

Peter Scheuchenpflug

Kirche im Exil?

Zur vermeintlichen Aktualität eines alttestamentlichen Leitbildes

„Volk Gottes auf dem Weg“ – diese „spirituelle Schlüsselmetapher“ des Zweiten Vatikanischen Konzils inspirierte und provozierte in den folgenden Jahrzehnten eine Suche nach biblischen Leitbildern, die helfen sollten, ein ekklesiales Selbstverständnis im Kontext einer zunehmend pluraler werdenden Gesellschaft zu entwickeln.¹ In der spannenden Umbruchszeit der 1970er Jahre orientierten sich viele Teile der Weltkirche zunächst am Leitbild des „Exodus“, der Befreiung des Volkes Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten, wenn auch in unterschiedlicher Weise: In Lateinamerika gelangte das Leitbild des Exodus über die Befreiungstheologie vor allem in die *pastoralen* Programme der einzelnen Länder; in Deutschland wirkte sich dieses Leitbild dagegen nachhaltig im *Religionsunterricht* aus, zum Beispiel über Schulbücher.²

Allerdings beschleunigte der gesellschaftliche Individualisierungs- und Pluralisierungsschub in den deutschsprachigen Ländern den Wandel der Sozialgestalt christlichen Glaubens derart, dass das Bild des (babylonischen) Exils mit seinen jeweiligen Implikationen in der *Pastoral* Aufmerksamkeit gewinnen konnte. Für Frankreich meint Jean Rigal dann Mitte der 90er Jahre feststellen zu können, dass die Exilsmetapher bei einigen Gruppierungen das Exodusmotiv für eine theologische Standortbestimmung von Kirche sogar durchgängig verdrängt habe!³

Gegenwärtig fehlt nun offensichtlich auch im deutschen Sprachraum völlig der Mut, sich des inspirierenden Potentials des Exodusmotivs zu bedienen, wohingegen die Frage auf unterschiedlichen Ebenen der katholischen Publizistik immer öfter im Raum steht, ob nicht „Kirche im Exil“ das passende Leitbild zur Positionierung angesichts einer verfestigten Entfremdung von der (post-)modernen Gesellschaft abgeben könnte.⁴

Zudem wird diese These auch im einschlägigen Handbuch „Praktische Theologie“ von Rolf Zerfaß vertreten, wie es überhaupt sein Verdienst ist – so betont es Heinz-Günther Schöttler –, „das Exilsparadigma nachdrücklich in die theologische Diskussion um ein biblisch begründetes Verstehen der Situation und der Herausforderungen kirchlichen Christentums unter den Bedingungen der (post-) modernen Gesellschaft eingebracht [...] zu haben.“⁵

Im vorliegenden Beitrag werden nun zunächst die Parallelen und Motive vorgestellt, die verschiedene Autoren dazu veranlassten, ihre (reflektierten) Kirchenerfahrungen mit dem Bild des Exils zu deuten. Dabei offenbaren sich aber nicht nur Chancen, sondern auch Grenzen und möglicherweise sogar Gefahren dieser Metapher, ist diese doch gebunden an eine bestimmte Wahrnehmung der gegenwärtigen kirchlichen Befindlichkeit. Abschließend bleibt deshalb – andeutungsweise – zu fragen, ob nicht aus einer Neubesinnung auf die „Volk-Gottes-Metapher“ des Zweiten Vatikanischen Konzils – nunmehr aber unter Berücksichtigung der veränderten Sozialgestalt der Kirche in der pluralen Gesellschaft – neue Impulse für die Wahrnehmung und Gestaltung der pastoralen Wirklichkeit im deutschen Sprachraum gewonnen werden könnten.

Wer empfindet Kirche als im Exil befindlich?

Bevor diese Frage einer Antwort zugeführt werden kann, sind noch zwei Klarstellungen notwendig: *Erstens* ist es unbestritten, dass das Leitbild des Exils für „eine Deutung katastrophaler und leidvoller Lebenssituationen des einzelnen Menschen“⁶ inspirierend wirken kann. Stephanie Klein vertritt zudem die Ansicht, dass der Vor-

gang, also wie die Israeliten „die eigene Situation in der Erinnerung der Geschichte Gottes mit den Menschen“ verstehen und deuten, für heute wichtig sein kann, wobei sie einschränkt, dass eine inhaltlich bestimmte Vermittlung der Erfahrungen im babylonischen Exil mit den (sogenannten) Exilerfahrungen in der heutigen Gesellschaft nur „sehr begrenzt möglich“ sei.⁷ *Zweitens* ist es nicht die Aufgabe des vorliegenden pastoraltheologischen Beitrags, den exegetischen Erkenntnisstand zum Thema „Exil“ zu referieren, beziehungsweise für die Praxis zu erschließen.⁸ Vielmehr soll gezeigt werden, welche bibeltheologischen Aspekte zum Tragen kommen, wenn das Leitbild in einem spezifischen Kontext rezipiert wird. Anhand einzelner repräsentativer Autoren sollen drei solcher Kontexte identifiziert werden:

Dazu zählt *erstens* die Erfahrung einer bestimmten Generation von Theologinnen und Theologen und in der kirchlichen Praxis Tätigen, die in ihrem aktiven Schaffen den Umbruch von der Kirche im katholischen Milieu der fünfziger und sechziger Jahre zur Kirche im gesellschaftlichen Gefüge des neuen Jahrtausends miterlebt und mitgetragen haben. Berücksichtigt man den Umstand, dass diese Altersgruppe einen qualitativ wie quantitativ bedeutsamen Teil des haupt- und ehrenamtlichen Personals (in Schlüsselpositionen) der katholischen Kirche ausmacht, dann wird deutlich, dass man die Wirkmächtigkeit dieser Erfahrung im Hinblick auf die pastorale Praxis der Gegenwart nicht unterschätzen darf.

Zweitens hat sich das gesellschaftliche Gefüge in der Bundesrepublik seit der Wiedervereinigung verschoben: Konfessionelles Christentum stellt nun eine gesellschaftliche Minderheit dar – mit deutlichen regionalen Unterschieden, einem Stadt-Landgefälle usw. In das Blickfeld geraten deshalb auch bestimmte kirchliche Positionierungen in Ostdeutschland, bei denen ebenfalls die Exilsmetapher Verwendung fand.

Einen *dritten* Kontext bietet das Selbstverständnis basiskirchlicher Bewegungen in Frankreich, wo die Metapher vom Exil das Bild des Exodus abgelöst hat.⁹

„Exil“ als Erfahrung einer bestimmten Generation von Theologen

Es war vor allem der emeritierte Würzburger Pastoraltheologe *Rolf Zerfaß*, der sich bereits sehr früh (1968) mit der Frage beschäftigt hat, ob in den Erfahrungen Israels auf dem Weg ins Exil neue Dimensionen der „Schlüsselmetapher“ vom wandernden Volk Gottes entdeckt werden können.¹⁰ Er beobachtete damals, dass bei der pastoralen Vermittlung vor allem „das Dynamische, Optimistische“ dieses Leitbildes betont wurde – der „Horizont des Gelobten Landes“ sollte aufleuchten. Gegen diese – zwar mehrheitlich favorisierten – Anleihen beim Exodusmotiv wollte Zerfaß prophetisch-kritisch Einspruch erheben und plädierte deshalb für ein Modell, das vom wandernden Volk Gottes auf dem Weg ins Exil, in die Zerstreuung ausgeht: „Kirche unterwegs in die Minorität – das ist die eigentliche Parallele.“¹¹ Auch dreißig Jahre später sieht Zerfaß seine Einschätzung bestätigt: Zwar habe das Bild vom wandernden Gottesvolk als facettenreiche „Chiffre der Hoffnung“ zahlreiche positive Wirkungen entfaltet,¹² jedoch habe man die Metapher vom Volk Gottes auf dem Weg „nur halb“ verstanden, wenn man nur den Auszug aus dem Sklavenhaus in das Land der Verheißung berücksichtige und nicht auch den „Auszug aus Jerusalem ins babylonische Exil und in die Diaspora“. Durch diese Trennung von Erfolgs- und Leidensgeschichte sei einerseits ein „unerhörter Erfolgsdruck“ für die Pastoral in den siebziger und frühen achtziger Jahren entstanden, der aber andererseits auch schnell zu Ratlosigkeit und Resignation geführt hatte. Für Zerfaß erweist sich deshalb der Rückgriff auf die Exilsmetapher als notwendig, um so die „tiefen Irritationen“ der achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts als „inneres Moment eines uns zugemuteten Weges“ (in die Minderheit) begreifen zu können.¹³

Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Zerfaß bereits Anfang dieses Weges die Exilsmetapher verwendet hat – 1968, also zu den Zeiten der Studentenrevolte! Damals meinte er feststellen zu

können, dass der „Säkularisierungsprozess“, dessen Wurzeln tief in die Geschichte hineinreichen, die Christen „überrollt“ habe.¹⁴ Die „gefährlichste Unheilsparallele“ liege freilich darin, dass die *konkrete* Gegenwartssituation (1968) weder eindeutig noch allgemeingültig Hinweise auf die Nähe oder Ferne eines drohenden Exils gebe. Zerfaß verweist hier auf die großen Unterschiede von ländlich strukturierter Volkskirche und städtischer Diaspora: „Es gehört also zum Erscheinungsbild des Weges ins Exil, dass man ihn in kleinen Gruppen gehen muss, dass [...] die Symptome dieses fundamentalen Umwandlungsprozesses weder von allen gleichzeitig erkannt noch in ihrer Tragweite gleich beurteilt werden.“¹⁵

Die Deportation bedeutet zunächst einen ungeheuren Verlust an Identität. Dazu zählen drei zentrale Momente: das „Land der Verheißung“, der König als Repräsentant vor Gott und schließlich der Tempel als Ort der Anwesenheit und Ansprechbarkeit Gottes.

Entscheidend ist allerdings, dass diese Verlust Erfahrungen und die Ohnmächtigkeit als rechtlose Minderheit in einer fremden Kultur nicht etwa zu einem apathischen Schockzustand, sondern letztlich zu einem Durchbruch in der Erkenntnis Gottes führen: „Das alte Bekenntnis Israels ‚Gott wohnt in unserer Mitte‘ (Jos 3,10; Dtn 7,12–21; Ex 33,8–11; Ps 64,6) bekommt damit einen neuen Sinn ... Es heißt jetzt: Gott wohnt in uns, zwischen uns, Gott wird gegenwärtig darin, wie wir leben, was wir tun ... Israel entdeckt, dass auch das fremde Land Gottes Land ist, und dass auch die Völker Gott suchen.“ So findet Israel zu den Völkern ein neues Verhältnis und lernt auch seinen Gott neu zu sehen: Nicht mehr der Stammesgott, der Israel groß macht vor den Völkern, dominiert, sondern der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Herr über alle Völker ist und allen eine gemeinsame Zukunft eröffnet.¹⁶

Erkennt man an, dass sich die Kirche auf dem Weg in die *Diaspora* befindet, dann legen sich – biblisch inspiriert (vgl. Jer 29, 1,4–14) – zwei Theorien nahe: „sich ein-

igeln“ oder „Öffnung, Kontakt suchen, sich einlassen mit der Welt, so wie sie ist“.¹⁷ Vor allem müssen die Chancen des Exils genutzt werden; dazu zählen eine neue Hellhörigkeit für Gottes Wort, eine schmerzlich-heilsame Korrektur des Gottesbildes (vgl. Ps 41; Hos 10,12; Jer 29,12f), ein neues missionarisches Selbstbewusstsein im Sinne einer „stillen, unverdrossenen Präsenz der Glaubenden unter den Ungläubigen“ sowie eine geläuterte Auffassung von den Dimensionen des Reiches Gottes: die Vision einer offenen Stadt, in der die Völker aus- und eingehen (vgl. Jes 60).¹⁸

Mehr als dreißig Jahre später sieht sich Zerfaß im Rückgriff auf Jean Rigoal darin bestätigt, dass „sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes offensichtlich auf dem Weg in die Minderheit unter den Völkern“ befindet.¹⁹ Die *Grenzen* der von ihm vorgeschlagenen Exilsmetapher deutet er allerdings selbst an, wenn er auf die Erfahrung der Kirche als Minderheit in der DDR rekurriert. Denn damit gerät ein zweites biblisches Leitbild in das Blickfeld: Nicht mehr der *Weg ins Exil*, sondern das *Leben und Überleben* in der Diaspora des Exils soll helfen, den Minderheitenstatus theologisch reflektieren und praktisch fruchtbar machen zu können. Der „diffusen Traurigkeit, die die gegenwärtige kirchliche Szene beherrscht“,²⁰ liegt nach Ansicht von Zerfaß eine Verlust Erfahrung zugrunde. Bereits hier deuten sich aber die Grenzen der von ihm vorgeschlagenen Leitbilder an: Ihre Berechtigung besitzen sie als theologische Standortvergewisserungen und tröstende Optionen für eine bestimmte Generation von Gläubigen, für die das erwähnte Milieu noch eine reale, oft sogar prägende Erfahrung von Kirche darstellte.

Zugespißt formuliert: Das Leitbild des Exils kann einen hilfreichen Dienst bei der individuellen Bewältigung des irreversiblen Abschieds von einer bestimmten kirchlichen Lebensform, also bei der „Trauerarbeit“ leisten. Von daher wird man aber der Forderung, den „Religionslehrer/innen, Prediger/innen und Seelsorger/innen“ einen „hermeneutischen Schlüssel“ an die Hand zu geben, um aus der Perspektive des Exils

das Alte Testament neu verstehen und im Leben der Gemeinden fruchtbar machen zu können, mit Zurückhaltung begegnen müssen, so wichtig die Erschließung des Alten Testaments insgesamt zweifellos ist. Denn das würde voraussetzen, dass die Erfahrung von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft generationenübergreifend mit dem Leitbild des Exils gedeutet werden kann! Das ist allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, nicht der Fall, wodurch freilich der Wert dieser generationen- und positionsbedingten Erfahrung nicht geschmälert, sondern kontextuell stabil verankert und durch diese Begrenzung eigentlich erst dialogfähig gemacht wird.

In der Tat müsste man durch empirische Studien nachweisen, inwiefern die Geltung des Leitbildes nicht nur generationenspezifisch, sondern darüber hinaus innerhalb dieser Generation auch auf bestimmte „Verortungen“ in der Kirche eingeschränkt werden muss: Denn sicherlich gewinnen all jene Trost und Hoffnung aus diesem Bild, die in haupt- oder ehrenamtlichen Positionen leidenschaftlich für eine lebens- und liebenswerte Kirche gekämpft, sich für eine Verlebendigung der Gemeinden oder die Weitergabe des Glaubens engagiert haben. So verwendet zum Beispiel Josef Fischer, der selbst als Gemeindepfarrer über lange Jahre hinweg an der Entwicklung und Durchführung des „Grundkurses gemeindlichen Glaubens“ in der Diözese Passau beteiligt war, den Begriff „Exil“ als „Suchwort“ für die Deutung der Kirchenkrise: „Der Weg aus dem Gewohnten heraus und ins Offene hinein, der Weg ins Exil ist schwer.“ Gleichzeitig ist Fischer überzeugt, dass dieser Weg von Gott gewollt ist, denn „unser Exil ist die Welt und ER hat uns weggeführt. Exil bedeutet, dass es hinaus und hinunter geht.“²¹ Aber es wird durchaus auch Angehörige jener Generation geben, die den Abschied vom einengenden Milieu der Nachkriegsjahre als Befreiung, als „Exodus“ begrüßten, da sie unter der Einschränkung kirchlicher Verantwortlichkeit auf den Klerus (männlich, unverheiratet), der Bindung christlichen Lebensstils an bestimmtes Milieuverhalten, dem Kontrollan-

spruch einer sich als Moralanstalt verstehenden Institution, dem als lebensweltfern empfundenen Religionsunterricht, der vorkonziliaren Liturgie usw. gelitten hatten.

„Exil“ als Erfahrung der Kirche in Ostdeutschland

Der frühere Leiter des Seelsorgeamtes Magdeburg, *Gerhard Nachtwei*, thematisiert Erfahrungen und Deutungsmodelle von Seelsorgern, die im Kontext der *neuen Bundesländer* in der kirchlichen Praxis wirken:²² Auffallend ist, dass er im Rahmen seiner Überlegungen zu einer „Missionierung“ auf das babylonische Exil als „biblisches Modell der Neu-Evangelisierung“ zurückgreift. Anders als Zerfaß, dem vor allem der „Weg ins Exil“ Anlass zu einer pastoraltheologischen Reflexion bot, fühlt sich Nachtwei durch das Motiv der „Krise“ animiert, die biblischen Texte zum „Exil“ nach Impulsen für pastoralpraktisches Handeln zu befragen. Auch hier sind es die Verlusterfahrungen, die im Vordergrund stehen, die aber zugleich Chancen für eine Entgrenzung eröffnen. Die Ursache für die Mutlosigkeit des Volkes lag demnach in einer „Blindheit für Gottes Wirken“ und der „Verweigerung gegenüber einer neuen Sicht“ des Reiches Gottes; eine Überwindung der Krise bedeutete aber dann auch ein Vertiefen des Glaubens und der religiösen Praxis.²³

Aus der Perspektive eines in Westdeutschland aufgewachsenen Betrachters wird man sowohl diese von Nachtwei geschilderte Krisenbefindlichkeit als auch seine Diagnose von „Kirche im Exil der postsozialistischen Moderne“ zunächst mit Verwunderung registrieren, war doch mit dem Fall der Mauer auch das Ende der politisch-kulturellen Unterdrückung der Kirchen gekommen. Nachtwei sieht allerdings die Ursache für seine Einschätzung von Kirche in den neuen Bundesländern des wiedervereinigten Deutschlands darin, dass die Erwartung vieler Christen, dem Zusammenbruch der sozialistischen Doktrin würde ein religiöser oder kirchlicher (Wieder-) Aufbau folgen, herb enttäuscht wurde. Denn „die

Mehrheit der DDR-Bewohner zeigte sich recht resistent gegenüber allen Missionierungsversuchen“. „Konfessionslosigkeit“, meint Nachtwei, sei als Folge einer „durch die SED-Religionspolitik forcierten Enttraditionalisierung“ zu einer „verfestigten Haltung geworden, die durch mentale Eigenheiten, weltanschauliche Orientierungen und verinnerlichte frühere biographische Entscheidungen gestützt“ wird. Damit scheint gegenwärtig die „stärkste Religion des Ostens“ eine die Gesellschaft prägende Konfessionslosigkeit mit fundamentalistischen Zügen zu sein.²⁴

Die von Nachtwei als „Krise“ bezeichnete Befindlichkeit von Kirche resultiert aus eben dieser Enttäuschung über die (vermeintliche) Wirkungslosigkeit christlicher Verkündigung. Die Frustration vieler engagierter Christen kann man durchaus nachvollziehen, stoßen doch bestimmte Versuche von Evangelisierung auf ein Phänomen, mit dem pastorale Praxis in den alten Bundesländern schon seit längerer Zeit konfrontiert ist: eine Haltung distanzierter Gleichgültigkeit, die zwar einerseits keine Aggressionen gegen christliche Lebensentwürfe mehr hegt, allerdings auch andererseits keinerlei Neugier oder Interesse am Glauben signalisiert. Die Parallele für die erwähnte Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit liegt dann aber weniger in der Erfahrung von „Exil“ sondern vielmehr von „Krise“. Biblische Texte, die ausgehend von einer Krisenerfahrung Hoffnungsperspektiven eröffnen, können dann freilich aus unterschiedlichen biblischen Kontexten genommen werden.²⁵

„Exil“ als Erfahrung basiskirchlicher Bewegungen

Jean Rigal schreibt aus dem Blickwinkel der basiskirchlichen Bewegungen in Frankreich; es darf aber vermutet werden, dass seine Beobachtungen auch für manche Bewegungen im deutschen Sprachraum zutreffen. Rigal registriert zwar ein gewisses Echo, das die Botschaft des Exils in bestimmten Kreisen in der französischen Kirche auslöst, warnt aber gleichzeitig vor ei-

nem „übereiligen Transfer“ auf die Wirklichkeit der Postmoderne. Trotzdem müsse seiner Ansicht nach die Relevanz dieses Leitbildes für die Kirche erforscht werden; als zugespitzte Konsequenz würde sich dann die These ergeben, ob im Hinblick auf die *Frage nach Gott* die Situation des Exils nicht „genetisch eingraviertes“ Schicksal der Kirche sei.²⁶ Rigal stellt sich dieser Problematik, indem er zunächst Grundzüge von Erfahrungen des Volkes Israels im Exil anspricht:

Anfangs erschien das Exil wie eine ausweglose Situation und Strafe Gottes. Anders als beim Exodus, der zwar hart, aber von Hoffnung auf Befreiung und Erfüllung getragen war, scheint Gott beim Weggang ins Exil inaktiv zu sein. Trotz dieser Anzeichen zeige sich das Exil aber auch als neuer Exodus, denn Gott bleibt – verborgen – präsent und will die Wiederaufrichtung und Rückkehr der Verbannten.²⁷ Rigal meint feststellen zu können, dass die Zeit des Exils eine der fruchtbarsten der Geschichte Israels war, eine Zeit der Glaubensvertiefung und des Zeugnisses – für den treuen „Rest“.²⁸ Die große Botschaft des Exils sei, dass das menschliche „Desaster“, anstatt der Ruin des Glaubens Israels zu sein, ein Zusammenzucken im Volk hervorruft und eine Zeit wird, die die Suche und die Entdeckung der eigenen Identität begünstigt.²⁹

In einem zweiten Schritt versucht Rigal einen Überblick über den fundamentalen kirchlichen Wandel seit der Nachkriegszeit zu geben, wobei er dessen enges Verbundensein in den gesellschaftlichen Kontext thematisiert: In der französischen Gesellschaft meint er für die „drei gloriosen“ Jahrzehnte zwischen 1945 und 1975 eine Zukunftseuphorie diagnostizieren zu können, die von einer Periode der Ernüchterung abgelöst worden sei, da die moderne Welt sich in vielen Fällen ohnmächtig zeige, die Versprechungen des Fortschritts einzuhalten.³⁰ Deshalb wurde die Gesellschaft von einer fundamentalen Krise erfasst, einer Krise der Hoffnung und des Vertrauens in den Menschen.

Im Hinblick auf religiöse Fragen registriert auch er zum einen ein Ende des dok-

trinären und kämpferischen Atheismus, zum anderen aber das Fehlen von Orientierungspunkten und eine praktische Gleichgültigkeit, der eine diffuse Religiosität entspreche. Parallel zu dem skizzierten Wandel habe sich das kirchliche Handeln geändert: von einem missionarischen (Eroberungs-)Eifer der Nachkriegszeit hin zu einer Schwächung der institutionellen Präsenz, einer sinkenden Anzahl von Gläubigen, und einem Mangel an klerikalen Handlungsträgern. Im Gegenzug fand bei den Laien der Wandel von einer Spiritualität der „identitätsstiftenden und autoritären Zustimmung“ zu einer Haltung von verantwortlicher Partizipation und zu einer Spiritualität der Beziehung statt. Letztere bedingte einen Standortwechsel: Aus der Erkenntnis, dass „niemand im Besitz“ Gottes ist, und aus einer Erfahrung des Mangels heraus sollte es möglich sein, in den Dialog mit den Menschen einzutreten und so die eigenen christlichen Ursprünge zu erfahren.³¹

Abschließend fragt Rigal nach den „Hoffnungen für die Zeit der Krise“: Hoffnung zu wagen, sei eine Option für kirchliche Präsenz in der Gegenwart, und ein Dienst für die Menschen; denn das Christentum könne durch die Perspektive des österlichen Geheimnisses neue Wege der Menschwerdung eröffnen, und das, ohne die „Tragik des Exils auszuradieren“.³² Dazu zähle eine verstärkte Präsenz bei den Armen ebenso wie der Dienst einer Evangelisation der Lebenseinstellungen, beides unter der Perspektive der Hoffnung. Diese Hoffnung zu bezeugen, sei vor allem eine Aufgabe für die „communautés chrétiennes“.³³

Michael Gmelch zufolge ergeben sich nun für diese Bewegungen zwei Alternativen, um ihren Platz in der modernisierten Gesellschaft zu bestimmen: „Integration“ oder „Exil“.³⁴ Stand also am Anfang bei vielen Gruppen die Entscheidung für ein selbst gewähltes Exil, das zu einem „Kontrastmodell zur herrschenden Gesellschaft“³⁵ führte, und auf einen „freiwilligen Weg in die Fremde“ zurückging, so erfahren diese Bewegungen heute selbst eine „Krise“³⁶ – Anlass genug, um dort das biblische Leitbild

des „Exils“ aufzugreifen. Als gesamtkirchliches Leitbild wurde es allerdings in Frankreich nicht übernommen, obwohl in den neunziger Jahren auch viele französische Bischöfe von einer „Krise des Glaubens“ im Zusammenhang mit einer „moralischen und sozialen Krise“ der Gesellschaft sprachen;³⁷ „Exil“ blieb angebunden an die Standortvergewisserung basiskirchlicher Gemeinschaften.

Grenzen für den Geltungsanspruch der Metapher vom Exil

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass das Leitbild des Exils zwar eine beeindruckende Attraktivität entfalten kann, aber eben nur für bestimmte Schichten innerhalb der katholischen Kirche: *erstens* für die Generation derjenigen, die den nachkonziliaren Aufbruch und den Wandel der Sozialgestalt der Kirche miterlebt, mitgetragen und auch erlitten haben; *zweitens* für Christen in den neuen Bundesländern; *drittens* für Mitglieder von basiskirchlichen Bewegungen.

Vier Momente scheinen den Ausschlag für die Übernahme dieses Leitbildes gegeben zu haben: Dazu zählt zum einen eine eigene christliche Sozialisationsgeschichte betreffende Verlust Erfahrung, zum anderen die Deutung momentaner kirchlicher und gesellschaftlicher Dispositionen als „Krise“, die Erfahrung einer „Kontrastgesellschaft“ und schließlich das in den biblischen Texten angelegte Begreifen der Gegenwart als Heilssituation. Letzteres nötigt zwar zu einem theologischen Umdenken, vermittelt aber zugleich Trost und eröffnet eine fundamentale Hoffnungsperspektive.

Damit werden die Grenzen für den Geltungsanspruch der Exilmetapher bereits deutlich. Im Folgenden sollen zunächst Bedenken geschildert werden, die sich aus theologischen Überlegungen ergeben (2.1). In einem zweiten Schritt soll dann aus einem pastoralsoziologischen und damit von den bisherigen Deutungsmustern abweichenden Blickwinkel der Standort von Kirche in der heutigen Gesellschaft beleuchtet werden (2.2).

Bedenken gegen die Verwendung des Leitbildes vom „Exil“

Die Vokabel „Exil“ benennt ja zunächst eine Situation von Menschen bzw. Bevölkerungsgruppen, die mit existentiell bedrohlichen Erfahrungen wie Verlust der Heimat, Flucht, Auseinanderreißen familiärer Bindungen, Hunger, Angst, Gewalt, körperlichem und seelischem Leid verbunden ist. Wer das Leitbild vom „Exil“ propagiert, sollte sich dessen wohl bewusst sein: Christliches und kirchliches Leben kann sich heute in Deutschland in einer staatlich garantierten Atmosphäre der Freiheit entfalten. Noch ist auch die finanzielle Ausstattung der Institution Kirche im Vergleich mit anderen Ländern einmalig. Zudem sind die kämpferischen atheistischen Ideologien weitgehend zusammengebrochen; kirchliches Handeln ist gesellschaftlich akzeptiert und wird in bestimmten Bereichen sogar ausdrücklich befürwortet, wie zum Beispiel im Bereich der „Sozialkirche“ oder bei individuellen und kollektiven Katastrophen. Auch wenn diese Funktionalisierung von Kirche kritisch befragt werden sollte, muss man doch zugestehen: Von den Bedingungen eines „Exils“ könnte allenfalls in einem übertragenen, spirituellen Sinn die Rede sein.

Darüber hinaus muss man berücksichtigen, dass eine solche Standortbestimmung auf Menschen, die leibhaftig die Situation eines Exils erfahren mussten, zynisch wirken könnte.

Rolf Zerfaß nennt ein zweites Argument gegen eine leichtfertige Adaption dieses Leitbildes: „Exil und Diaspora sind [...] Erfahrungen Israels, die wir als Christen zunächst einmal zu respektieren haben – bis dahin, dass wir uns nur in einem metaphorischen und analogen Sinn als Volk Gottes verstehen dürfen.“³⁸

Schließlich muss auch bedacht werden, dass die Adaption der Exilsmetapher als Ausdruck eines Schmerzes „über die Auflösung des Milieus, in dem kirchlicher Glaube sich beheimatet wusste“³⁹, durch ihre Popularisierung zu einem von Selbstmitleid geprägten Rückzug in ein selbst ge-

wähltes Ghetto führen und eine Reaktivierung von veralteten kirchlichen Denk- und Handlungsweisen provozieren könnte. Letztlich begünstigt eine solche Adaption auch die Entstehung, Ausbreitung und (begrenzte) Attraktivität sogenannter fundamentalistischer bzw. traditionalistischer Gruppierungen.

Perspektivenwechsel: Kirche in einer von Individualisierung und Pluralisierung geprägten Gesellschaft

Eine Positionsbestimmung von Kirche in der heutigen Gesellschaft erweist sich als äußerst komplexe Aufgabe, zumal die (kirchen-) soziologischen Theorien durchaus unterschiedliche Ansätze verfolgen. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags soll deshalb nur auf einige fundamentale Prozesse verwiesen werden, die eine Basis für die Frage nach einem neuen biblischen Leitbild bilden:

Kennzeichnend für die moderne Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland ist der in den vergangenen Jahrzehnten erfolgte Individualisierungsschub, der unter den Rahmenbedingungen von kultureller Pluralisierung und gesellschaftlicher Differenzierung stattfand.⁴⁰ Für den Einzelnen bedeutet das, dass er gegenwärtig ein hohes Maß an Koordinations- und Anpassungsleistungen zu erfüllen hat; Privatisierung erscheint oft als der einzige Ausweg.

Individualisierung führt zwar einerseits zu einem erheblichen Zuwachs an Freiheitlichkeit, kann aber durch die enttraditionalisierenden Prozesse auch eine steigende Gefährdung des Individuums mit sich bringen. In dieser Ambivalenz bewirkte der Individualisierungsprozess eine Pluralisierung der Lebensstile im Sinne einer Neubildung von ästhetischen Milieus als auch einer Vielheit an möglichen Lebensformen (zum Beispiel Singles, Verheiratete, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Alleinerziehende), die zudem oft an bestimmte Lebensphasen gekoppelt sind. Diese Pluralisierung von Lebensbedingungen, -formen und -stilen führte durch den im Ver-

gleich zu anderen westlichen Gesellschaften verzögerten und dadurch umso heftiger verlaufenden Individualisierungsschub hierzulande zu einer fundamentalen gesellschaftlichen Verunsicherung, einer „Krise“, von der auch die kirchliche Sozialgestalt betroffen ist.

Im Hinblick auf die Existenz von Kirche unter den Bedingungen der umfassenden Pluralisierung muss deshalb davon ausgegangen werden, dass sie heute ein gesellschaftliches Teilsystem neben anderen bildet („Entmonopolisierung“) und in der Öffentlichkeit vielfach nur noch als Institution erlebt wird („Verkirchlichung“). Religiosität gilt demgegenüber als private Angelegenheit, wobei institutionell präsente Formen von Kirche als Dienstleistungen zur Unterstützung der eigenen Religiosität genutzt werden („Privatisierung“); in jedem Fall gilt, dass sich der Einzelne als autonomes Subjekt seines Verhältnisses zur Kirche begreift („Individualisierung“, „Wahlverhalten“).

In der Praxis führt dies zu einer Sozialgestalt von Kirche, die selbst durchgängig von der Situation des Pluralismus geprägt ist. Diese interne Pluralisierung entstand aber nicht nur unter dem Druck gesellschaftlicher Veränderungen, sondern wurde auch wesentlich ausgestaltet durch innerkirchliche Aufbrüche. Zu diesen zählt zum Beispiel die durch die Würzburger Synode angestoßene Aktivierung und Mobilisierung von Laien, die ihre Kompetenz haupt- oder ehrenamtlich in gemeindliche oder kategoriale kirchliche Handlungsfelder einbringen; ebenso von der Synode inspiriert war die Aufwertung der Pfarrei als Ort gelebten Glaubens unter dem – oft in der Realität überfordernden – Label „Lebendige Gemeinde“. Schließlich muss an die sozialen Bewegungen der 80er sowie an die Event-Kultur (z. B. Weltjugendtage) seit den neunziger Jahren erinnert werden. Verbände und Vereine haben ebenso wie Klöster und geistliche Zentren durch die Reaktion auf die neuen gesellschaftlichen Kontexte einen Bedeutungswandel erfahren. Zudem darf der Einfluss der seit den achtziger Jahren aufblühenden neuen geistlichen

Gemeinschaften nicht unterschätzt werden. Und schließlich müssen noch die – heute oft vergessenen – (diözesanen) Dialogprozesse in Form von Foren und Synoden erwähnt werden. Bei Letzteren zeigte es sich dann bereits, wie schwer es ab Mitte der 90er Jahre geworden war, die sich verfestigenden kirchlich-institutionellen normativen Selbstpositionierungen in Dialog mit Formen individualisierter Religiosität zu bringen, die von der modernisierten Gesellschaft geprägt waren. Fremdheitserfahrungen – eine Vorbedingung für ein Liebäugeln mit der Exilmetapher – prägten seitdem immer mehr die institutionellen Ebenen der Kirche.

Rainer Bucher zieht vor dem Hintergrund dieser Fremdheitserfahrungen das Resümee: „Die Kirche ist in einem epochalen Transformationsprozess und also in einer Krise, weil sie noch nicht so genau weiß, wie sie sich in diesem Prozess verhalten soll und wie sie aus ihm herauskommen wird. In einem Exil ... ist sie noch lange nicht.“⁴¹

Christsein ereignet sich heute in den verschiedensten Formen von (zum Teil nur temporären) Vergemeinschaftungen, aber selbst die territorial strukturierten Pfarreien weisen ein pluralistisches Profil auf: Denn zum einen hatte die Gemeindebewegung zu einer ungleichzeitig verlaufenden „Verlebendigung“ von Pfarreien geführt; zum anderen muss auch die jeweilige soziokulturelle Einbettung von Gemeinden berücksichtigt werden, wobei die Profilbildung vor Ort schließlich wesentlich von den dort engagierten Christen mitgetragen wird.

Kirche in Deutschland erweist sich damit als ein äußerst komplexes soziales Gebilde, das durch seine Multidimensionalität zumindest theoretisch für viele Lebens- und Glaubensstile offen, „anschlussfähig“, erscheint. Die Kehrseite dieser Erscheinungsform besteht darin, dass aufgrund der Komplexität eine „natürliche“ Anfälligkeit für vereinseitigende Wahrnehmungen von „Kirche“ besteht und dass deshalb von manchen kirchlichen Gruppen auch versucht wird, diese Komplexität durch strukturelle oder ethisch-normative Vorgaben aktiv zu redu-

zieren. Wenn man nun die gesellschaftliche und innerkirchliche Pluralisierung, die sowohl Ursache als auch „Produkt“ des Individualisierungsschubs ist, als Realität akzeptiert und sie mit ihren Gefahren, Herausforderungen und Chancen ernstnimmt, dann ergeben sich daraus Konsequenzen und Prioritäten für kirchliches Handeln. Einige davon seien hier angedeutet:

(1) Innerkirchliche Profilbildung ist legitim, notwendig und für den pluralistischen Kontext hilfreich. Profilbildung als ekklesialer Prozess darf aber nicht nur auf Organisationsentwicklung beschränkt werden, sondern vollzieht sich als spirituelle Selbstvergewisserung im Rückgriff auf die Bibel – und ihre Leitbilder!

(2) Zunehmende Dringlichkeit gewinnt der Dienst an der innerkirchlichen Einheit, der in erster Linie darin besteht, die unterschiedlich profilierten Vergemeinschaftungen in ihrer speziellen Gewichtung des Christseins zu stärken und in die *Communio* hinein zu vermitteln (im Sinne von Transparenz und Vernetzung). Erst in zweiter Linie ist dann auch eine korrigierende Funktion in geschwisterlichem Geist notwendig. Hierin bestünde eine wesentliche Aufgabe der verschiedenen Ebenen kirchlicher Leitung. Ein korrigierendes Eingreifen setzt allerdings erstens eine genaue Sachkenntnis des jeweiligen Kontextes und zweitens eine ebenfalls den spezifischen Konstellationen gerecht werdende kommunikativ gereifte Sachentscheidung voraus.

(3) Eine wesentliche Aufgabe der Pastoral wird darin bestehen, kirchliche Praxis daraufhin zu befragen, ob Menschen mit unterschiedlichen Lebensentwürfen Beheimatung finden. Zudem ist sie herausgefordert, angesichts der individualisierten und pluralisierten Lebensentwürfe den Menschen Hilfen für die eigene Entfaltung eines christlichen Lebensstils zu geben.

(4) Der sogenannte „Traditionsabbruch“ bietet pastoralem Handeln auch neue Chancen: Es wird zu einer Zukunftsaufgabe der Kirche werden, den Menschen in Deutschland „den Glauben vorzuschlagen“, bzw. „anzubieten“. ⁴² Gefragt ist eine „auskunftsfreudige Kirche“. ⁴³

Fazit: Da pastorales Handeln sich nicht durch (religionssoziologische) Beschreibungen von Kirche allein legitimieren kann und will, ist praktische Theologie herausgefordert, diese Situation in der Sprache des Glaubens zu benennen. Ein Rückgriff auf biblische Leitbilder ist also notwendig und Notwendend. ⁴⁴ Dabei sollten beide Aspekte des Pluralismus zum Tragen kommen: zum einen die notwendige Vielfalt unterschiedlicher kirchlicher Vergemeinschaftungen in ihren Beziehungen zueinander und zum anderen deren Selbstverständnis in einer vom Pluralismus gekennzeichneten Welt.

Das Volk-Gottes-Leitbild – eine „Dachmetapher“ für den innerkirchlichen Dialog?

Zunächst muss mit Heinz-Günther Schöttler ⁴⁵ einschränkend angemerkt werden, dass auch die Verwendung der Bezeichnung „Volk Gottes“ auf die Christen bzw. die Kirche interpretationsbedürftig ist und bleibt, denn es gibt (Herbert Vorgrimler zufolge) nur „ein von Gott selber erwähltes Eigentumsvolk [...], das der Juden“ ⁴⁶. Dass die „Volk-Gottes-Metapher“ unter diesen Vorbehalten trotzdem bleibende Aktualität beanspruchen kann, zeigt sich aber in dem pointierten Befund, zu dem Rainer Bucher rückblickend gelangt: „Der Kirche wurde ihr eigener Ort fremd und unbekannt. Diese Erfahrung teilt sie aber mit vielen, vor allem den Gegenwartssensiblen.“ ⁴⁷ Vier Wahrnehmungen klingen hier bereits an, die sich mit der Metapher vom „Volk Gottes unterwegs“ verbinden lassen: die „Ortlosigkeit“, die „Fremde“, die „Zeitgenossenschaft“ sowie die Dynamik der „Veränderung“.

Das Leitbild des „Volkes Gottes“ wäre vor diesem Hintergrund allerdings im Sinne einer „Dach-Metapher“ zu verstehen: Denn akzeptiert und respektiert man die innere Verfasstheit der Kirche im Kontext der pluralen Gesellschaft als hochkomplexes Phänomen, dann folgt daraus, dass auch die spirituelle Selbstvergewisserung im Rückgriff auf biblische Leitbilder zu einer – berech-

tigten! – innerkirchlichen Vielfalt führen kann. Inspirierend für die Frage nach Chancen und Herausforderungen kirchlichen Handelns in Gegenwart und Zukunft wirken solche partikulären Leitbilder – zu denen durchaus auch die Verwendung der „Exils-metapher“ zählen kann – unter der Bedingung, dass sie keinen Universalanspruch anmelden, sondern sich dialogisch in diesen Prozess der ekklesialen Selbstvergewisserung mit einbringen. Möglich wäre es demnach in diesem Denkmodell, dass sich unter dem Dach des vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägten Volk-Gottes-Leitbildes verschiedene Wahrnehmungen dieses Weges oder einzelner Stationen beheimaten könnten: Dazu zählen Erfahrungen der „Wüste“ ebenso wie die lähmende Mutlosigkeit angesichts vermeintlicher Hindernisse auf dem Weg ins gelobte Land (vgl. hierzu die Perikope vom Bericht der Kundschafter in Num 13) – und vielleicht entdecken auch Gruppen in der Kirche wieder die befreiende Dynamik des Exodusgeschehens als Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten für sich?

Dr. Peter Scheuchenpflug ist apl. Professor und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg (peter.scheuchenpflug@theologie.uni-regensburg.de).

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Zerfaß, Rolf, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: Kat-BI 125 (2000), 42–52; hier: 42.
- ² Vgl. Miller, Gabriele, Art. Exodus. III. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 3, 1124f; vgl. die Schulbuchreihe für den Katholischen Religionsunterricht EXODUS, hg. v. Deutschen Katecheten-Verein, München 1974. Pastoral-theologisch reflektiert wurde das Leitmotiv „Exodus“ vor allem von Adolf Exeler.
- ³ Rigal, Jean, Vivre l'Exil dans un monde en crise, in: BLE 96 (1995) 25–40.
- ⁴ Literatur (in Auswahl): Themenheft „Krise als Chance. Krise Israels im Exil – Krise der Kir-

che im Umbruch von heute“, in: Bibel heute 27 (1995), 54–79; *Nachtwei*, Gerhard, Damit alle leben. Evangelisierung unter post-modernen und post-sozialistischen Bedingungen, in: *Riße*, Günther (Hg.), Zeit – Geschichte und Begegnungen. Festschrift für B. Neumann, Paderborn 1998, 266–280; Kirche im Exil. Brief von Erzbischof Karl Braun (Erzbischof Bamberg) an die Priester und Diakone sowie an die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, (Bamberg) o.J. (2000). Themenheft „Exil“, in: BiKi 55 (2000) 109–168; Themenheft „Volk Gottes im Exil?“, in: ThQ 185 (2005) 157–236; *Steffensky*, Fulbert, Wir sind Kirche im Exil. Die Kirche wird kleiner – aber zugleich auch glaubwürdiger, in: reformiert.info. Evangelisch-reformierte Zeitung für die deutsche und rätoromanische Schweiz vom Mittwoch, 27. Mai 2009 (Interview); *Fischer*, Josef, Der ekklesiale Atheismus oder Kirche im Exil? Bilder für die Kirchenkrise, in: LS 60 (2009) 409–413.

- ⁵ *Schöttler*, Heinz-Günther, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilstheologie Israels, in: ThQ 185 (2005) 158–181; hier: 158. Vgl. *Zerfaß*, Rolf, 2.4 Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern, in: *Haslinger*, Herbert (Hg.), Praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167–177.
- ⁶ *Schöttler*, Anklage 159.
- ⁷ *Klein*, Stephanie, Die Erinnerung an Lernerfahrungen im Exil als eine Perspektive für die Pastoral heute, in: ThQ 185 (2005) 196–203; hier: 198.
- ⁸ Vgl. u.a. hierzu das Themenheft „Exil“ in: BiKi 55 (2000) 109–168.
- ⁹ Darauf verweist *Zerfaß*, Volk 47.
- ¹⁰ *Zerfaß*, Rolf, Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung zu Jeremias 29,1.4–14, in: Diak 3 (1968), 323–334. Wie stark *Zerfaß* dieses Thema beschäftigt hat, erkennt man daran, dass er sich auch in seiner Abschiedsvorlesung im Juni 1999 mit der Aktualität der Exilerfahrung befasste. Vgl. hierzu *Zerfaß*, Volk 42–52.
- ¹¹ *Zerfaß*, Engagement 324f.
- ¹² *Zerfaß* erwähnt „ein neues Zueinander im Inneren der Kirche und ein neues Verhältnis nach außen hin“, die Überwindung der Kluft zwischen Klerikern und Laien, die Aufwertung der Ortskirchen, ein neues konstruktives Verhältnis zur Ökumene, zum Judentum und zu den nichtchristlichen Religionen. *Zerfaß*, Volk 43.
- ¹³ *Zerfaß*, Volk 43f.
- ¹⁴ *Zerfaß*, Engagement 327f.

- ¹⁵ Zerfuß, Engagement 329.
- ¹⁶ Zerfuß, Exil 45f.
- ¹⁷ Zerfuß, Engagement 330.
- ¹⁸ Zerfuß, Engagement 332f.
- ¹⁹ Zerfuß, Volk 47.
- ²⁰ Zerfuß, Volk 49f.
- ²¹ Fischer, Atheismus 410f.
- ²² An dieser Stelle muss, um Missverständnisse zu vermeiden, darauf hingewiesen werden, dass es in der katholischen Kirche im Osten Deutschlands auch andere Standortbestimmungen gab und gibt. Dazu zählt zum Beispiel die Übernahme des biblischen Leitbildes der „Diaspora“. Vgl. hierzu: Kresing, Bruno, Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora, Paderborn 1984.
- ²³ Nachtwei, Evangelisierung 272f.
- ²⁴ Nachtwei, Evangelisierung 274f.
- ²⁵ Im Kontext des Exils wird die Perspektive der Hoffnung vor allem bei Deuterocesaja (Jes 40–55) deutlich. Vgl. hierzu: Orttemper, Franz-Josef, Seht, ich schaffe Neues... Deuterocesaja: Wider die Resignation, in: Bibel heute 27 (1995) 58–60.
- ²⁶ Rigal, Exil 30f.
- ²⁷ „Dieu reste présent et travaille déjà au relèvement et au retour des exilés.“ Vgl. Ez 37; 11,17–20; 28,25; 40,1–2; 54,7. Rigal, Exil 26f. – Aus dem Glauben an den Gott des Exodus schöpft vor allem Deuterocesaja seine Kraft, die Wunder Gottes zu besingen. Vgl. Jes 43, 16; 49, 14–16; 45,8; 43,18–19. Rigal, Exil 27.
- ²⁸ „Il apparaît de plus en plus que ce temps de l'Exil a été l'un des plus féconds de l'histoire d'Israël, fécondité spirituelle et littéraire à la fois, les deux étant liées.“ Rigal, Exil 27.
- ²⁹ Vgl. Rigal, Exil 29f.
- ³⁰ Rigal, Exil 31f.
- ³¹ Vgl. Rigal, Exil 34–36.
- ³² Rigal, Exil 38.
- ³³ Rigal, Exil 40.
- ³⁴ Gmelch, Michael, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, 76.
- ³⁵ Gmelch, Gott 120.
- ³⁶ Gmelch, Gott 153. Vgl. hierzu: Albert, Marcel, Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik, Rom-Freiburg-Wien 1999 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 52. Supplementheft), 198–204.
- ³⁷ Albert, Kirche 217.
- ³⁸ Zerfuß, Volk 47.
- ³⁹ Zerfuß, Volk 50.
- ⁴⁰ Vgl. hierzu: Scheuchenspfug, Peter, Katechese im Kontext von Modernisierung und Evangelisierung, Würzburg 2003, 205–317.
- ⁴¹ Bucher, Rainer, Gegenwart. Nicht Exil. Zur Wahrnehmung des Unbekannten in der katholischen Pastoraltheologie, in: ThQ 185 (2005) 182–195; hier: 194.
- ⁴² Die brennende Frage, wie die Verkündigung der frohen Botschaft unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen möglich ist, veranlasste die französische Bischofskonferenz 1994 dazu, einen umfangreichen Konsultationsprozess zu initiieren. Vgl. Albert, Kirche 215. Vorläufiges Ergebnis ist ein in seinen Konsequenzen höchst bedenkenswerter Brief an die Katholiken in Frankreich: Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle, Paris 1999. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. 11. Juni 2000 (Stimmen der Weltkirche 37). Vgl. zur Frage der Übersetzung: Müller, Hadwig, Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: Herkorr 53 (1999), 316–321.
- ⁴³ Vgl. Wanke, Joachim, „Vom Erbe zum Angebot“. Pastorale Herausforderungen im Osten Deutschlands: Perspektiven einer Antwort, Mnsk. eines Vortrags beim Kolloquium „Deutsche Einheit und katholische Kirche – Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung“, Schmochtitz 25./26.11.1999.
- ⁴⁴ Vgl. Zerfuß, Volk 50.
- ⁴⁵ Schöttler, Anklage 158f.
- ⁴⁶ Vorgrimmler, Herbert, Art. Volk Gottes, in: Vorgrimmler, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2000, 665; zit. nach: Schöttler, Anklage 159.
- ⁴⁷ Bucher, Gegenwart 195.