

Katholische Kirche im Exil?

Zur begrenzten Geltung eines biblischen Leitbildes
im Kontext der gegenwärtigen Gestalt von Kirche

von Peter Scheuchenpflug

Ratlosigkeit, Frustration, Resignation, ja sogar Depression und Trauer – diese Stimmungen scheinen zu dominieren, wenn es gegenwärtig um die Beschreibung und Deutung der katholischen Kirche in Deutschland geht. Vergangen sind die Zeiten eines euphorischen nachkonziliaren Aufbruchs in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, versunken die bergenden Selbstverständlichkeiten des volkskirchlichen Milieukatholizismus der Nachkriegsjahre. Eine zukunftsweisende Neuorientierung, die von einer evangeliumsgemäßen engagierten Gelassenheit getragen wird, ist nicht in Sicht: Statt „blühender Landschaften“ erblicken viele Theolog(inn)en und kirchliche Verantwortliche verdorrtes, verstepptes, dorniges und steiniges Gelände und es fällt schwer zu glauben, daß die mühevoll ausgebrachte Saat keimen, wachsen und einst reifen wird. Angesichts einer Wahrnehmung von Gesellschaft und Kirche, die mit dem Begriff „Krise“ umschrieben wird, leben Optionen und Visionen daher oft vom „Prinzip Hoffnung“: Zwar verbieten es theologische Grundüberzeugungen, von einem „Untergang der Kirche“ zu sprechen, da aber weder ein „Aufrappeln“ geschweige denn ein „Aufbruch“ beobachtet werden kann, bleibt meist nur die abwartende Diagnose einer „Kirche im Übergang“.¹

Nun zählt zum methodischen Vorgehen der pastoraltheologischen Reflexion in Wissenschaft und Praxis auch die Suche nach biblischen Leitbildern, um in Bezug auf die Kirche in der Gegenwart Herausforderungen, Gefahren und Chancen erkennen und benennen zu können.²

¹ Vgl. hierzu u.a. F.-P. TEBARTZ VAN ELST, Perspektiven in der Glaubensweitergabe. Der Katechumenat als Paradigma für pastoraltheologische und katechetische Erkundungen in kirchlicher Übergangssituation, in: E. Garhammer/P. Scheuchenpflug/H. Windisch (Hg.), Provokation Seelsorge. Wegmarkierungen heutiger Pastoraltheologie. FS K. Baumgartner, Freiburg 2000, 284–301.

² Pastoraltheologie greift immer wieder auf das Fundament der Heiligen Schrift und damit verbunden auf den Ertrag biblischer Theologie zurück, um die gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis auf ihren je verschiedenen Ebenen und in den unterschiedlichen Kontexten bedenken zu können. Der Autor des vorliegenden Beitrags verdankt sein nachhaltiges Interesse an der Arbeitsweise und den Ergebnissen exegetischer Wissenschaften Prof. Dr. Georg Schmuttermayr. Er hat es durch seine universitäre Lehre verstanden, bei den Studierenden sowohl ein solides Fundament an strukturiertem exegetischen Wissen aufzubauen, als auch im Hinblick auf Texte der „Heiligen Schrift“ die Haltung einer „liebenden Aufmerksamkeit“ zu wecken und zu fördern.

Dabei fällt auf, daß das Bild des (babylonischen) Exils mit seinen jeweiligen Implikationen derzeit hohe Aufmerksamkeit für eine theologische Standortbestimmung von Kirche findet³ und wohl das in den siebziger Jahren propagierte Leitbild des Exodus verdrängt hat.⁴ Beide Leitbilder gehen zurück auf die „spirituelle Schlüsselmetapher“ von Kirche als „Volk Gottes auf dem Weg“, ein Bild, auf das sich die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil selbst wieder besonnen hat.⁵ Im vorliegenden Beitrag sollen deshalb zunächst die Parallelen und Motive vorgestellt werden, die verschiedene Autoren dazu veranlaßten, ihre (reflektierten) Kirchenerfahrungen mit dem Bild des Exils zu deuten (1). 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. Letztere aber muß kritisch hinterfragt werden (2), um dann abschließend Alternativen in komprimierter Form schildern und Konturen eines neuen, weiteren biblischen Leitbildes mit den sich daraus ergebenden Optionen für pastorales Handeln andeuten zu können (3).

³ Literatur (in Auswahl): W. GROSS, Krise und Neubeginn. Israel im Exil und in der Diaspora, in: Th. Söding (Hg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora, Hildesheim 1994, 17–30; J. RIGAL, Vivre l'Exil dans un monde en crise, in: BLE 96 (1995) 25–40; Themenheft „Krise als Chance. Krise Israels im Exil – Krise der Kirche im Umbruch von heute“, in: Bibel heute 27 (1995) 54–79; G. NACHTWEI, Damit alle leben. Evangelisierung unter post-modernen und post-sozialistischen Bedingungen, in: G. Riße (Hg.), Zeit – Geschichte und Begegnungen. FS B. Neumann, Paderborn 1998, 266–280; R. ZERFASS, Volk Gottes unterwegs. In der Fremde, unter den Völkern, in: H. Haslinger u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167–177; [ich berufe mich im folgenden auf:] DERS., Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: KatBl 125 (2000) 42–52; Themenheft „Exil“, in: BiKi 55 (2000) 109–168. – Ein Beispiel für die derzeitige Konjunktur des Begriffs „Exil“ mag genügen: Für die „Jahrestagung Schwule Theologie“ (22.-24.10.1999) wurde der Titel „Wege aus dem Exil“ gewählt, wobei sich die Teilnehmer „aus dem Blickwinkel biblischer Zeugnisse ... für das schwul-theologische Exil inspirieren“ lassen sollten. Vgl. http://people.freener.de/abb/WeSTh_Web_Tagung.htm (27.06.2000). – Übrigens ist es vor dem Hintergrund der doch breiten Rezeption dieser biblischen Metapher bedauerlich, daß im entsprechenden dritten Band des LThK³ – anders als etwa bei den Stichwörtern „Diaspora“ oder „Exodus“ – bei „Exil“ ein praktisch-theologischer Teilbeitrag nicht vorhanden ist. Das Fehlen kann möglicherweise dadurch erklärt werden, daß dieser Band bereits 1995 erschien, die Breitenwirksamkeit der Exil-Metapher meines Erachtens aber erst ab Mitte der neunziger Jahre erfolgte.

⁴ Vgl. RIGAL, Exil 25. Es mag dahingestellt sein, ob – wie G. Miller behauptet – Exodus „zur praktisch-theologischen Perspektive ... durch den Einfluß der Befreiungstheologie“ wurde. Vgl. G. MILLER, Art. Exodus. III. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 3, 1124f. Vor allem für junge Menschen entwickelte dieses Motiv eine große Anziehungskraft. Seine (religionspädagogische) Wirkung blieb daher nicht, wie Miller meint, auf „Schulbücher neuen Typs“ beschränkt. Pastoral-theologisch reflektiert wurde das Leitmotiv „Exodus“ vor allem von A. Exeler.

⁵ R. Zerfass erwähnt, daß diese Schlüsselmetapher weltweit ein enormes Echo auslöste. Vgl. ZERFASS, Volk 42.

1. Kirche im Exil?

Es ist nicht Aufgabe des vorliegenden pastoraltheologischen Beitrags, den exegetischen Erkenntnisstand zum Thema „Exil“ zu referieren.⁶ 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 Kontexte identifiziert werden: Dazu zählt erstens die Erfahrung einer bestimmten Generation von 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 der Kirche ausmacht, dann wird deutlich, daß man die Wirkmächtigkeit dieser Erfahrung im Hinblick auf die pastorale Praxis der Gegenwart nicht unterschätzen darf (1.1). Zweitens hat sich das gesellschaftliche Gefüge in der Bundesrepublik seit der Wiedervereinigung verschoben: Konfessionelles Christentum stellt nun eine gesellschaftliche Minderheit dar. In das Blickfeld geraten deshalb auch bestimmte kirchliche Positionierungen in der ehemaligen DDR, bei denen ebenfalls die Exilmetapher Verwendung fand (1.2). Einen dritten Kontext bieten Selbstbestimmungen von basiskirchlichen Bewegungen in Frankreich: Dort löste die Metapher vom Exil das Bild des Exodus ab (1.3).⁷

1.1 „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.⁸ Er beobachtete damals, daß bei der pastoralen Vermittlung vor allem „das Dynamische, Optimistische“ dieses Leitbildes betont wurde – der „Horizont des Gelobten Landes“ sollte aufleuchten.⁹ Gegen diese – zwar mehrheitlich favorisierten – Anlei-

⁶ Zu Exil vgl. R. MOSIS, Art. Exil. I. Altes Testament, in: LThK³ 3, IIIIf.; JOH. MAIER, Art. Exil. II. Judentum, in: LThK³ 3, IIIIf.; dort auch weiterführende Literatur.

⁷ Darauf verweist ZERFASS, Volk 47.

⁸ R. ZERFASS, 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. – Zerfaß hat darüber hinaus stets auf eine weitere biblische Schlüsselmetapher für das Verständnis von Kirche aufmerksam gemacht: das Reich Gottes als Horizont, in dem sich alle kirchlichen Handlungsvollzüge ereignen. Vgl. u.a. R. ZERFASS, Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32–50.

hen 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.“¹⁰ 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,¹¹ 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 ein „unerhörter Erfolgsdruck“ für die Pastoral in den siebziger und frühen achtziger Jahren entstanden – Ratlosigkeit und Resignation stellten deshalb die Kehrseite der Medaille dar. 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.¹²

Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß Zerfaß am Anfang dieses Weges die Exilsmetapher verwendet hat – 1968, also zu den Zeiten der Studentenrevolte. Bereits damals meinte er feststellen zu können, daß der „Säkularisierungsprozeß“ die Christen „überrollt“ habe,¹³ dessen Wurzeln tief in die Geschichte hineinreichten.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.¹⁵ Die Deportation bedeutet zunächst einen ungeheueren 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. Entschei-

⁹ ZERFASS, Engagement 324.

¹⁰ ZERFASS, Engagement 325. Zerfaß begründet seine These damit, daß das Mittelalter der „gigantische Versuch“ war, die „theokratische Idee Israels auf Weltebene zu wiederholen“. Das, was Israel beim Exodus als Vision „vor sich“ hatte (Konsolidierung der zwölf Stämme zum heiligen Volk, Bau der Stadt Jerusalem und des Tempels), ist für das Christentum Vergangenheit. Wenn sich das Christentum als „Volk Gottes unterwegs“ verstehen wolle, dann bleibe eben als Modell nur die Erfahrung des Aufbruchs ins Exil. ZERFASS, Engagement 325.

¹¹ 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.

¹² ZERFASS, Volk 43f.

¹³ Die einzelnen Faktoren waren nach seiner Ansicht „die Industrialisierung, der Trend zur Demokratie, die Entwicklung der Konsumgesellschaft, ... der moderne Atheismus.“ ZERFASS, Engagement 326.

dend ist allerdings, daß diese Verlusterfahrungen 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 bedeutet nicht mehr: Gott wohnt in unserem Lande oder in unserem Tempel; 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 einigeln“ 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,¹⁸ 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).¹⁹

Mehr als dreißig Jahre später stellt Zerfaß im Rückgriff auf Jean Rigal²⁰ fest, daß „sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes offensichtlich auf dem Weg in die Minderheit unter den Völkern“ befindet.²¹ Die Grenzen der von ihm vorgeschlagenen Exilsmetapher deutet er allerdings selbst an, wenn er auf

¹⁴ Zerfaß nimmt Anleihen bei Hosea, um verschiedene Momente der „historischen Last“ deutlich zu machen: Er erwähnt die Folgen der konfessionellen Spaltung, eine einseitige (neuscholastische) Theologie (vgl. Hos 7,7f), das Paktieren der Kirche mit den Mächten im dreißigjährigen Krieg, mit dem Adel im ancien régime, dem kapitalkräftigen Bürgertum in Europa oder die Verquickung der Missionsarbeit mit den Kolonialmächten (vgl. Hos 7,11); ferner: die „ewige Versuchung der Kirche, im Namen Gottes Ansprüche im weltlichen Bereich zu erheben“ (vgl. Hos 8,4.10), den „Aufwand an Menschen und Material ... im kultischen Betrieb“ (vgl. Hos 8,13), die „gottvergesenen Gotteshäuser“ (vgl. Hos 8,14). Das Fazit liegt auf der Hand: „Alt ist Gottes Volk geworden ... jeder sieht es, nur es selber merkt es nicht, weil es die Hypothek der Geschichte verleugnet, die auf ihm lastet.“ (vgl. Hos 7,16; 8,8.9). ZERFASS, Engagement 327f.

¹⁵ „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.“ ZERFASS, Engagement 329.

¹⁶ ZERFASS, Exil 45f.

¹⁷ ZERFASS, Engagement 330.

¹⁸ Vgl. Ps 41; Hos 10,12; Jer 29,12f.

¹⁹ ZERFASS, Engagement 332f.

die Erfahrung der Kirche als Minderheit in der DDR rekurriert.²² 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.²³ Der „diffusen Traurigkeit, die die gegenwärtige kirchliche Szene beherrscht“,²⁴ liegt nach Ansicht von Zerfaß eine Verlusterfahrung 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. Zugespitzt 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 positionsbedingten²⁵ Erfahrung nicht geschmälert, sondern kontextuell stabil verankert und durch diese Begrenzung eigentlich erst dialogfähig gemacht wird.

1.2 „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:²⁶ Auffallend ist, daß er

²⁰ Zu RIGAL vgl. Abschnitt 1.3. Interessant ist, daß Zerfaß sowohl 1968 als auch 2000 meint, einen großen Vorsprung der französischen Kirche „auf dem Weg in die Diaspora“ im Vergleich zu Deutschland feststellen zu können. Vgl. ZERFAß, Engagement 329: In Frankreich herrsche schon „seit hundertfünfzig Jahren“ eine Situation des Exils; vgl. ZERFAß, Volk 48. – Meines Erachtens kann die Prognose einer Angleichung an „französische Verhältnisse“ nur unter starken Vorbehalten aufrechterhalten werden: Die Konstellation Gesellschaft – Kirche – Staat ist dort historisch bedingt völlig anders (z.B. finanzielle Disposition). Auch ist in Deutschland die sogenannte „Sozialkirche“ eine für das Funktionieren der Gesellschaft notwendige Institution.

²¹ ZERFAß, Volk 47.

²² ZERFAß, Volk 48; vgl. auch die Ausführungen unter 1.3.

²³ Allerdings meint Zerfaß jene Diaspora, der eine Verlusterfahrung (das kirchliche Milieu der fünfziger und sechziger Jahre) zugrunde liegt. ZERFAß, Volk 49.

²⁴ ZERFAß, Volk 50.

im Rahmen seiner Überlegungen zu einer „Missionierung“ auf das babylonische Exil als „biblisches Modell der Neu-Evangelisierung“²⁷ 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.²⁸ Auch hier sind es die Verlusterfahrungen, die im Vordergrund stehen, die aber zugleich Chancen für eine Entgrenzung eröffnen.²⁹ 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.³⁰

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“ mit Verwunderung registrieren, war doch mit dem Fall der Mauer auch das Ende der politisch-kulturellen Unterdrückung der Kirchen gekommen. Nachtwei sieht 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 Entraditionalisierung“

²⁵ 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. 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 als lebensweltfern empfundenen Religionsunterricht, der Liturgie usw. gelitten haben.

²⁶ 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: B. KRESING, Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora, Paderborn 1984.

²⁷ NACHTWEI, Evangelisierung 272.

²⁸ „Eine ... vergleichbare Krise erlebte Israel zur Zeit des babylonischen Exils.“ NACHTWEI, Evangelisierung 272.

²⁹ Nachtwei zählt folgende Verlusterfahrungen auf: Land, Tempel, Königtum, traditionelles Gottesbild, wirkungslose Verkündigung. Dafür ereigneten sich Durchbrüche im theologischen Denken: Gott ist nun Schöpfer aller Menschen, somit steht auch der Tempel allen Völkern offen, das Reich gilt universal.

³⁰ NACHTWEI, Evangelisierung 273.

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.³¹ Die von ihm 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 eine Hoffnungsperspektive eröffnen, können dann freilich aus unterschiedlichen biblischen Kontexten genommen werden.³²

1.3 „Exil“ als Erfahrung basiskirchlicher Bewegungen

JEAN RIGAL, der als Professor der systematischen Theologie an der Theologischen Fakultät in Toulouse tätig ist,³³ schreibt aus dem Blickwinkel der basiskirchlichen Bewegungen in Frankreich. Er registriert ein gewisses Echo, das die Botschaft des Exils in bestimmten Kreisen in der französischen Kirche auslöst,³⁴ warnt aber gleichzeitig vor einem „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 Frage ergeben, ob im Hinblick auf die Frage nach Gott die Situation des Exils nicht „genetisch eingraviertes“ Schicksal der Kirche sei.³⁵ Rigal geht dieser These nach, indem er zunächst Grundzüge von Erfahrungen des Volkes Israels im Exil namhaft macht.

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.

³¹ NACHTWEI, Evangelisierung 274f.

³² Im Kontext des Exils wird die Perspektive der Hoffnung vor allem bei Deuterocesaja (Jes 40–55) deutlich. Vgl. hierzu den Beitrag von F.-J. ORTKEMPER, Seht, ich schaffe Neues ... Deuterocesaja: Wider die Resignation, in: Bibel heute 27 (1995) 58–60; F.-J. ORTKEMPER, Neugeburt des Glaubens. Fragen und Anregungen von Deuterocesaja her, in: Bibel heute 27 (1995) 61f.

³³ Vgl. ZERFASS, Volk 47.

³⁴ RIGAL, Exil 31.

³⁵ RIGAL, Exil 30: „Tout transfert hâtif de l'Exil babylonien sur la réalité post-moderne deviendrait non seulement artificiel mais proprement insoutenable.“

Trotz dieser Anzeichen zeige sich das Exil aber auch als neuer Exodus, denn Gott bleibt – wenn auch verborgen – präsent und will die Wiederaufrichtung und Rückkehr der Verbannten.³⁶ 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“.³⁷ Die große Botschaft des Exils sei, daß das menschliche „Disaster“, 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.³⁸ Zwar bleibt das Exil ein Übel, es kann aber einen positiven Effekt haben, wenn es erlaubt, die treue Liebe Jahwes wieder zu entdecken, wenn es hilft, Abstand zu gewinnen und Initiative zu ergreifen. Allerdings bedeutet das Exil zu erleben auch, nicht von einer idealen Situation zu träumen, sondern die gegenwärtige Realität im Glauben zu erfüllen.³⁹ Die lange Dauer provoziert zudem eine missionarische Beschäftigung und Israel wird dadurch aufmerksamer bezüglich des Platzes anderer Nationen im Vorhaben Jahwes.⁴⁰

In einem zweiten Schritt versucht Rigal einen Überblick über den fundamentalen kirchlichen Wandel seit der Nachkriegszeit zu geben, wobei er dessen enges Verwobensein in den gesellschaftlichen Kontext thematisiert: In der Gesellschaft meint er für die „drei gloriosen“ Jahrzehnte zwischen 1945 und 1975 eine Zukunftseuphorie diagnostizieren zu können,⁴¹ die von einer Periode der Ernüchterung abgelöst worden sei.⁴² Rigal resümiert: Die moderne Welt zeigt sich in vielen Fällen ohnmächtig, die Versprechungen des Fortschritts einzuhalten.⁴³ Deshalb wurde die Gesellschaft von einer fundamentalen Krise erfaßt, einer Krise der Hoffnung und des Vertrauens in den Menschen. Im Hin-

³⁶ „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.

³⁷ „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.

³⁸ „Le grand message de l'Exil, c'est que ce désastre humain ... provoque un sursaut dans le peuple et devient un temps privilégié de recherche et de découverte de son identité.“ RIGAL, Exil 28.

³⁹ „On peut vivre à Babylone ... sans pour autant oublier qu'on est d'un autre pays et qu'on doit y revenir.“ RIGAL, Exil 29.

⁴⁰ RIGAL, Exil 30.

⁴¹ Durch wirtschaftlichen Aufschwung, technischen Fortschritt und Expansion medialer Kommunikationsmittel sei während dieser Zeit eine „quasi messianische Vision“ von Geschichte entstanden. RIGAL, Exil 31.

⁴² Dazu zählen nicht nur Krisen einst geschichtsmächtiger Ideologien, sondern auch die Bedrohungen, die sich aus den Rationalisierungswellen in der Arbeitswelt, den sich abzeichnenden Umweltkatastrophen, der wachsenden weltweiten Kluft zwischen reich und arm und technologischen Innovationen ergeben. RIGAL, Exil 32.

⁴³ „Le monde moderne se montre, en bien des cas, impuissant à tenir les promesses du progrès.“ RIGAL, Exil 32.

blick auf religiöse Fragen registriert auch er zum einen ein Ende des doktrinären und kämpferischen Atheismus, zum anderen aber das Fehlen von Orientierungspunkten und eine praktische Gleichgültigkeit, der eine diffuse Religiosität entspreche.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶

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“.⁴⁷ 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“.⁴⁸

Michael Gmelch hat in seiner Studie darauf hingewiesen, daß für den Handlungsmodus dieser Gruppen zwei Alternativen zur Verfügung stünden: „Integration“ oder „Exil“.⁴⁹ Stand am Anfang bei vielen Gruppen die Entscheidung für ein selbstgewähltes Exil, das zu einem „Kontrastmodell zur herrschenden Gesellschaft“⁵⁰ führte, und auf einen „freiwilligen Weg in die Fremde“⁵¹ zurückging, so erfahren diese Bewegungen heute selbst eine „Krise“⁵² – Anlaß genug, um dort das biblische Leitbild des „Exils“ aufzugreifen. Als gesamtkirchli-

⁴⁴ RIGAL, Exil 34.

⁴⁵ RIGAL, Exil 35f.

⁴⁶ Die Wahrnehmung, daß niemand im Besitz Gottes („le propriétaire de Dieu“) ist, war nach Ansicht von Rigal bereits eine Erfahrung des Exils. RIGAL, Exil 36.

⁴⁷ „Elle ne gomme pas le tragique de l'Exil.“ RIGAL, Exil 38.

⁴⁸ RIGAL, Exil 40.

⁴⁹ „Gemeinschaften des Typs ‚Exil‘ wagen den Exodus aus den herrschenden Strukturen (z.B. der territorial definierten Pfarrei) und beanspruchen eine gewisse ‚Exterritorialität‘. Exil bedeutet für sie nicht Dissens oder Abbruch von Beziehungen; es geht ihnen vielmehr um die Distanz, die man zur Entwicklung eines eigenen Profils für nötig hält.“ M. GMELCH, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, 76.

⁵⁰ GMELCH, Gott 120.

⁵¹ GMELCH, Gott 153.

ches 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;⁵³ „Exil“ blieb angebunden an die Standortvergewisserung basiskirchlicher Gemeinschaften.⁵⁴

2. 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 „Kontexte“ 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 die eigene christliche Sozialisationsgeschichte betreffende Verlusterfahrung, 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 Exilsmetapher 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).

2.1 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

⁵² Vgl. hierzu: M. ALBERT, Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik (RQ.S 52), Rom u.a. 1999, 198–204. Albert berichtet, daß der „Renouveau“ „insbesondere wegen seiner antiintellektualistischen Haltung“ zur Zielscheibe auch innerkirchlicher Kritik wurde. ALBERT, Kirche 204.

⁵³ ALBERT, Kirche 217. Dort wendet Albert allerdings auch kritisch ein, daß „ein so extensiv verwandter Krisenbegriff der Wirklichkeit kaum noch gerecht werden kann.“

⁵⁴ Der Anbindung der Exilerfahrung an die „communautés chrétiennes“ kann auch erklären, weshalb Rigal den Beginn der Exilsituation auf die siebziger Jahre zurückführt und Rolf Zerfaß dagegen meint, die französische Kirche befinde sich schon „seit mehr als hundertfünfzig Jahren“ im Exil.

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 Disposition 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.⁵⁵ 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.“⁵⁶ 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“⁵⁷ durch ihre Popularisierung zu einem von Selbstmitleid geprägten Rückzug in ein selbst gewähltes Ghetto führen und eine Reaktivierung von veralteten kirchlichen Denk- und Handlungsweisen provozieren könnte.⁵⁸

2.2 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.⁵⁹ Im Rahmen des vorliegenden

⁵⁵ Das gilt für den Bereich der „Sozialkirche“, aber auch für die Zuweisung kirchlicher Zuständigkeit bei individuellen und kollektiven Katastrophen (z.B. Notfallseelsorge, Präsenz beim Zugunglück von Eschede).

⁵⁶ ZERFAß, Volk 47.

⁵⁷ ZERFAß, Volk 50.

⁵⁸ Das erklärt u. a. auch die Entstehung, Ausbreitung und (begrenzte) Attraktivität sogenannter fundamentalistischer bzw. traditionalistischer Gruppierungen.

⁵⁹ Einen guten Überblick über die Diskussion geben u.a. M. N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt am Main 1998; K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg u.a. 2000.

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,⁶⁰ der unter den Rahmenbedingungen von Pluralität und Differenzierung stattfand. Dabei haben soziale Daseinssysteme eine Entflechtung erfahren und den Charakter funktionaler Systeme mit je eigenen Wertordnungen und Experten angenommen.⁶¹ Für den einzelnen bedeutet das, daß er ein hohes Maß an Koordinations- und Anpassungsleistungen zu erfüllen hat; Privatisierung erscheint oft als der einzige Ausweg.⁶² Individualisierung in ihren drei Dimensionen (Freisetzungs-, Entzauberungs-, und Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension) führt zwar einerseits zu einem erheblichen Zuwachs an Freiheitlichkeit, kann aber durch die enttraditionalisierenden Prozesse auch eine steigende Gefährdung des Individuums mit sich bringen. Dem Individualisierungsschub waren im Übrigen nicht nur die Lebensstile ausgesetzt, sondern auch die Lebensformen. Die Folge war sowohl eine Pluralisierung der Lebensstile im Sinne einer Neubildung von ästhetischen Milieus als auch eine Vielheit an möglichen Lebensformen,⁶³ die oft an bestimmte Lebensphasen gekoppelt sind. Diese Pluralisierung von Lebensbedingungen, -formen und -stilen führte durch den im Vergleich zu anderen westlichen Gesellschaften verzögerten und dadurch umso heftiger verlaufenden Individualisierungsschub zu einer fundamentalen gesellschaftlichen Verunsicherung, einer „Krise“.⁶⁴

Im Hinblick auf die Existenz von Kirche unter den Bedingungen der umfassenden Pluralisierung⁶⁵ muß deshalb davon ausgegangen werden, daß Kirche

⁶⁰ Vgl. P. SCHEUCHENPFLUG, *Junge Menschen begleiten und fördern. Veränderungen im Profil gemeindlicher Jugendarbeit*, in: K. Baumgartner (Hg.), *Gemeinde gestalten*, Regensburg 1999, 141–172, hier 147. – Unter Individualisierung versteht man in diesem Zusammenhang die Herauslösung des einzelnen aus „historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge.“ U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, 206.

⁶¹ Funktionale Systemen sind z.B. Familie, Arbeitswelt, Freizeit, Wirtschaft, Politik und eben auch Religion.

⁶² Vgl. hierzu: M. LECHNER, *Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche*, München 1992, 250–252.

⁶³ Dazu zählen unter anderem Singles, Verheiratete, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Alleinerziehende.

⁶⁴ S. Hradil macht den Individualisierungsschub dafür verantwortlich, daß sich „kulturelle Einbettungen der handlungsfähiger gewordenen einzelnen“ und „kontrapunktische Vergesellschaftungen“ in Deutschland noch nicht entwickeln konnten, beziehungsweise noch nicht als Alternative ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gelangt sind. Vgl. hierzu S. HRADIL, *Die Seismographen der Modernisierung. Singles in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“*, 25. Dezember 1998, 9–16; zu den Konsequenzen für die pastorale Praxis vgl. P. SCHEUCHENPFLUG, *Singles – eine Provokation für die Pastoral*, in: Garhammer/Scheuchenpflug/Windisch, *Provokation*, 251–264.

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“).⁶⁶

In der Praxis führt dies zu einem Erscheinungsbild von Kirche, das selbst durchgängig von der Situation des Pluralismus geprägt ist. Diese interne Pluralisierung ist aber nicht nur ein Ergebnis von gesellschaftlichen Veränderungen, sondern ist auch bedingt durch innerkirchliche Aufbrüche.⁶⁷ Dazu zählt zum Beispiel die seit den siebziger Jahren erfolgende Aktivierung und Mobilisierung von Laien, die ihre Kompetenz haupt- oder ehrenamtlich in gemeindliche oder kategoriale kirchliche Handlungsfelder einbringen. Auch die Folgen anderer Prozesse sind namhaft zu machen: die Gemeindebewegung im Anschluß an die Würzburger Synode, die sozialen Bewegungen der achtziger sowie die Event-Kultur⁶⁸ seit den neunziger Jahren. Verbände und Vereine haben ebenso wie Klöster und geistliche Zentren durch die Reaktion auf neue Herausforderungen einen Bedeutungswandel erfahren. Auch der Einfluß der seit den achtziger Jahren aufblühenden neuen geistlichen Gemeinschaften darf nicht unterschätzt werden. Und schließlich müssen noch die (diözesanen) Dialogprozesse in Form von Foren und Synoden erwähnt werden. Christsein eignet 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 müssen auch die jeweilige „Biographie“ und soziokulturelle Einbettung von Gemeinden berücksichtigt werden,⁶⁹ wobei die Profilbildung vor Ort schließlich wesentlich von den aktiven Christen mitgetragen wird.⁷⁰

⁶⁵ Ebertz unterscheidet strukturelle, kulturelle und individuelle Pluralisierung. Vgl. EBERTZ, *Erosion* 142–155.

⁶⁶ Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, wenn F.-X. Kaufmann betont: „Die religiöse Krise ist vor allem eine Tradierungs- oder Überlieferungs- und Überlieferungs- und Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens, in: Th. Söding (Hg.), *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft*, Hildesheim 1994, 139–155, hier 141.

⁶⁷ Ebertz („*Erosion der Gnadenanstalt*“) analysiert zwar den Wandel der Sozialgestalt von Kirche, berücksichtigt dabei aber meines Erachtens nicht ausreichend die innerkirchlichen Aufbruchsbewegungen.

⁶⁸ Zur Bedeutung von kirchlichen Events (Wallfahrten, Katholikentage, Weltjugendtage usw.) als „Kristallisationen christlicher Lebensführung“ vgl. H. HOBELSBERGER, *Erlebnis und Struktur. Überlegungen zur „Eventisierung“ kirchlicher Jugendarbeit*, in: Garhammer/Scheuchenpflug/Windisch, *Provokation*, 220–235.

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 von manchen kirchlichen Gruppen auch versucht wird, diese Komplexität durch strukturelle oder ethisch-normative Vorgaben aktiv zu reduzieren.⁷¹ 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. Profilbildung ist legitim, notwendig und für den pluralistischen Kontext hilfreich.⁷²
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.⁷³
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.⁷⁴

⁶⁹ Bereits die geographische Lage kann unterschiedliche Profile hervorbringen: Eine Dorfpfarr in Niederbayern unterscheidet sich wesentlich von einer Stadtrandgemeinde einer Großstadt in den neuen Bundesländern. – Von daher müßte übrigens auch die von manchen Autoren befürchtete „Milieuerengung“ der Pfarrgemeinden einer differenzierten Analyse unterzogen werden.

⁷⁰ Heute haben viele Gemeinden Abschied genommen von einer Vorstellung von „lebendiger Gemeinde“, die eine Allzuständigkeit umfaßte, bei der möglichst alle kirchlichen Grundvollzüge abgedeckt und alle Altersgruppen miteinbezogen werden sollten. Zwar werden die notwendigen Schwerpunktsetzungen oft durch die Einsparungen bei der Ausstattung der Gemeinden mit haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern diktiert, aber viele Gemeinden fassen von sich aus den Mut zu einer eigenen Profilbildung im Sinne von „Optionen“.

⁷¹ Zum Beispiel gibt es immer wieder Versuche, einen bestimmten „katholischen“ Lebensstil zu identifizieren und verbindlich festzuschreiben.

⁷² Hier müßte auch die Frage diskutiert werden, wie das kirchliche Amt in der jeweiligen Vergemeinschaftungsform gestaltet sein muß. Die derzeitigen „Lösungen“ führen regelmäßig in Aporien, die sich langfristig sinnvoll nur bewältigen ließen durch einen fundamentalen Perspektivenwechsel: statt einer Koppelung von „Vollmachten“ an einen bestimmten „Stand“ (Kleriker-Laie) müßte eine situative Anbindung erfolgen.

4. Traditionelle katechetische Maßnahmen zielten auf eine Beheimatung im gemeindlichen Milieu ab. Heute stellt sich dagegen für Katechese verstärkt die Aufgabe, zu zeigen, wie christliches Leben mitten in einer nichtchristlichen Umwelt möglich ist.⁷⁵
5. 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“.⁷⁶ Gefragt ist eine „auskunftsfreudige Kirche“.⁷⁷

Pastorales Handeln sollte sich aber nicht allein an (religionssoziologischen) Beschreibungen von Kirche orientieren, sondern auch diese Situation in der Sprache des Glaubens benennen können.⁷⁸ Dabei sollten beide Aspekte des Pluralismus zum Tragen kommen: zum einen die notwendige Vielfalt unterschiedli-

⁷³ 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. Wie schwierig dieses Vorgehen sich gestaltet, wird derzeit im Verhältnis von Gesamtkirchenleitung zur deutschen Kirche leider immer wieder deutlich (vgl. z.B. die „Lösung“ bei der Schwangerschaftskonfliktberatung, oder die sogenannte „Laien-instructio“). Als vorbildlich dagegen erweisen sich einige von den bereits erwähnten Verständigungsprozessen auf der Ebene der Diözesen, wie z.B. der „Pastorale Entwicklungsplan Passau“.

⁷⁴ Zum Beispiel wurde in den vergangenen Jahren in Regensburg der Versuch gestartet, Christen mit verschiedenen Lebensstilen im Rahmen einer Predigtreihe zu Wort kommen zu lassen. Diese Initiative erfreute sich einer großen öffentlichen Aufmerksamkeit.

⁷⁵ Hier wäre meines Erachtens ein Betätigungsfeld für die Firmkatechese, nachdem die Erstkommunionvorbereitung (zu Recht) auf die Eingliederung in die Gemeinde der Christen abzielt.

⁷⁶ 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. – Sehr bedauerlich ist allerdings, daß in der deutschen Übersetzung „proposer“ durchgängig mit „anbieten“ übersetzt wird und nicht mit „vorschlagen“. Die letztere Variante wurde auf einem vom missionswissenschaftlichen Institut Misso veranstalteten Kongreß in Freiburg (7.–9.4.2000) verwendet. In der heutigen Gesellschaft impliziert das Verb „anbieten“ vor allem den Handel mit (Konsum-)Gütern. Das Bild einer Kirche, die sich auf dem religiösen Markt mit ihrem „Sinnangebot“ behaupten muß, steht hierbei deutlich vor Augen. „Vorschlagen“ dagegen verweist auf einen dialogischen, von Beziehungen geprägten Prozeß und trifft damit die Intention der französischen Bischöfe besser. 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: H. MÜLLER, *Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter*, in: *HerKorr* 53 (1999), 316–321.

⁷⁷ Vgl. J. WANKE, „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.

⁷⁸ Vgl. ZERFASS, Volk 50.

cher kirchlicher Vergemeinschaftungen in ihren Beziehungen zueinander und zum anderen deren Selbstverständnis in einer vom Pluralismus gekennzeichneten Welt. Auf der Suche nach einem biblischen Leitbild für die eben beschriebene pluralistische Existenzform von Kirche gerät nun ein weiteres Leitbild in den Blick, nämlich das der Kirche in der neutestamentlichen Zeit.⁷⁹

3. Kirche in der neutestamentlichen Zeit – ein neues Leitbild?

THOMAS SÖDING hat darauf hingewiesen, daß die Herausforderung für die Kirche am Ende des 1. Jahrhunderts darin bestand, „als Minorität in einer nicht-christlichen Umgebung zu leben und als Glaubensgemeinschaft in einer pluralistischen und synkretistischen Kultur zu bestehen“. Diese Herausforderung besitzt höchste ekklesiale Aktualität.⁸⁰ Denn im „multikulturellen Vielvölkerstaat des Imperium Romanum“⁸¹ existierten „von vornherein recht unterschiedliche Organisationsformen und sehr verschiedene Zusammensetzungen christlicher Gemeinden“, wobei diese Vielfalt dem „Bedeutungsreichtum des Evangeliums“ entspricht und widerspiegelt, „wie sehr sich die Kirche immer auf die konkrete Lebenssituation der Gläubigen bezogen hat.“ Die Gläubigen fanden sich so zusammen, „wie es nicht nur dem Evangelium, sondern auch jeweils ihrer Zeit, ihrem Ort, ihrer Kultur angemessen schien.“⁸² Eine verbindende Einheit⁸³ entstand freilich durch die „Konzentration auf das christliche Heilsgeschehen“ und durch die intensive „Suche nach Formen gemeinschaftlichen Lebens und nach Worten verbindlichen Glaubens, die dem

⁷⁹ Ich verzichte ganz bewußt auf die Verwendung des Begriffs „Diaspora“, da damit mißverständliche Konnotationen gegeben sein könnten. „Diaspora“ bezeichnet zum einen die nachexilische Befindlichkeit des Volkes Israel und zum anderen die Selbstdefinition bestimmter Gemeinden zur Zeit des Neuen Testaments. Ferner wurde in der jüngeren Vergangenheit der Begriff dazu verwendet, um die Situation einer „bedrohten“ Minderheit zu kennzeichnen, wie etwa die Erfahrung von katholischen Gemeinden in der DDR oder von katholischen Bevölkerungsteilen, die als extreme Minderheit innerhalb eines von einer anderen Konfession dominierten Milieus lebten. Vgl. hierzu H.-J. RÖHRIG, Art. Diaspora II. Christliche Diaspora, in: LThK³ 3, 201f. Röhrig weist auf eine gewisse Tradition der „Diaspora-Theologie“ hin, bei der vor allem das Bild der „kleinen Herde“ handlungsleitend ist. H.-J. RÖHRIG, Art. Diaspora. III. Neue Diaspora, in: LThK³ 3, 202f. Meines Erachtens läßt sich das Leitbild der „Diaspora“ wie übrigens auch dasjenige des Exils auf das Säkularisierungsparadigma zurückführen, dessen Gültigkeit allerdings aus pastoralsoziologischer Sicht dringend hinterfragt werden muß.

⁸⁰ TH. SÖDING, Ein Haus des Geistes in der Fremde. Die Berufung der Kirche nach dem Ersten Petrusbrief, in: Söding, Zukunft 31–57, hier 31.

⁸¹ TH. SÖDING, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg 1997, 17.

⁸² SÖDING, Blick 14f.

⁸³ „Eine Vielfalt der Gemeinde-Modelle, die in Jesus Christus auf eine Kirchen-Einheit verweist, und eine Kirchen-Einheit, die in Jesus Christus eine Vielfalt lokaler und regionaler Gemeinde-Modelle aus sich entläßt und integriert: das ist ... das neutestamentliche Konzept ekklesialer Communio.“ SÖDING, Blick 16.

Evangelium, aber auch den Menschen in ihren Lebenssituationen angemessen sind.⁸⁴ Manche der „typischen Probleme und Perspektiven“ damaliger Gemeinden könnten zusammen mit den Versuchen zu deren Bewältigung wertvolle Hinweise für Selbstverständnis und Handeln christlicher Vergemeinschaftungen in der Gegenwart geben:

- „das Verhältnis zwischen der Einheit der Kirche und den vielfältigen Lebensformen und theologischen Grundüberzeugungen in den Ortsgemeinden“,
- die Einstellungen der Gemeinden zu ihrer (heidnischen) Umwelt,
- „das Netz der innergemeindlichen Beziehungen zwischen Menschen ganz unterschiedlicher religiöser, sozialer und ethnischer Herkunft, die Qualität der Kommunikation zwischen verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen, das Verhältnis zwischen den Gemeindeleitern und den anderen Gemeindegliedern, die Fähigkeit zur Kooperation und die Anerkennung der je verschiedenen Dienste und Aufgaben“,
- „der Stellenwert und die konkreten Formen innergemeindlicher Diakonie“, „die Weisen und Wirkungen der Gottesdienst-Feier“ und die „Gottesrede“.⁸⁵

Das Leitbild der Kirche in der neutestamentlichen Zeit bietet damit zahlreiche Anstöße für das Verständnis einer pluralistischen Kirche in einer pluralisierten Gesellschaft. Dabei könnte es helfen, nicht nur das Leben und Überleben unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zu bewältigen, sondern auch den Reichtum zu entdecken, der in der Vielfalt unterschiedlicher Vergemeinschaftungen mit ihren orts-, personen-, und gruppenspezifischen Traditionen christlichen Lebens und den damit verbundenen Chancen und Behinderungen verborgen liegt.⁸⁶ Ein vertieftes Nachdenken über dieses Leitbild wäre deshalb eine lohnenswerte Aufgabe für die pastoraltheologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Gegenwart.

⁸⁴ SÖDING, Blick 16.

⁸⁵ SÖDING, Blick 24f.

⁸⁶ Wie eine solche bereichernde gegenseitige Erschließung kontextueller Traditionen gelingen kann, wird unter anderem bei Joachim Wanke deutlich, der aus seiner eigenen Kirchenerfahrung heraus auch für Christen in den alten Bundesländern tröstende, ermutigende und zukunftsorientierte Perspektiven zu eröffnen weiß. Vgl. z.B. J. WANKE, Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit, in GuL 73 (2000) 194–205; J. WANKE, Der Weg der Kirche. Versuch einer pastoralen Selbstbestimmung, in: Kresing, Theologie 256–270.