese und bei modernen Allegorikern wie Eugen Drewermann oder Josef Ratzinger. Im Extremfall kann bei solchem intertextuellen Spiel der Text völlig unter die Räder einer kreativen Sinnproduktion der Lesenden geraten. Nun ist Kreativität natürlich prinzipiell etwas Positives, vor allem wenn man im kirchlichen Kontext nicht nur damit rechnet, daß der Text inspiriert ist, sondern auch die Lesenden Inspirierte sind. Und trotzdem: Wenn es um einen Offenbarungstext geht, muß die Frage erlaubt sein, inwiefern der Text den Lesenden noch ein kritisches Gegenüber bieten kann. Das ist nicht nur eine texttheoretische Frage, sondern ein ernsthaftes offenbarungstheologisches Problem: Ebnet das intertextuelle Spiel der Lesenden den Eigenstand des Textes so weit ein, daß keine Begegnung mit *Fremdem* mehr stattfinden kann? Wenn es so wäre, daß Lesende nur noch das Eigene, das Vertraute und immer schon Geglaubte in der Bibel wiederfinden, dann wäre das der Tod des Textes: Weder könnte der Ruf zur Umkehr noch gehört werden, noch könnte Offenbarung als Begegnung mit dem ganz Anderen sich ereignen. Wenn die KE also den Tod des Textes vermeiden will, dann muß es darum gehen, der – faktisch unvermeidlichen und teilweise auch berechtigten – Beliebigkeit des intertextuellen Spiels im Leseprozeß ein starkes textliches Gegenüber im Text zu schaffen. Nur im Hinweis auf die durch die Texte selbst konstituierten Beziehungsgeflechte und ihre detaillierte Analyse kann Exegese auf Dauer als Wissenschaft existieren. Eine Literaturwissenschaft, die den Lesenden nur ein «anything goes» zurrückt, ist keine Theologie und wird (auch außerhalb der Bibelwissenschaft) auf Dauer nur geringe Überlebenschancen haben, weil niemand sie braucht.

Die neue Kirchlichkeit

Ihre Leidgeschichte hat der historisch-kritischen Exegese ein gestörtes Verhältnis zur Kirche, insbesondere zum römischen Lehramt, besichert. Es kann daher nicht verwundern, wenn bei ihren Vertretern der Ruf nach neuer Kirchlichkeit der Exegese

allergische Reaktionen hervorrufft. Das gilt um so mehr, als auch auf Seiten der KE nicht immer ganz klar ist, was eigentlich mit «Kirche» gemeint ist. Geht es um das Volk Gottes als Lese- und Diskursgemeinschaft aller Getauften oder um einen reduzierten Kirchenbegriff, wo das Hören aller auf das römische Lehramt letztlich sowohl die Exegese als auch das Bibellesen der Einzelnen überflüssig macht? Hier könnte eine weitere Klärung von Seiten der KE zu einer deutlichen Entkrampfung der Debatte führen. Wenn nämlich klar ist, daß es nicht um ein Revival antimodernistischer Denkverbote geht, dann dürfte der Widerstand gegen eine erneuerte Kirchlichkeit der Exegese gegen Null gehen. Dazu aber muß sich die Exegese (und die Theologie insgesamt) in einem pastoralen Paradigma neu formieren.⁵ Konstituiert sich der Kirchenbezug aller Theologie auf der Basis des Kirchen- und Pastoralbegriffs von *Gaudium et spes*, dann bedeutet Kirchlichkeit nämlich gerade nicht, daß sich die Exegese zur Souffleuse des römischen Lehramtes macht, sondern daß sie die vielfältigen Lebensorte, an denen das Gottesvolk heute seinen Glauben praktisch bewahren muß, als Lernorte für ihre eigene wissenschaftliche Arbeit begreift. Kirchlichkeit besteht dann wesentlich in der Kontextualisierung mit den postmodern heterogenen Lebenswelten des Gottesvolkes. Dazu gehören selbstverständlich das Hören auf das Lehramt und die Wahrnehmung der Auslegungstradition, aber eben auch die Sensibilität für die drängenden «Zeichen der Zeit», wie sie z.B. die Feministische und die Befreiungstheologische Exegese entwickelt haben. Wenn die KE zu einer solchen, kontextualisierten Kirchlichkeit beitragen will, dann müßte sie in der innerkirchlichen Debatte die ekklesiologische Botschaft des biblischen Kanons stark machen und diese «Lernschule der Pluralität»⁶ zum Modell einer Kirche machen, die ihre Einheit pluralitätsfreundlich konstituiert, statt sie in zentralistischen Uniformitätsträumen zu verlieren. Eine wirklich zeitgemäße KE muß freilich auch alles vermeiden, was den Eindruck erweckt, daß die Wiederholung von Väterexegesen heutiges Fragen sistieren soll. Zum einen darf die postulierte Selbstständigkeit der Lesenden nicht gleich wieder mit dem Hinweis auf Modellexegesen «der Väter» (wo sind die Mütter?) außer Kraft gesetzt werden und zum zweiten: Die Unterscheidung von Schrift und Tradition kann nur zum Schaden von Exegese und Dogmatik aufgehoben werden, denn «Schrift und Tradition können nicht aufeinander reduziert werden. Über Offenbarung kann man nur in einer zweipoligen Differenz von beiden sprechen, so das jüngste Konzil.»⁷ So besteht die Aufgabe der Exegese im Gesamt des kirchlichen Glaubensdiskurses ganz wesentlich in der prophetischen Verteidigung der *Fremdheit* der Bibel. Sie ist Anwältin der noch unbekanntenen Bedeutung biblischer Aussagen. Ihre Aufgabe ist es nicht, die Patristik, die Moralthologie oder die Dogmatik zu ersetzen, sondern diesen und allen Diskursen über den christlichen Glauben eine kritische Partnerin zu sein, die es wagt, in der Begegnung mit dem Text die neunundneunzig Schafe des Gewordenen kurz zu verlassen, um das eine verlorene Schaf des Gewesenen zu suchen. Als aufklärerisches Projekt hat die Exegese – wissend um die Grenzen ihres Zugriffs – sich vom Verdacht und von der Hoffnung leiten zu lassen, daß alles auch ganz anders gewesen sein und deshalb auch wieder ganz anders werden könnte.

Das prekäre Erbe der Aufklärung

Daß das Erbe der Aufklärung heikel ist, ist schon ein Gemeinplatz. Die entscheidende Frage ist: Was bedeutet «nach der Aufklärung»? Ist die Postmoderne die teils resignative teils freudige Rückkehr zu prämodernen Verhältnissen oder die Radikalisierung der Moderne, die sich auch noch über ihre eigenen Grenzen aufklärt? In

⁵ Vgl. dazu J. Kügler, Vom Verstehen zum Handeln. Eine «Praktische Bibelhermeneutik» und die Zukunft der Exegese, in: Orientierung 68 (2004), 214-217.

⁶ Vgl. O. Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. Stuttgart 2004, 182-189.

⁷ Vgl. H.-J. Sander, Autorität der Exegese (Anm. 2), 55.

⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit (Anm. 1), 416.

diesem größeren geistesgeschichtlichen Kontext steht auch die Auseinandersetzung um die KE. In dem inzwischen breiten Strom der KE gibt es Optionen für beide Konzeptionen. Da gibt es erfreulicherweise eine ganze Reihe von Versuchen, befreiungstheologische und feministisch-kritische Ansätze in die KE zu integrieren. Es findet sich aber auch das Schwärmen für die Vormoderne in Gestalt der allegorischen Auslegung der Kirchenväter. Neben der Konzentration auf den Text als Literatur und dem Verzicht auf historische Fragestellungen findet sich auch die schlichte Setzung des Geglauten als historisch. Wer überzeugt ist, daß es auf lange Sicht kein Rückwärts in der Geschichte gibt, wird auch in der Bibelwissenschaft Konzeptionen bevorzugen, die das Erbe der Moderne nicht aufgeben, sondern weiterentwickeln wollen. Dazu dürfte zum einen die Unterscheidung zwischen *story* und *history*, zwischen Gewesenem und Gewordenem gehören, weil die Frage nach dem, «wie es wirklich war», zum festen Bestand postmoderner Denkmöglichkeiten gehört – ihrer erkenntnistheoretischen Unmöglichkeit zum Trotz. Eine Theologie, die sich dieser Frage enthält, nur weil sie weiß, daß die Grenzen historischer Erkenntnis viel enger sind, als man früher dachte, würde sich aus wesentlichen Diskursen der Gegenwart verabschieden und hätte auch keine Antwort mehr auf christentumskritische Geschichtsklitterei à la Dan Brown.

Gerade, wenn man an der theologischen Verortung der Exegese interessiert ist, sollte man auch die Frage nach dem Sinn eines Textes in seinem Ursprungskontext nicht aufgeben. Die Stärke der Bibelwissenschaft liegt nicht in der Harmonisierung der Texte untereinander und nicht in der Harmonisierung von Text und Auslegungsgeschichte. Von ihrem Aufklärungsursprung hat die Exegese viel eher das Talent, Kontraste aufzumachen, zwischen diesen Größen zu polarisieren. Genau das ist ihre Aufgabe in der Theologie und in der Kirche. Ihre prophetische Funktion besteht darin, nicht nur eine hermeneutische Gehilfin von Theologie und Kirche zu sein. Dem gesamten Volk Gottes als

Gemeinschaft der Glaubenden soll sie eine kritische Gesprächspartnerin sein, die nicht einfach einem bestimmten biblischen Verständnis den Weg bereitet, sondern Differenzen setzt zu widerbiblischen Glaubensverständnissen. Dazu darf sie einerseits die semantische Frage nach dem *Sinn* der biblischen Texte nicht aufgeben, aber andererseits bei der Semantik auch nicht stehen bleiben, sondern muß sich auch an der pragmatischen Frage nach der *Bedeutung* biblischer Texte beteiligen. Diese Frage ist nicht schon dadurch beantwortet, daß man kanonisch liest, denn auch eine KE kann auf der Ebene der Semantik steckenbleiben. Die Ebene der Pragmatik wird aber erst dort erreichbar, wo sich die Exegese daran beteiligt, «die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen» (*Gaudium et spes* 4). Der Sinn biblischer Texte ist also mit den Existenzfragen von heute zu kontrastieren, und zwar so, daß weder die Existenz der Heutigen dem Text unterworfen, noch der Textsinn dem Existenzverständnis der Lesenden geopfert wird. Das erste wäre Biblizismus, das andere Eisegese, wobei sich beide Fehlhaltungen auch kombinieren lassen, wie die vorgebliche Bibeltreue fundamentalistischer Kreise deutlich macht. Damit sich den Lesenden die Möglichkeit der Selbstkonfrontation auf dem Boden der textgebundenen Autorität der Bibel eröffnen kann, muß dagegen die Polarität zwischen dem Fremden und dem Eigenen erhalten bleiben.⁸ Um der fremden, unbekanntem und unauslotbaren Bedeutung der Bibel zu dienen, besteht die kirchliche Aufgabe der Exegese darin, sich für den Eigensinn der Texte stark zu machen. Gerade in ihrem Volk-Gottes-Bezug muß sie ihr aufklärerisch-kritisches Potential voll ausspielen, muß religiöse Vorurteile dekonstruieren, um Glauben zu ermöglichen. Wenn Exegese zur produktiven Kraft der Differenz, welche das Signum einer postmodernen Theologie ist, nichts mehr beiträgt, dann hat sie sich selbst überflüssig gemacht, kanonisch oder nicht. *Joachim Kügler, Weismain*

⁸ Vgl. H.-J. Sander, *Autorität der Exegese* (Anm. 2), 63-65.

Ostern: Weihnachten, Gebürtigkeit und das Kreuz

Weihnachten bleibt beliebt. Ostern hingegen trifft auf zunehmend weniger emotionale Resonanz. Die Botschaft vom Kreuz scheint in den Hintergrund getreten. In den westlich-europäischen Gesellschaften leiden wir auch wenig, wenigstens materiell. Und unsere Opfer haben mehr mit einem guten Selbstgefühl zu tun als mit einem wirklichen Verzicht. Da paßt Weihnachten wegen seiner Wertschätzung des Materiellen besser.¹ Daher muß sich eine Theologin, die die Gebürtigkeit ins Zentrum ihrer Theologie stellt, immer wieder mit dem Vorwurf auseinandersetzen, daß der Fokus auf Weihnachten und die Gebürtigkeit das Jesusgeschehen sentimentalisiere. Auch wenn in unseren nordeuropäischen Kontexten dennoch wieder mehr Kinder eine Art Kreuzestod sterben, mutet eine Verbindung zwischen dem Kreuzestod und der Geburt eines Kindes als kaum denkbar an.

Der Vorwurf der Sentimentalisierung durch den Fokus auf Weihnachten ist richtig. Aber er betrifft nicht die Theologie der Gebürtigkeit. Er trifft vielmehr in das Herzstück unserer gegenwärtigen Vorstellungen vom Kind und vom Geborenen. Wenn ich in unterschiedlichen Zusammenhängen nach dem frage, was Kinder brauchen und was Kindsein ausmacht, bekomme ich überwiegend Antworten wie: Schutz, Geborgenheit, Fürsorge, Bezugspersonen und Hilflosigkeit, Sorglosigkeit, Vertrauen, eigener Wille, Entdeckungslust. Dies sind durchaus wichtige Aspekte der Kindheit. Was ich in der Regel immer wieder ergänzen muß, ist so etwas wie die andere Seite hierzu: Kinder sind aggressiv, oftmals übermütig, wollen sich sicher in der Welt bewegen, sind daher orientierungsbedürftig, suchen Halt, Anleitungen und Vorbilder, trachten nach Herausforderungen, wollen Erwachsene, Mütter

und Väter als ein reifes Gegenüber, das mitten in der Welt steht. Ich könnte zusammenfassen: Kinder haben Weltlust, Lust auf die ganze Welt.

Ein Stück von dieser Weltlust findet sich in dem zwölfjährigen Knaben Jesus, der allein in den Tempel zieht und dort mit den Gelehrten diskutiert. Währenddessen machen seine Eltern sich Sorgen. Die Sorge der Eltern scheint den kleinen Jesus vorerst davon abgehalten zu haben, sich in der Welt weiterhin frei von seinen Eltern wegzubewegen, nach neuen Herausforderungen zu suchen, sich zu profilieren. Allerdings gilt diese Zurückhaltung nur vorübergehend. Denn irgendwann zieht Jesus dann so richtig los. Und beinahe gewinnt man den Eindruck, die Naivität eines Zwölfjährigen, gepaart mit einem unbeugsamen Gerechtigkeits-sinn und vollkommenen Ansprüchen an die Welt haben ihn nie verlassen. Unnachgiebig scheint er keine faulen Kompromisse eingehen zu können – zum Glück?

Lasset die Kinder zu mir kommen bedeutet je nachdem etwas sehr Verschiedenes: umtütelt sie, oder aber: beugt euch der Radikalität ihres Gerechtigkeits-sinns und laßt sie in die Welt hinaus ziehen, ohne daß ihr wissen könnt, ob, wann und wie sie zurückkommen. Und egal, ob, wann und wie sie zurückkommen: freut euch.

Das Kind und seine radikale Weltlichkeit ist eine theologische Größe. Augustinus greift auf diese Figur zurück, wenn er beschreibt, daß er verzweifelt im Garten saß, als er ein Kind singen hörte «lege, tolle»: «lies und lege los», «verbinde das, was du in der Schrift liest mit dir und mach was du willst» oder aber die bekannte Variante: «liebe Gott und tu, was du willst.» All das beschreibt die Position eines Kindes. Es kommt zu einer schon

¹ Vgl. Andrea Günter, *Weltliebe*, in: *Orientierung* 69 (2005), 249f.

verfaßten Welt mit all ihren Freuden und Schwierigkeiten und legt voll Vertrauen einfach los.

Als allererstes schreit ein Kind seine Existenz mit dem ersten Atemzug in die Welt hinein. Und die Welt wartet auf diesen Schrei. Er ist sein Lebenszeichen. Auf dieses Lebenszeichen braucht es eine Antwort, soll ein Kind nicht in Verlassenheit versinken. Das Erste Testament findet die Antwort im Zuspruch der Hebamme, die das Kind in die Welt hinaussetzt: Fürchte dich nicht! Das «Fürchte dich nicht» des Psalm 22 betet Jesus im Matthäus-Evangelium am Kreuz gegen die Angst der Verlassenheit. Auf diese Weise ist die Kreuzestheologie des Evangeliums mit der Hoffnung verknüpft, die mit der Geburt eines Kindes angesagt wird.²

Bei Teresa von Avila wiederum findet sich die Figur, daß sie und ihr Bruder, als sie Kinder waren, alle möglichen Ritterromane und Heiligenlegenden lasen und in die Welt hinausziehen wollten, um das Christentum zu verbreiten. An der Gartenpforte waren sie von den Erwachsenen allerdings schnell wieder eingefangen. Auch hier handelt es sich weniger um eine biographische als um eine religiöse Aussage: Der Aufruf, als Soldat Gottes in den Krieg des Christentums zu ziehen, der sich bei Paulus findet, erweist sich als eine Haltung, die für die Christen in den Anfängen vielleicht geziemend war. Für gereifte Christen aber ist ein solches Ansinnen kindisch. Wenn man beachtet, daß Teresa inmitten der Zeiten der christlichen Kreuzzüge lebte, so beinhaltet ihre Kindheitserzählung eine radikale Kirchenkritik mittels einer religiösen Denkfigur, die das Bild der übermütigen, allein von Phantasiegebilden geschwängerten Kindheit aufgreift.

Bei Teresa findet sich zugleich eine wichtige Aussage, die eine kindische Weltlust und die Gottesliebe miteinander verbinden will. «Einerseits rief Gott mich immer wieder, andererseits lief ich der Welt nach. Alles, was mit Gott zu tun hatte, machte mich ganz glücklich, aber zugleich hielten mich die weltlichen Dinge gefangen. Es sah so aus, als wollte ich diese beiden Gegensätze miteinander in Einklang bringen.»³

Das doppelte Ansinnen von Gottesliebe und gereifter Weltlust stellt die Mystikerin in einen christologischen Rahmen. Teresa war Ordensfrau im Kloster der Menschwerdung – Inkarnation – in Avila, an einem Ort also, an dem das Zur-Welt-Kommen Jesu verehrt wurde. Gerade auch dieser Aspekt ihrer Identität macht verständlich, warum sie wiederholt betont, daß christliche Spiritualität nicht zu Weltflucht und Weltentsagung führt, sondern das «heilige Menschsein» Jesu verehrt, diesem nachgefolgt werden muß. Zusammen mit der Inkarnation des *logos* ist das Zur-Welt-Kommen des einziggeborenen Jesus das wahre Wunder, feiert der berühmte Prolog des Johannesevangeliums.

² Vgl. Hannah Strack, «Fürchte dich nicht!» Hebammen und die Theologie der Geburt, in: Andrea Günter, Maria liest. Das heilige Fest der Geburt. Rüsselsheim 2004, 149-160.

³ Vgl. Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. von Ulrich Dobhan. Freiburg 2001, 446.

Konsequente Weltbindung erweist sich als das wesentliche Merkmal eines Gottes, der geboren ist und als Geborener «zur Welt kommt». Konsequente Weltbindung muß, der christlichen Tendenz zur Weltflucht und Weltfeindlichkeit zum Trotz, als das Spezifikum christlicher Religion verstanden werden. Sie ist ein Moment der Nachfolge Jesu und seiner Menschwerdung als Zur-Welt-Kommen. Letztlich beinhaltet das Zur-Welt-Kommen, daß Gott Jesu Schicksal konsequent den Kräften der Welt überläßt. Vielleicht war eine Kreuzigung hierfür nicht notwendig, wohl aber, daß Gott bei dem, was auch immer in der Welt mit Jesus geschieht, unerschütterlich nicht eingreift. Ebenso wie Jesus ganz Mensch ist, ist er ganz zur Welt gekommen.

In diesem Sinn interpretiert heute auch der slowenische postmoderne Philosoph, Psychoanalytiker und Marxist Slavoj Žižek, einer der wichtigsten politischen Denker unserer Zeit, die Besonderheit des Christentums. Unter dem Erbe der christlichen Religion versteht er die radikale Bindung an die vorhandene Welt. Die konsequente Bindung an die vorhandene Welt hält Slavoj Žižek für eine Voraussetzung wirklicher Welterneuerung. «Wenn ich von einem anderen Leben träume, kette ich mich an das Gefängnis [der mir vorfindlichen Welt/A.G.], während die uneingeschränkte Akzeptanz der Tatsache, dass ich mich wirklich dort befinde und mich den dort herrschenden Regeln unterwerfen muss, einen Raum wirklicher Hoffnung eröffnet.»⁴

Slavoj Žižek hält das Leben in der vorhandenen Welt für ein Gefängnis. Er plädiert aber nicht – wie in Platons berühmter Figur des Philosophen im Höhlengleichnis ebenso wie in Augustins Tendenz zur Weltflucht oder Teresas Gartenflucht zu finden – für den Ausstieg aus diesem Gefängnis. Hingegen sei die Hoffnung auf die Veränderung der Welt dann berechtigt, wenn Menschen sich ihren Regeln unterwerfen. Slavoj Žižek schlägt die konsequente Bindung an die Welt vor, um Freiheit zu gewinnen. Genau diese Haltung findet Slavoj Žižek in der christlichen Religion. Folgt man der Interpretation Slavoj Žižeks, dann transportiert die christliche Religion eine Alternative zum Idealismus und zur Weltflucht. Dieser Alternative verdanken wir die großen sozialen Errungenschaften und Einrichtungen der christlichen Kultur. Und in ihr findet sich außerdem eine Theologie, in der die Liebe nicht das sentimentalisierte andere zum Ungeheuerlichen ist, sondern in der, angefangen mit dem Alten Testament, etwa in der Erzählung der Beinahe-Opferung Isaaks, gezeigt wird, daß die Liebe zu Gott etwas ebenso Ungeheuerliches ist wie Gottes Liebe zu der Welt, wie sie wirklich ist, nicht wie sie idealerweise sein sollte. Hierbei lautet die christliche Oster-Botschaft: In genau der schrecklichen Liebe und Unterwerfung unter diese Welt findet sich Rettung und Erlösung. *Andrea Günter, Freiburg*

⁴ Slavoj Žižek, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen. Berlin-München 2000; s.a. Andrea Günter, Stadt, Welt, Zusammenleben. Pluralität und Geschlechterphilosophien. Königstein 2007, 129-140 u. 154-169.

Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche?

Das deutschschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen

Was sind drei typische Aufgaben der Laien in der Kirche? Nach der Aussage einer altbekannten Karikatur: gehorchen, beten, opfern. Doch in der Praxis zeigt sich, daß Laien inzwischen auch in der Verkündigung und in der Seelsorge tätig sind, ja sogar mancherorts Pfarreien leiten. Und speziell bei den Frauen in der Kirche läßt sich beobachten: Waren noch vor gar nicht so langer Zeit Mädchen als Maßdienerinnen verboten, gehören nun Ministrantinnen zum Normalbild im Gottesdienst; gab es in den 1960er Jahren in den Hörsälen der Theologie kaum eine Studentin, so gibt es heute sogar Theologieprofessorinnen; lag die Seelsorge früher ausschließlich in Männerhand, sind inzwischen auch Frauen als Seelsorgerinnen in der Praxis etabliert. In der katholischen

Kirche hat sich offensichtlich einiges zu Gunsten der Laien gewandelt. Damit stellt sich nun die Frage: Hat sich grundsätzlich etwas an der Sicht und Bewertung der Laien in der Kirche geändert oder werden beide nur als Lückenbüßer und Notbehelf für den Priestermangel benutzt?

Vom Hierarchie- zum Communiomodell der Kirche

Spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) werden diese und viele weitere Fragen über die Laien im Raum der katholischen Kirche neu bedacht. Entscheidender Auslöser dafür ist der auf dem Konzil vollzogene Perspektivenwechsel im

Selbstverständnis der katholischen Kirche, der auch zu einer veränderten Betrachtungsweise der Laien geführt hat. Bis dahin war nämlich jahrhundertlang gelehrt worden, daß es in der Kirche zwei Arten von Christen gibt, die Kleriker und die Laien. Und es war beharrlich betont worden, daß es sich hierbei um zwei ungleiche Personenstände handelt, weil die Kleriker die Kirche bilden und deshalb die Befehlenden sind, während die Laien das minderberechtigte Volk sind und als Untertanen den Klerikern zu gehorchen, ihnen zu opfern und für sie zu beten haben. Erst auf dem II. Vatikanischen Konzil setzt sich eine grundlegend neue Sicht und Bewertung der Laien durch. Denn die katholische Kirche wird jetzt nicht mehr primär als die ständisch geordnete Gesellschaft von Klerikern und Laien verstanden, sondern als die Gemeinschaft aller Gläubigen, unter denen kraft der Taufe eine wahre Gleichheit besteht, die grundlegender ist als die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Ausgangspunkt sind somit nicht mehr die zwei Klassen der Kleriker und Laien, sondern die grundsätzliche Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes. Deshalb wird seitdem immer wieder hervorgehoben, daß nicht nur die Kleriker bzw. die Hierarchie von Papst, Bischöfen, Priestern und Diakonen die Sendung der Kirche erfüllen, sondern auch die Laien. *Alle*, Laien und Kleriker, sind gemäß ihrer je eigenen Stellung in der Kirche zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche in der Welt anvertraut hat – so ist seit dem II. Vatikanischen Konzil wiederholt in kirchlichen Dokumenten zu lesen.

Der vom II. Vatikanischen Konzil vollzogene Perspektivenwechsel im Selbstverständnis der katholischen Kirche wird gerne schlagwortartig umschrieben als Wandel vom sogenannten Hierarchiemodell zum Communiomodell. Das Hierarchiemodell steht für das Kirchenbild, wie es auf dem I. Vatikanischen Konzil (1870) vertreten wurde, das Communiomodell dagegen als Versuch des II. Vatikanischen Konzils, die Einseitigkeiten des Hierarchiemodells durch die Rückbesinnung auf die biblische und urkirchliche Tradition von der Kirche als Gemeinschaft und als Volk Gottes aufzubrechen und zu korrigieren. Was sind die zentralen Gedanken dieser beiden Modelle?

Im Hierarchiemodell des I. Vatikanischen Konzils ist der Papst der absolute Bezugspunkt für die kirchliche Gemeinschaft, und nur die geweihten Amtsträger sind die Handelnden in der Kirche, gleichsam die alleinigen Protagonisten, während die übrigen Gläubigen reine Zuschauer, also gleichsam Statisten sind, ganz und gar von den Aktionen und Entscheidungen der Protagonisten abhängig. Im Gegensatz dazu gibt es im neuen Kirchenbild, dem Communiomodell des II. Vatikanischen Konzils, keine Statisten mehr, sondern alle, die geweihten Amtsträger wie die Gläubigen, sind Protagonisten, die in einer lebendigen und wechselseitigen Beziehung zu- und miteinander stehen, so daß die Entscheidungen des Papstes wie auch alle weiteren Entscheidungen der geweihten Amtsträger nicht im Alleingang, sondern in Rückbindung an die Gemeinschaft und im Bemühen um einen Konsens getroffen werden.

Wie ist diese neue Sichtweise des II. Vatikanischen Konzils in das kirchliche Gesetzbuch eingegangen, das im Geist des II. Vatikanischen Konzils überarbeitet worden ist und 1983 in dieser überarbeiteten Fassung in Kraft getreten ist?

Das Communiomodell im kirchlichen Gesetzbuch 1983

Bereits bei einem ersten Blick in das kirchliche Gesetzbuch, den Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC/1983), kann man die erfreuliche Feststellung machen: Das konziliare Kirchenbild von der Gemeinschaft aller Gläubigen und vom «Volk Gottes» hat hier offensichtlich eine zentrale Bedeutung erlangt; das zeigt sich bereits daran, daß die Rechtsbestimmungen über den grundlegenden Aufbau und die Struktur der Kirche gleichsam programmatisch mit dem Titel «Volk Gottes» überschrieben sind (vgl. Überschrift vor c.204 CIC/1983), während früher im CIC/1917 dieses Kapitel ganz allgemein mit «De personis» überschrieben war und dem damaligen Kirchenbild entsprechend nicht nur zuerst, sondern



Notre-Dame de la Route

17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne
Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01
www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

8. August – 7. September 2008

Große Exerziten

nach der Methode des Ignatius von Loyola
mit Jean Rotzetter SJ

Die «Geistlichen Übungen» nach Ignatius von Loyola sind vor allem eine Wegweisung zur Entdeckung des Lebensweges, der jedem Menschen eingezeichnet ist. Sie bieten auch eine hilfreiche Grundlage für die Klärung wichtiger Entscheidungen. Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit der Stille.

fast ausschließlich speziell über die Kleriker handelte (vgl. Überschrift vor c.87 und c.108 CIC/1917). Was legen diese Rechtsbestimmungen hinsichtlich des Volkes Gottes fest?

Zum Volk Gottes gehören nach der Einleitungsbestimmung zum Verfassungsrecht – das ist c.204 §1 – alle in der katholischen Kirche Getauften. Kennzeichen dieser Getauften ist es, daß sie durch eben diese Taufe «des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind» und deshalb «gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen [sind], die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat» (c.204 §1). Durch das sakramentale Geschehen der Taufe wird die/der Einzelne nicht nur Christus eingegliedert, sondern erhält zugleich auch durch die Taufe selbst – und nicht etwa erst durch einen kirchlichen Amtsträger vermittelt – die Teilhabe an diesem dreifachen Amt Christi, die jeden und jede in unterschiedlicher Weise, nämlich gemäß seiner und ihrer je eigenen Stellung in der Kirche, zur Ausübung des Sendungsauftrages der Kirche beruft.

Diese Aussagen des c.204 werden einige Canones später nochmals, nämlich in c.208 aufgegriffen und präzisiert. Unmißverständlich wird dort festgehalten: «Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.» Die fundamentale Gleichheit unter allen Gläubigen bezieht sich somit nicht nur auf die eine gemeinsame Taufwürde, sondern auch auf die eine gemeinsame Tätigkeit, nämlich den Sendungsauftrag der Kirche zu erfüllen. Zu Recht wird daher festgestellt, daß der bzw. die Gläubige «den Kleriker als Hauptperson in der Verfassung der Kirche abgelöst und seinerseits den zentralen Platz eingenommen hat ... Hauptdarsteller auf der Bühne des kirchlichen Verfassungsrechts ist nicht mehr wie [früher im alten Kirchenbild und] im CIC/1917 der Kleriker, sondern der «christifidelis»¹, also der und die Christgläubige.

Die doppelte Gemeinsamkeit in der Taufwürde wie auch in der Tätigkeit kraft der Taufe ist einerseits grundlegend und andererseits zugleich offen dafür, daß sich auf dieser Grundlage sendungsspezifische Unterschiede entfalten können. Diese Tatsache wird in dem eben genannten c.208 durch die Formulierung zum Ausdruck gebracht, daß «alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe» die gemeinsame Tätigkeit ausüben. Noch deutlicher hebt dies c.207 §1 hervor, wenn er festlegt: «Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen Laien.» C.207 §1 sagt damit über das Verhältnis von Klerikern und Laien im Volk Gottes Folgendes aus: Die geistlichen Amtsträger bzw. Kleriker sind geweihte bzw. ordinierte Gläubige; sie stehen nicht über den anderen Gläubigen und

¹ H. Müller, Zur Rechtsstellung der Laien in der römisch-katholischen Kirche, in: ZevKR 32 (1987), 467-479, 473.

diesen gegenüber; sondern gehen aus der Gemeinschaft aller Gläubigen hervor. Deshalb spricht c.207 §1 davon, daß es «unter den Gläubigen» geistliche Amtsträger gibt. Diese Formulierung hebt die fundamentale Gleichheit aller Glieder hervor, die trotz der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien nicht aufgehoben ist. In Widerspruch dazu steht aber der zweite Halbsatz, in dem die Laien gleichsam abwertend als die «übrigen (sc. Gläubigen)» bezeichnet werden. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als wäre die Existenz der Kleriker vorrangiger als die der Laien, obwohl doch theologisch gilt, daß kraft der Taufe eine fundamentale Gleichheit besteht.

Laien sind nach c.207 §1 nichtgeweihte Gläubige, also Nichtkleriker bzw. «Kirchenglieder ohne Weihe». Damit hat der Begriff «Lai» im CIC/1983 keinerlei positiven Inhalt, sondern dient lediglich der Abgrenzung. Deshalb wird die Verwendung des Laienbegriffes auch immer wieder in Frage gestellt, zumal er im CIC/1983 nicht nur in der Bedeutung von Nichtkleriker (z.B. c.207) vorkommt, sondern auch noch in dem weiteren Sinn von Nichtkleriker und Nichtordenschrist (z.B. c.463 §2).

Das Hierarchiemodell in der rechtlichen Konkretisierung

Rechtliche Grundaussagen sind die eine Seite der Medaille. Sie verlangen nach der dazugehörenden zweiten Seite: der konkreten Umsetzung in den vielen Einzelbereichen des kirchlichen Alltags. Wie spiegeln sich also die Grundaussagen vom Volk Gottes, von der wahren Gleichheit mit den sendungsspezifischen Unterschieden und von der aktiven Rolle aller Gläubigen in der Ausgestaltung der Dienste und Ämter in der Kirche wider? Um es vorwegzunehmen: im höchsten Maße unbefriedigend. Mehrere Belege können dafür angeführt werden:

Erstens: Die sogenannten Gremien der Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes sind rechtlich unzureichend konzipiert. Die bekanntesten davon sind jene auf der Pfarr- und Bistumsebene wie der Pfarrpastoralrat (c.536), der pfarrliche Vermögensverwaltungsrat (c.537), der Diözesanpastoralrat (cc.511ff.) und der diözesane Vermögensverwaltungsrat (cc.492ff.). Sie sind im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil als institutioneller Raum geschaffen worden, in dem sich die Teilhabe des ganzen Gottesvolkes an der Sendung der Kirche artikulieren soll und kann. Sinn und Zweck dieser Gremien ist es, den Beitrag der Vielen zu bündeln und repräsentativ zu vertreten. Doch in der rechtlichen Ausgestaltung ist für alle diese repräsentativen Einrichtungen des Volkes Gottes ausschließlich eine Mitwirkung in der Form der Beratung vorgesehen; es ist also keinerlei Mitentscheidungskompetenz rechtlich verankert. Daher ist festzuhalten: Das, was die Lehre von der wahren Gleichheit aller Gläubigen kraft der Taufe verlangt, nämlich einen Kommunikationsprozeß von Bischof oder Pfarrer mit dem jeweiligen ihm zur Leitung anvertrauten Volk Gottes, ist dadurch rechtlich nicht garantiert. Denn die Dialogbereitschaft der eben genannten Amtsträger einerseits und die Beteiligung der anderen Gläubigen an zentralen Entscheidungen andererseits sind strukturell und rechtlich nicht so verankert, daß sie rechtlich eingeklagt werden könnten; sie hängen vielmehr allein vom guten Willen des jeweiligen Bischofs und Pfarrers ab. Das ist ein rechtliches Defizit, das nicht unterschätzt werden darf. Deshalb wird zu Recht beklagt, daß es in der katholischen Kirche immer noch keinen rechtlichen Rahmen gibt, in dem sich die wahre Gleichheit des ganzen Gottesvolkes und damit der Glaubenssinn aller verbindlich artikulieren kann.

Zweitens: Auch die rechtliche Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter spiegelt die Lehre von der wahren Gleichheit aller Gläubigen nicht wider. Denn nach wie vor wird den Klerikern in nahezu allen kirchlichen Angelegenheiten eine derart unersetzliche Rolle zugesprochen, daß der je eigene Anteil der anderen Gläubigen, also der Laien, nicht zum Tragen kommt. Fast alle Dienste und Ämter sind auf die Kleriker ausgerichtet und stehen nur in Ausnahmefällen – vor allem in Zeiten des Priestermangels – den anderen Gläubigen offen, wie z.B. die Predigt, die Beerdigung, die Leitung von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, die

Spendung der Krankenkommunion, die Vorbereitung auf den Sakramentenempfang oder das Amt des kirchlichen Richters, der Theologieprofessorin und des Leiters des katholischen Büros.

Drittens: Ebenso kommt die wahre Gleichheit des ganzen Gottesvolkes fast überhaupt nicht bei der Besetzung wichtiger Ämter in der Kirche zum Tragen. Es ist nicht nachvollziehbar, daß die Entscheidung über die Besetzung so bedeutender Ämter wie des Amtes eines Pfarrers, Bischofs und Papstes nahezu im Alleingang der geweihten Amtsträger geschieht und den Laien höchstens eine beratende Rolle zugewiesen ist. Gerade bei solchen Schlüsselpositionen müßte der wahren Gleichheit unter allen Gläubigen dadurch Rechnung getragen werden, daß möglichst viele repräsentativ bestellte Gläubige am Verfahren der Auswahl beteiligt werden.

Von der kleruzentrierten zur laienorientierten Kirche

Recht in der Kirche steht nicht im theologieleeren Raum, sondern versteht sich durchweg als praktische Umsetzung theologischer Vorgaben. Daher hat kirchliches Recht stets Maß zu nehmen an den jeweiligen theologischen Vorgaben. Das ist im Hinblick auf die Lehre von der wahren Gleichheit aller und der Teilhabe jedes Gläubigen am dreifachen Amt Christi bisher nicht in hinreichendem Maße geschehen. Denn die bisherige kirchliche Praxis zeigt: Die Knotenpunkte des kirchlichen Lebens sind nach wie vor zu einseitig stark klerikerzentriert ausgestaltet, angefangen bei der Repräsentanz auf kirchlichen Versammlungen über die Entscheidungskompetenzen bis hin zu der Wahrnehmung von kirchlichen Diensten und Ämtern. Die Berufung aller anderen Gläubigen des Gottesvolkes, also der Laien, tritt in den Schlüsselsituationen und -positionen dagegen kaum oder nur sehr eingeschränkt in Erscheinung. Anders gesagt: Die Laien sind bisher nur in der abstrakten Theorie zu aktiv Handelnden, zu Protagonisten gemacht worden, bei den konkreten kirchlichen Lebensvollzügen sind sie aber weiterhin in die Statistenrolle verwiesen.

Um hier Theorie und Praxis zusammenzubringen, sind viele klerikerzentrierte Rechtsbestimmungen auf eine Laienorientierung hin aufzubrechen. Das heißt konkret: Den Laien muß künftig durchgängig mehr Beteiligung an allen kirchlichen Vollzügen, Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen zukommen, und zwar nicht nur im Sinne eines Zugeständnisses der kirchlichen Autorität, sondern *rechtlich* abgesichert, weil ihnen dieses Recht aufgrund der ihnen von Gott in der Taufe verliehenen Würde, Autorität und Teilhabe an seinem dreifachen Amt des Lehrens, Heiligens und Leitens der Kirche zusteht. Damit dies nicht nur ein frommer Wunsch bleibt, sondern Realität wird, sind drei entscheidende Rechtsänderungen notwendig, die mit den Schlagworten umschrieben werden können: deutlich mehr Ausübungsrechte, Mitspracherechte und Mitgestaltungsrechte für Laien.

Ausübungsrechte der Laien

Ein erster Schritt, die Kleruzentriertheit im kirchlichen Alltag aufzubrechen, sollte dadurch geschehen, daß den Laien wesentlich mehr kirchliche Dienste und Ämter offenstehen als bisher. Zu diesem Zweck sind viele rechtliche Bestimmungen so umzuformulieren, daß Laien bestimmte Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der Notsituation des Klerikermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom klerikalen Personalbestand. Hier ist z.B. an die Beauftragung zur Predigt in der Eucharistiefeier zu denken, den Beerdigungsdienst, die Kommunionsspendung oder auch an das Richteramt in einem kirchlichen Gericht, das Amt einer Caritasdirektorin und die Leitung einer katholischen Akademie wie auch des katholischen Büros.

Für Schweizer Ohren mag diese Forderung nach mehr Ausübungsrechten für Laien in der Kirche nicht sehr brisant klingen. Denn in den meisten Schweizer Diözesen ist vielfach schon partikularrechtlich verwirklicht, was noch gemeinrechtlich für die ganze katholische Kirche aussteht. In dieser Hinsicht wird die

Schweiz aus deutscher Sicht oft als das kirchliche Paradies für die Laien betrachtet.

Mitspracherechte der Laien

Ein zweiter Schritt, die Statistenrolle der Laien zu überwinden, sollte darin bestehen, für Laien auf allen kirchlichen Ebenen und in allen zentralen Rechtsbereichen das Recht der Mitsprache einzuführen. Laien sollten künftig auf jeden Fall bei allen Personalentscheidungen mitreden, ebenso bei den zentralen Haushaltsfragen, der Veränderung kirchlicher Strukturen sowie der Gestaltung und Organisation des liturgischen Lebens, der pastoralen Schwerpunktsetzung und der ökumenischen Arbeit. Verwirklicht werden sollte dieses durchgängige Mitspracherecht mit Hilfe des Instituts der Beispruchsrechte, das die Anhörung oder Zustimmung bestimmter Personen verpflichtend vorschreibt. Nach dem derzeit geltenden Gesetzbuch der katholischen Kirche besagt das Beispruchsrecht, daß bei wichtigen Entscheidungen der kirchlichen Autorität bestimmten Kreisen von Repräsentanten aus dem Volk Gottes ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zukommt; werden diese Mitwirkungsrechte der Anhörung oder Zustimmung umgangen, erhält die Entscheidung der kirchlichen Autorität keine Rechtswirksamkeit (vgl. c.127 CIC/1983). Auffällenderweise hat der kirchliche Gesetzgeber solche Beispruchsrechte bisher nur in Randgebieten und nur für Kleriker normiert. So muß z.B. der Diözesanbischof vor dem Abhalten einer Diözesansynode den Priesterrat hören (c.461) und kann erst nach Anhörung des Priesterrates in jeder Pfarrei einen Pastoralrat einrichten (c.536).²

Dieses Rechtsinstitut der Beispruchsrechte sollte künftig wesentlich stärker ausgebaut und besonders auch für das Miteinander von Laien und Klerikern genutzt werden, und zwar in folgender Weise: Gewählten Repräsentanten der Laien ist in allen wichtigen Bereichen der Kirche ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zu garantieren, ohne das eine kirchliche Autorität nicht rechtswirksam handeln kann. Konkret könnte dies dadurch geschehen, daß die schon bestehenden Vertretungsorgane auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen wie Pfarrpastoralrat (c.536), Vermögensverwaltungsrat (c.537) und Diözesanpastoralrat (cc.511ff.) so mit Anhörungs- und Zustimmungsrechten ausgestattet werden, daß die Teilhabe der Laien am dreifachen Dienstamt Christi ebenso deutlich zum Tragen kommt wie die Letztverantwortung der Kleriker.

Hier könnten Schweizer Ohren aufhorchen. Denn sie könnten in diesem Vorschlag einen Optimierungsansatz für das sogenannte deutschschweizerische Modell des dualen Systems entdecken. Zweifelsohne ist dieses wohl weltweit einzigartige System vor allem aus Sicht der Laien begrüßenswert, weil ihnen darin wie nirgends sonst ein Mitbestimmungsrecht in den finanziellen Kirchenangelegenheiten zukommt. Zu den Markenzeichen dieses dualen Systems gehören die Prinzipien «der Partizipation und der Transparenz, der Subsidiarität und der Dezentralisierung.»³ Strukturell ist dieses System durch eine klare Kompetenzaufteilung in der Entscheidung über die Finanzen und die Pastoral gekennzeichnet. Für die finanziellen Entscheidungen sind

² Weitere Anhörungsrechte sind beispielsweise folgende: Der Diözesanbischof kann erst nach Anhörung des Konsultorenkollegiums und des Vermögensverwaltungsrates einen Ökonomen ernennen (c.494 §1) und darf ohne Anhörung des Priesterrates keine Pfarreien errichten, aufheben oder nennenswert verändern (c.515 §2). Noch spärlicher sind die Zustimmungsrechte ausgebaut, die sich außerdem bis auf eine Ausnahme nur auf den Bereich der Vermögensverwaltung beziehen. So kann z.B. der Diözesanadministrator nur mit Zustimmung des Konsultorenkollegiums den Kanzler und andere Notare ihres Amtes entheben (c.485) und der Diözesanbischof nur mit Zustimmung des Vermögensverwaltungsrates und des Konsultorenkollegiums außerordentliche Akte der Verwaltung setzen (c.1277) oder Diözesanvermögen veräußern (c.1292 §1 u. §4).

³ K. Koch, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: Schweizerische Kirchenzeitung 167 (1999), 722-725, 724; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz-1999/welt/welt51.htm>; vgl. D. Kosch, Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz. Zürich 2007, 30.

Paulus-Akademie Zürich

Tagung für Seelsorger/innen, Pfarrer/innen, Theologiestudierende, Religionslehrer/innen und alle theologisch Interessierten

Freitag, 7. März 2008, 9.30 bis 17.30

Das jüngste Gericht – Sehnsucht nach letzter Gerechtigkeit

Leitung und Moderation:

PD Dr. Béatrice Acklin Zimmermann, Leiterin des Bereiches Theologie und Philosophie und Dozentin an der Universität Fribourg im Bereich Systematische Theologie; Prof. Dr. Franz Annen, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Chur.

Referenten:

Prof. Dr. Klaus Berger, em. Professor für Neues Testament, Universität Heidelberg; Prof. Dr. Johannes Brantschen, em. Professor für Dogmatik, Universität Fribourg; Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Professor für Praktische Theologie, Universität Tübingen; PD Dr. Thomas Dittelbach, Dozent für Ältere Kunstgeschichte, Universität Bern.

Anmeldung und Informationen:

Paulus-Akademie Zürich

Carl Spitteler-Str. 38, CH-8053 Zürich

Tel. 0041 (0)43 336 70 42; Fax 0041 (0)43 336 70 31

E-Mail: sabina.stokar@paulus-akademie.ch

staatskirchenrechtlich und damit demokratisch organisierte und demokratisch arbeitende Gremien katholischer BürgerInnen zuständig (finanzieller Entscheidungsträger), für die pastoralen Entscheidungen die kirchenrechtlich legitimierten Gremien von katholischen Kirchenmitgliedern mit einer ausgeprägten rechtlichen Sonderstellung des Pfarrers und Bischofs als Vorsteher einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen (pastoraler Entscheidungsträger). Die finanziellen Entscheidungsträger haben kein Mitspracherecht bei den pastoralen Fragen und die pastoralen Entscheidungsträger kein Mitspracherecht bei den finanziellen Fragen.⁴ Diese Kompetenzaufteilung und damit Parallelstruktur von Finanz- und Pastoralentscheidungen gilt auf allen Ebenen (staatskirchenrechtlich: Kirchgemeinde, Kanton, Bund bzw. Landesebene – kirchenrechtlich: Pfarrei, Bistum, Schweizer Bischofskonferenz) mit dem Zweck, daß die staatskirchenrechtlichen Strukturen die «äußeren» Voraussetzungen für das kirchliche Leben schaffen sollen. Einige Beispiele zur Verdeutlichung: Die Kirchgemeinden erheben die Kirchensteuern und finanzieren damit die Ausgaben der Pfarrei. Das bedeutet konkret, daß die Kirchgemeinden dem Pfarrer das Gehalt zahlen, der Jugendgruppe einen bestimmten Betrag zur Verfügung stellen, die Rechnungen für Kirchengesangsbücher begleichen, usw. Die Kirchgemeinden leiten also die Kirchensteuern weder an ein Gremium der Pfarrei oder direkt an den Pfarrer weiter, sondern verwalten diese selbst mit der Zweckbestimmung, das pfarrliche Leben zu ermöglichen. Auf der nächst höheren Ebene übernehmen die kantonalen Körperschaften «den Finanzausgleich zwischen den Kirchgemeinden und die Finanzierung überregionaler Tätigkeiten und Amtsstellen der Kirche. Auch die Bistumsleitung wird regelmäßig von den kantonalen Körperschaften alimentiert; der

⁴ U. Brosi, Einführung in das Staatskirchenrecht der Schweiz. Luzern 2002, 1-20, 16; zugänglich auf http://www.unilu.ch/files/skript_stkr.pdf, erläutert treffend: «Eine Doppelstruktur, wie sie für die katholische Kirche in der Schweiz besteht, gibt es in Deutschland nur ansatzweise, indem bestimmte Finanzräte die Finanzen der Diözesen beaufsichtigen und mitbestimmen. ... Dass die katholische Kirche sich in Deutschland frei(er) nach ihrem Selbstverständnis organisieren kann, basiert auf dem Verständnis, dass der Staat auch bei öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen keine vollständig demokratische Binnenstruktur verlangen darf. Hierbei zeigt sich die Parallele zum politischen System: Deutschland ist eine rein parlamentarische Demokratie; analog reicht es, wenn bei den Religionsgemeinschaften einige Repräsentanten des Kirchenvolks über die Kirchensteuern entscheiden können. Die Schweiz ist eine direkte Demokratie; hier wird auch für die Kirchen gefordert, dass die Kirchenbasis über alles Wichtige direkt abstimmen kann.»

Bischof hat keinen selbstständigen Zugriff auf die Kirchensteuer. Die kommunalen und kantonalen staatskirchenrechtlichen Gremien sind bestückt mit kirchlichen Laien, die nicht vom Bischof ernannt, sondern vom Kirchenvolk, etwa in der Kirchgemeindeversammlung gewählt werden.»⁵

Konfliktpotential

Solange die Vertreter beider Systeme, also der Finanzen und der Pastoral, die Auffassung vertreten, daß eine strikte Trennung nur theoretisch, nicht aber praktisch sinnvoll ist, weil eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen Finanzen und Pastoral besteht, und deshalb auf gegenseitiges Einvernehmen, Vertrauen und Miteinander achten, funktioniert das duale System sicherlich gut, «ermöglicht und erfordert [es] eine starke Laienpartizipation und eine «basisnahe» Führung der Kirche durch die Bistums- und Pfarreileitung».⁶ Doch was, wenn einer der Partner des dualen Systems nicht diese Auffassung vertritt oder seine Kompetenzen überschreitet? Dann kommt es zu Konfrontationen und Spannungen wie den folgenden:

«Mit ihrer Erklärung zum Pflichtzölibat und zur Frauenordination hat sich die Luzerner Synode 2004 als staatskirchenrechtliches Gremium zu kirchenrechtlich-disziplinären, aber auch zu dogmatisch-glaubensmässigen Fragen geäußert und dabei die offiziellen kirchenamtlichen Positionen kritisiert. Damit wurde die Frage nach den Grenzen der *pastoralen* Zuständigkeit staatskirchenrechtlicher Organe aufgeworfen. Haben sie das Recht, sich dazu zu äussern und dabei lehramtliche Positionen oder pastorale Konzepte der Kirchenleitung zu hinterfragen?

Mit ihrem Festhalten an der Mitarbeit eines Priesters, dem der Bischof von Basel die «*missio canonica*» entziehen will, hat der Kirchenrat in Röschenz im Frühjahr 2005 die Frage nach der *personellen* Zuständigkeit aufgeworfen. Darf die Kirchgemeinde, wenn sie die Gründe für die Verweigerung einer kirchlichen

⁵ R. Pahud de Mortanges, System und Entwicklungstendenzen des Religionsverfassungsrechts der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein, in: ZevKR 52 (2007), 495-523, 513; vgl. D. Kosch, Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch (Anm. 3), 14-17. An dieser Stelle darf nicht verschwiegen werden, daß das duale System an einer strukturellen Benachteiligung der Bistums- und Bischofskonferenzebene leidet, die im Endergebnis zu einer Verteilung der Finanzen auf die kirchenrechtlichen Ebenen der Pfarrei, des Bistums und der Schweizer Bischofskonferenz nach dem Schlüssel 100:10:1 führt. Das heißt konkret, «dass es eigentlich nur eine Kirchgemeindesteuer gibt und dass die übergeordneten kirchlichen Instanzen auf die Finanzierung von unten und auf Fastenopfer- und Kirchenopfergelder angewiesen sind» (K. Koch, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend [Anm. 3, 723]). Völlig zu Recht wird in diesem Zusammenhang von einer «Unterbewertung des Solidaritätsprinzips» gesprochen (K. Koch, Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 [2000], 541-555; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz/skz-2000/leit/le38.htm>) und treffend erläutert: Die staatliche Struktur der Schweiz «kennt als Gegenpol zur Gemeindesteuer die ebenso gewichtige kantonale Staatssteuer und schliesslich direkte und indirekte Bundessteuern. ... Eben dieses Gleichgewicht aber fehlt bei den staatskirchenrechtlichen Strukturen. Denn hier gibt es nur eine Kirchgemeindesteuer, hingegen keine Bistumssteuer. Das Bistum ist deshalb auf Gedeih und Verderb auf die Finanzierung von unten angewiesen; und dies ist eine mühsame Situation, da es bereits dem physikalischen Gesetz der Schwerkraft widerspricht, Finanzen nach oben zu bringen» (ebd., 550). Diese berechtigte Kritik kann in diesem Beitrag nur benannt, aber nicht näher behandelt werden. Das gilt ebenso für die aus theologischer und spezifisch kirchenrechtlicher Sicht problematische Verwendung des Begriffs «Synode», die «in der deutschsprachigen Situation nicht theologisch und schon gar nicht kanonistisch verstanden wird, sondern das staatskirchenrechtliche Legislativparlament meint» (K. Koch, Der Bischof als erster Verkündiger, Liturge und Leiter der Ortskirche, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 [2000] 174-180, 179; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz/skz-2000/berufe/berufe11.htm>). In diesem Sinn ist auch die Bezeichnung «Kirche» für eine staatskirchenrechtliche Körperschaft und «Kirchenverfassung» für die Organisation der staatskirchenrechtlichen Gremien zu kritisieren. «Statt den äusserst missverständlichen Begriff der Kirchenverfassung zu verwenden, wäre es adäquater, von der staatskirchenrechtlichen Organisation des katholischen Bevölkerungsteils eines Kantons zu reden.» (K. Koch, Staatskirchenrechtliche Systeme, 548).

⁶ R. Pahud de Mortanges, System und Entwicklungstendenzen (Anm. 5), 513f.

Beauftragung durch den Bischof nicht anerkennen kann, einen Seelsorger in seinem Amt belassen? ... Schon einige Zeit zurück liegt der Churer Investiturstreit, in dem die staatskirchenrechtlichen Körperschaften dem unrechtmässig ins Amt gekommenen und von grossen Teilen des Kirchenvolkes und der Seelsorgenden nicht akzeptierten Bischof Wolfgang Haas die bisher gewährten Beiträge für die Bistumsfinanzierung verwehrten und damit *finanzielle* Entscheidungen mit kirchenrechtlichen und pastoralen Fragen verknüpften. Dürfen die staatskirchenrechtlichen Körperschaften in diesem Sinne von ihrer finanziellen Hoheit Gebrauch machen?»⁷ Und in umgekehrte Richtung gefragt: «Dürfen *personelle* Entscheidungen vom Bischof ohne Mitentscheidungsrechte der Betroffenen und ohne Transparenz bezüglich der wahren Gründe gefällt werden? ... Darf die Kirchenleitung sich bei einer Bischofsnennung über geltendes Recht und über den Willen der Mehrheit der Kirchenmitglieder hinwegsetzen aber gleichzeitig deren *finanzielle* Solidarität einfordern?»⁸ Meiner Meinung nach könnten solche Vorfälle, die das Miteinander belasten, zumindest reduziert oder gar vermieden werden, wenn dem einen Entscheidungsträger beim jeweils anderen Entscheidungsträger künftig ein (begründungspflichtiges) Vetorecht bzw. Beispruchsrecht zukommt – je nach Materie in der Gestalt eines Anhörungs- oder Zustimmungrechtes. Entscheidend ist hier, daß diese wechselseitigen Beispruchsrechte nicht nach Ermessen gewährt, sondern strukturell als Rechtsansprüche normiert werden. Damit wäre das duale System der Schweiz aus dem strukturellen Nebeneinander zu einem strukturellen Miteinander – wenn auch nur auf niedrigem Niveau – befreit. Um nicht nur Schadensbegrenzung zu betreiben, sondern eine gedeihliche Zusammenarbeit zu fördern und sicherzustellen, könnten diese vetoartigen Mitspracherechte zu Mitentscheidungsrechten ausgeweitet werden, wie sie in der dritten Reformforderung für die ganze katholische Kirche umrissen werden. Eine solche Ausweitung legt sich für das duale System in der Schweiz auch aus staatskirchenrechtlicher Sicht näher als die zweite Reformforderung, da sie den staatskirchenrechtlichen Preis überwindet, der zu zahlen wäre, wenn man sich lediglich mit der Gewährung von wechselseitigen Beispruchsrechten begnügen würde. Denn durch die minimale Kooperationsform der Beispruchsrechte könnte es in der Praxis vorkommen, daß in den Fällen, in denen der finanzielle Entscheidungsträger dem pastoralen Entscheidungsträger das Beispruchsrecht des Zustimmungsvorbehalts gewährt, die Entscheidung des staatsrechtlichen Entscheidungsträgers nicht mehr rein demokratisch getroffen wird bzw. die demokratisch getroffene Entscheidung an einem (begründungspflichtigen) Veto des Bischofs als des letztverantwortlichen pastoralen Entscheidungsträgers scheitert.

Mitentscheidungsrechte der Laien

Ein weiterer notwendiger und parallel zu vollziehender Schritt für eine laienorientierte Reform im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ist, daß den Laien nicht nur das im Sinne eines Vetos konzipierte Beispruchsrecht, sondern auch ein Recht der aktiven und kreativen Mitgestaltung in Form der Mitentscheidung gegeben wird. Damit nicht nur einzelne, sondern möglichst viele Glieder des Gottesvolkes ihre Tauf-Würde und Tauf-Autorität

⁷ D. Kosch, Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen. Gegensatz oder Ergänzung? Risiko oder Chance?, 1-13, 3; zugänglich auf: http://www.kath.ch/news/upload_rkz/05-06-22-pfarrkirchenstiftungen.pdf. Vgl. auch U. Brosi, Einführung in das Staatskirchenrecht (Anm. 4), 18, für den klassische Konfliktpunkte zwischen kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Organen sind: «Auswahl und Anstellung von Pfarrern, Gemeindefeier/innen und anderen Seelsorger/innen; Kompetenz zur Erstellung der Pflichtenhefte; Personalführung, Personalgespräche (wer ist Linienvorgesetzter von wem?); Finanzen der Pfarrei (nicht der Kirchgemeinde); Messstipendien, Jahrzeitstiftungen, Benefizien, Legate, Schenkungen, zweckgebundene Fonds; Einfluss auf Festlegung von Gottesdienstzeiten, Formen der Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und andere Bereiche der Seelsorge.»

⁸ D. Kosch, Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen (Anm. 7), 4.

in die Kirche einbringen können, sollte eine rechtliche Aus- bzw. Umgestaltung der kirchlichen Versammlungen, des sogenannten synodalen Prozesses, in eine dreifache Richtung vollzogen werden: zum einen ist der Anteil der Repräsentanten der Laien bei den verschiedenen Versammlungen der Kirche zu erhöhen; zum anderen sind die bestellten Vertreter und Vertreterinnen der Laien nicht nur mit einem Rederecht auszustatten, sondern mit einem gleichberechtigten Stimmrecht, zum dritten ist die Entscheidungskompetenz der versammelten Gemeinschaft insofern zu stärken, daß die Einspruchsrechte der zuständigen kirchlichen Autorität auf ein notwendiges Mindestmaß beschränkt werden. Demnach sollte die kirchliche Autorität die getroffenen Beschlüsse der Versammlung nicht mehr nach ihrem eigenen Ermessen abändern oder gar außer Kraft setzen können, wie es in etlichen Fällen bisher möglich ist.⁹ Vielmehr sollte sie stets an die Durchführung der Beschlüsse gebunden sein, es sei denn, sie kann eine Verfälschung des Glaubensinhaltes oder einen gravierenden Rechtsverstoß geltend machen.

Eine konkrete Umsetzung dieses Gedankens stellten bereits die Regelungen über die Beschlußfassung und Gesetzgebung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) dar, die nach ihrem Tagungsort auch kurz als «Würzburger Synode» bezeichnet wird. Denn erstens waren hier die Laien in einem zahlenmäßig adäquaten Verhältnis vertreten, da nicht nur eine Minderheit von Laien teilnehmen durfte, sondern die Vielfalt des ganzen Volkes Gottes repräsentativ vertreten war. Zweitens hatten alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer gleiches beschließendes Stimmrecht. Drittens war für die Beschlußfassung nicht die Einmütigkeit notwendig, sondern bereits eine Zweidrittelmehrheit ausreichend. Viertens mußten die Bischöfe den Beschlüssen der Synodalen in einem zusätzlichen Akt explizit zustimmen, damit diese verbindliche Normen wurden; allerdings durfte diese Zustimmung nur dann verweigert werden, wenn Glaubens- und Sittengründe oder tragende Rechtsverstöße geltend gemacht werden konnten.¹⁰ In der Konzeption der Würzburger Synode war durch die Anzahl der Laien wie auch durch deren Stimmrecht eine wirkliche Teilhabe des Volkes Gottes am Leitungsamt der Kirche ebenso gewährleistet, wie die besondere Verantwortung der Kleriker gewahrt war, da sie ein besonderes Vetorecht hatten. Entsprechend positiv ist die Würzburger Synode in die Geschichte der katholischen Kirche im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz eingegangen. Ein aussagekräftiges Indiz dafür sind die zahlreichen Synodenbeschlüsse, die bis heute sowohl für die lehramtliche Verkündigung als auch für die theologische Reflexion relevant sind. Auch die Tatsache, daß die Arbeitsweise, insbesondere die Beschlußfassung der Würzburger Synode nach Ablauf der Synode weder von einem der Synodenmitglieder noch von wissenschaftlicher oder lehramtlicher Seite jemals ernsthaft in Frage gestellt worden ist, spricht eindrucksvoll für sich. Um so bedauerlicher ist es, daß diese gelungenen, ja wegweisenden Regelungen bisher nicht entsprechend Schule gemacht haben. Auch heute noch rufen die Zeichen der Zeit danach, die Regelungen der Würzburger Synode in analoger Weise auf alle synodalen Einrichtungen der katholischen Kirche anzuwenden: auf das Ökumenische Konzil (cc.337ff.) und die Bischofssynode (cc.342ff.) ebenso wie auf das Partikularkonzil (cc.439ff.), die Bischofskonferenz (cc.447ff.) und die Diözesansynode (cc.460ff.). Die unterschiedliche Zielsetzung der jeweiligen Versammlung dürfte sich dabei lediglich auf das zahlenmäßige Repräsentationsverhältnis von Laien, Bischöfen, Priestern und Diakonen auswirken, nicht jedoch auf das allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern gleichermaßen zukommende

Stimmrecht. In diesem Sinn sollten je nach Sinn und Zweck der Versammlung das eine Mal mehr Bischöfe als andere Glieder des Volkes Gottes vertreten sein (z.B. Ökumenisches Konzil) und das andere Mal mehr Laien als Priester und Bischöfe (z.B. Diözesansynode). Die Unterscheidung zwischen Mitgliedern, denen nur ein Beratungsrecht zukommt, und solchen, die auch Stimmrecht haben, sollte dagegen abgeschafft werden. Stattdessen ist durch die Anzahl der Laien wie auch durch deren Stimmrecht eine wirkliche Teilhabe des Volkes Gottes am Leitungsamt der Kirche ebenso zu gewährleisten, wie die besondere Verantwortung der Kleriker zu wahren ist, indem ihnen ein besonderes, allerdings begründungspflichtiges Vetorecht zukommt.

Vorschlag zu den schweizerischen Gegebenheiten

Für das duale System der Schweiz birgt die Übernahme dieser gesamtkirchlichen Reformforderung die Chance, das minimale strukturelle Miteinander durch wechselseitige Beispruchsrechte auf eine höhere und für das Gemeinwohl dienlichere Ebene zu stellen, ohne dabei die den jeweiligen Entscheidungsträgern zustehende Eigenständigkeit aufgeben zu müssen: Dazu wären dem einen Entscheidungsträger beim anderen Entscheidungsträger nicht nur Beispruchsrechte, sondern in bestimmten Fragen auch Mitentscheidungsrechte zu gewähren. Diese wären so auszugestalten, daß dadurch weder die Autonomie des jeweiligen Entscheidungsträgers aufgehoben noch die theologisch begründete Sonderstellung von Pfarrer und Bischof bei pastoralen Fragen verletzt werden. Die Sicherstellung der berechtigten Autonomie wie auch des Grundsatzes der demokratischen Entscheidungsfindung der staatskirchenrechtlichen Organe könnte die Beschlußfassung nach dem Prinzip der doppelten Mehrheit gewährleisten; hiernach bedürfen Beschlüsse nicht nur der Mehrheit der beiden versammelten Entscheidungsträger (die jeweils zuständigen staatskirchenrechtlichen Gremien und die kirchenrechtlichen Räte mit ihrem Vorsteher), sondern auch der Mehrheit der für die jeweiligen Fragen (Finanzen oder Pastoral) spezifisch zuständigen Entscheidungsträger, um rechtsverbindlich zu werden. Die Wahrung der Sonderstellung von Pfarrer, Bischof und Bischofskonferenz in pastoralen Fragen könnte dadurch erreicht werden, daß ihnen je nach theologischem Gewicht der pastoralen Fragen entweder die Entscheidungskompetenz mit Bindung an die Zustimmung der beiden Gremien oder ein explizites Zustimmungsrecht zu einer Mehrheitsentscheidung der beiden Gremien zukommt:

▷ Für bestimmte pastorale Fragen kommt den Vorstehern der jeweiligen kirchenrechtlichen Ebene einerseits die Entscheidungskompetenz zu, für die sie aber andererseits die Zustimmung der beiden (staatskirchen- und kirchenrechtlichen) Gremien nach dem Prinzip der doppelten Mehrheit benötigen.

▷ Für andere pastorale Fragen kommt den Vorstehern der jeweiligen kirchenrechtlichen Ebene zusätzlich zu dem Beschluß der beiden Gremien, der nach dem Prinzip der doppelten Mehrheit getroffen worden ist, ein explizites Zustimmungsrecht bzw. begründungspflichtiges Vetorecht zu.

Um es an zwei Beispielen zu verdeutlichen: Ein *Finanzbeschluß* auf landeskirchlicher Ebene sollte sowohl der Mehrheit der beiden Entscheidungsträger bedürfen, also der staatskirchenrechtlichen Synode und des kirchenrechtlichen Diözesanpastoralrates¹¹, als auch der Mehrheit des für Finanzfragen spezifisch zuständigen Gremiums, also der Synode. Handelt es sich um einen *pastoralen* Beschluß, sollte entweder die Entscheidung des Bischofs als Vorsteher die mehrheitliche Zustimmung der beiden Gremien, also der Synode und des Diözesanpastoralrates, sowie speziell die mehrheitliche Zustimmung des für pastorale Fragen zuständigen Gremiums, also des Diözesanpastoralrates, benötigen, um Rechtsverbindlichkeit zu erlangen. Oder es sollte wie

⁹ Beispiele hierfür sind die Diözesansynode (c.466), die Bischofssynode (c.343) und das Ökumenische Konzil (c.341); Gegenbeispiele das Partikularkonzil (c.446) und die Bischofskonferenz (c.455).

¹⁰ Vgl. die Artikel 2, 6, 11, 13 und 14 des Statuts, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung. Freiburg i.Br.1976, 856-861; ebenso zugänglich auf: http://dbk.de/synode/Dateien/Synode_in_Teilen/22_Statut_und_GO.pdf.

¹¹ Natürlich müßte der Diözesanpastoralrat den innerkirchlichen Reformforderungen entsprechend von einem reinen Beratungs- zu einem Mitentscheidungs-gremium umgestaltet werden.

bei den Entscheidungen in Finanzfragen die Mehrheit der beiden Gremien erforderlich sein, zu der analog zum Finanzbeschluß die Mehrheit des für pastorale Fragen spezifisch zuständigen Gremiums, also des Diözesanpastoralrates, hinzukommen muß sowie die explizite Zustimmung des Vorstehers der Diözese, also des Bischofs bzw. eines bischöflichen Beauftragten.

Durch diese rechtlichen Änderungen wären beide Entscheidungsträger zu einem ständigen wechselseitigen Kommunikationsprozeß zum Wohlergehen der kirchlichen Gemeinschaft berechtigt, aber auch verpflichtet. Jedenfalls wäre ihre Dialogbereitschaft nicht mehr nur davon abhängig, ob sich beide auf ihr «kommunales Gewissen»¹² ansprechen lassen, sondern durch rechtliche Eckdaten in einer Mindestform garantiert. Das wäre ein wichtiger Beitrag dazu, wovon viele Theoretiker und Praktiker in der Schweiz überzeugt sind, nämlich «dass die kirchlichen und die staatskirchenrechtlichen Strukturen sich ergänzen und eine produktive Spannungseinheit bilden».¹³

Auch aus spezifisch staatskirchenrechtlicher Sicht der Schweiz müßte dieses Reformmodell attraktiv und relativ leicht umsetzbar sein. Attraktiv müßte es sein, weil das wechselseitige Mitentscheidungsrecht das schweizerische Prinzip der Basisdemokratie fördert und zugleich die schon bestehende Zusammenarbeit des Staates mit der katholischen Kirche auf dem Boden der weltanschaulichen Neutralität des Staates intensiviert. Umsetzbar müßte es sein, weil das Kirche-Staat-Verhältnis in der Schweiz nicht vom Bund, sondern von den einzelnen Kantonen ausgestaltet wird. Der Bund gibt nur die Religionsfreiheit als Rahmenrecht vor (Art.15 der Bundesverfassung), während die konkrete Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat den jeweiligen Kantonen zukommt (Art.72 Bundesverfassung). «Die Schweiz kennt folglich bislang kein einheitliches «staatskirchenrechtliches System», sondern eine Vielfalt von 26 kantonalen Staatskirchenrechtssystemen.»¹⁴ Und zu deren Kennzeichen gehört es, daß sie

sich «in aller Regel für pragmatische Lösungen [interessieren], um die konsequente Umsetzung abstrakter Prinzipien [sich dagegen weniger bemühen].»¹⁵ Bei diesen staatskirchenrechtlichen und tatsächlichen Gegebenheiten wäre erstens die Übernahme des Reformvorschlages durch die Entscheidung des jeweiligen Volkes eines Kantons möglich und würde zweitens keine grundsätzliche Änderung des schweizerischen Staatskirchenrechts darstellen, sondern vielmehr dessen konkludente Anpassung an die Zeichen der gesellschaftlichen und kirchlichen Zeit.

Elliptisches Wechselspiel zwischen Laien und Klerikern

Alle sind begabt, niemand ist unbegabt! Diese Feststellung gilt sowohl für die Laien als auch für die Kleriker. Deshalb können auch die einen nicht einfach die anderen ersetzen oder überflüssig machen. Entscheidend ist vielmehr, daß sie miteinander als Volk Gottes die Sendung der Kirche wahrnehmen und nicht in ein Neben- oder Gegeneinander oder gar in eine Über- und Unterordnung geraten. Das gilt sowohl innerhalb wie auch außerhalb eines dualen Systems von Pastoral und Finanzen. Ihr Beziehungsverhältnis muß von einem gegenseitigen Sich-fordern und Sich-fördern geprägt sein. Kleriker und Laien müssen wie zwei Brennpunkte einer Ellipse sein, für die ein grundlegendes Miteinander genauso wesentlich ist wie ein spezifisches Gegenüber. Ist das der Fall, dann entsteht auch Raum für eine weitere notwendige Entwicklung in der Kirche, nämlich das Wahrnehmen und Ernstnehmen der Erfahrungen und Lebensprozesse, des Denkens und Fühlens von Frauen. Denn bisher ist die spezifisch weibliche Sicht, Deutung und Gestaltung von Wirklichkeit in der kirchlichen Tradition kaum rezipiert worden. Die einseitig männlich geprägte Sprache, Mentalität, Spiritualität und Struktur in der Kirche sind hierfür deutliche Anzeichen. Deshalb wird es höchste Zeit, daß endlich auch Frauen in der Kirche die Chance erhalten, aber auch wahrnehmen, dort mitzureden, mitzuzentscheiden und mitzugestalten, wo maßgebliche Eckdaten für die Zukunft gesetzt werden, wo über Personal, Projekte und Prioritäten entschieden wird. Frauen müssen das Bild der Kirche genauso prägen und öffentlich präsentieren wie dies die Männer bereits tun. Denn die weibliche und die männliche Sicht gehören zusammen und bilden das Ganze.

In einem elliptischen Wechselspiel des ganzen Gottesvolkes ist die Vielfalt der Charismen genauso notwendig wie der Dienst der Einheit. Miteinander und Gegenüber von Laien und Klerikern heißt daher, daß beide ihre jeweiligen Fähigkeiten für den Aufbau der Gemeinschaft erspüren und einsetzen, wobei die Kleriker besondere Sorge dafür tragen, daß im Miteinander das Zeugnis Jesu lebendig erhalten bleibt. Auftrag und Berufung der Kleriker ist somit Dienst an den Diensten der Glaubensgemeinschaft zu üben, d.h., die eigenen Charismen wie auch die Charismen der Laien, der Männer und Frauen, wachsen zu lassen und zugleich auf die befreiende und heilende Ordnung des Evangeliums Jesu Christi auszurichten. Aufgabe und Charisma der Laien ist es, nicht Objekte, sondern vielmehr Subjekte der kirchlichen Sendung zu sein, d.h., sich mit ihren je eigenen Begabungen und Persönlichkeitsprofilen für die Lebendigkeit der und in der kirchlichen Gemeinschaft zu engagieren. Denn Pastoral ist nicht mehr wie früher nur die Aufgabe der Kleriker an den Gemeindegliedern und Seelsorge nicht mehr nur die Sorge für die Seele der bzw. des Einzelnen, sondern Pastoral ist die Aufgabe aller Glieder der Kirche und Seelsorge die wechselseitige Hilfe aller im Christsein. Dazu ist es notwendig, daß jeder und jede Einzelne die je eigenen Lebenserfahrungen, Wahrnehmungsperspektiven und Fähigkeiten in die Gemeinschaft der Kirche einbringt. Nur so kann es gelingen, sowohl einen Traditionsbruch zu verhindern wie auch ein Weiterschreiben der Tradition entsprechend der Zeichen der Zeit zu fördern, eine Aufgabe, die von Laien und Klerikern gemeinsam zu leisten ist.

Sabine Demel, Regensburg

¹² J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg i.Br. 1994, 352.

¹³ D. Kosch, Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen (Anm. 7), 9. Die gegenseitige Ergänzung und produktive Spannungseinheit sollte auch für eine entsprechende Korrektur hinsichtlich einer adäquaten Einbindung der Bistums- und Bischofskonferenz-Ebene sowie für eine rechtsklare Begrifflichkeit (siehe dazu Anm. 3) genutzt werden. Hier besteht strukturelle Entwicklungsfähigkeit, aber auch Entwicklungsnotwendigkeit.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),
Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH67 0484 2055 6967 61000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

¹⁴ U. Brosi, Einführung in das Staatskirchenrecht der Schweiz (Anm. 4), 6.

¹⁵ Ebd.