
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,
Köln, Osnabrück

März 3/2007

Aus dem Inhalt

Johannes G. Gerhartz SJ Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?	65
Bernhard Sill Bioethik-Bedarf und Bioethik nach Bedarf	67
Johannes Schelhas In Christus – in Liebe	74
Manfred Körber Sehnsuchtsorte	81
Armin Schneider Kompetenz jenseits von Techniken	86
Markus Roentgen „Besser sind die zwei dran als der eine...“	93
Leserbrief	94
Literaturdienst: Hans Hobelsberger: Jugendpastoral des Engagements	95

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Prof. Dr. Johannes G. Gerhartz SJ, Studienhaus St. Lambert, Graf-Blankard-Str. 12-22, 53501 Grafschaft-Lantershofen | Prof. Dr. Bernhard Sill, Kardinal-Schröffer-Str. 24, 85072 Eichstätt | Pfarrer Dr. Johannes Schelhas, Nikolausplatz 15, 50937 Köln | Dr. Manfred Körber, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. phil. Armin Schneider, Frackenpohler Str. 4, 53797 Lohmar | Markus Roentgen, Generalvikariat, Marzellenstr. 32, 50668 Köln

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Beiträge sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 10-12, 50226 Frechen

Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?

Jesus begegnen – in einer zugleich exemplarischen und warnenden Begegnung: *Ein Mann lief auf Jesus zu und fiel vor ihm auf die Knie* (Mk 10,17). Alle drei synoptischen Evangelien berichten über ihn (Mt 19,16–30; Mk 10,17–31; Lk 18,18–30). Jeder kennt ihn, aber keiner nennt seinen Namen. Er ist er *ein Mann, ein junger Mann, einer der führenden Männer und – überaus reich*. In diesem Punkt erinnert er an Zachäus, der auch sehr reich (Lk 19,2) war. Doch in ihrer Antwort auf Jesus waren sie ganz unterschiedlich. Zachäus *nahm Jesus freudig auf*. Dieser Mann *ging traurig weg*.

Diese Begegnung Jesu mit dem „reichen Jüngling“ ist besonders aufschlussreich. Sie zeigt uns das Neue im Neuen Testament. Das sind im tiefsten nicht neue Ideen, Weisungen, Gebote. Das ist die Person Jesu Christi, *in dem Gott mit seiner ganzen Fülle wohnen wollte* (Kol 1,19). Jesus ist für uns *der Weg, die Wahrheit, das Leben* (Joh 14,6). Er ist unser Heil, denn *in keinem anderen ist das Heil zu finden und es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen* (Apg 4,12). Darum ist unsere Verbundenheit mit ihm, unser *Bleiben in ihm* ganz entscheidend, wenn unser *Leben reiche Frucht bringen soll* (Joh 15,4-6). So ist diese Begegnung aufschlussreich auch für unser Stehen zu Jesus, dem Christus.

Ich wähle die Schilderung, wie sie uns Markus gegeben hat, und schlage vor, sie zu lesen: 10,17–31.

Alle drei Evangelisten sind überzeugt: Dieser reiche junge Mann ist ein guter Mann:

- Er begehrt das Heil und will dafür etwas tun: *Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?* (17) – das ewige Leben, dieser Inbegriff des Heiles. Solche tätige Sehnsucht nach dem Heil, das ist bei den Menschen doch gar nicht selbstverständlich, weder damals noch heute. Ein guter Mann!
- Er will mehr tun für das Heil: Was fehlt mir noch? (Mt 19,20). Wer schon fragt so, will mehr tun für das Heil, mehr als notwendig ist? Ein guter Mann!
- Und er hat schon alles getan, was er tun konnte: Meister, alle diese Gebote habe ich von Jugend an befolgt (20). Wer kann das von sich sagen? Ein guter Mann! Ja, ein „Gerechter“! Mehr kann man in Israel nicht sein, mehr von einem Menschen nicht sagen: ein Gerechter!
- Doch ist er nicht noch mehr als das? Ist er nicht schon fast „ein Christ“? Er erkennt Jesus an, sieht in ihm den Mann Gottes, einen Propheten, der Gottes Willen kennt und kundtut. So erwartet er von Jesus den Weg zum Heil Was können Christen von Jesus Höheres denken, mehr erwarten?

Und Jesus bestätigt ihn. Es heißt ausdrücklich: Jesus sah ihn an, gewann ihn lieb (21). Jesus wollte ihn zu seinem Jünger machen: *Eines fehlt dir noch: Geh, verkaufe was du hast, gib das Geld den Armen ...; dann komm und folge mir nach!* (21) Lass deinen Schatz hier auf Erden, dann komm und schließe dich mir an; setz deine Hoffnung und dein Heil auf mich, und *du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben* (21).

Was erwartet Jesus da von diesem „guten Mann“? Was fordert er mehr von ihm, der *von Jugend an alle Gebote befolgt hat* (20)? Hier,

so scheint mir, sind wir am entscheidenden Punkt dieser Begegnung. Jesus sagt ihm: *Wenn du vollkommen sein willst* (Mt 19,21), dann genügt nicht das Gut-sein aus der Befolgung der Gebote, dann glaube an mich als das Heil, setze dein Vertrauen auf mich als deinen *Schatz im Himmel*, nimm mich an und lebe in Verbundenheit mit mir, denn ich bin dein Leben, das bleibt. Siehe *eines fehlt dir noch* (21): Lass alles Bisherige und kehre um, denke um: glaube an meine Botschaft, dass die Zeit erfüllt und das Reich Gottes, die heilende und erlösende Kraft Gottes nahe ist, in mir gekommen, durch mich erlangbar ist (Mk 1,15).

Hier versagt der „gute Mann“, versagt er sich. Dieser alttestamentliche Mensch bringt die Umkehr, dieses Umdenken hin zum Glauben an Jesus als den Messias, an Jesus als sein Heil nicht auf. Die äußeren Zeichen dafür sind eindeutig: *Er wurde sehr traurig* (Lk); *er wurde betrübt* (Mk); *er ging traurig weg* (Mt). Er erkannte Jesus nicht als den Messias, als den Christus, für den er alles hätte hingeben können, weil er in ihm alles erlangte, *was ihm noch fehlte!*.

In dieser Begegnung Jesu mit *einem Mann* begegnen auch wir Jesus von Nazareth als dem Christus, in dieser Begegnung Jesu mit dem „reichen Jüngling“ muss auch ich mich ihm stellen als meinem Heil und mein Leben, das bleibt. „O Jesu, all mein Leben bist du ...“ (GL 472), so kann ich beten und singen. Oder zu Jesus beten, wie Augustinus gebetet hat:

Sag mir, Herr, mein Gott, wer du bist.
Sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil.
Sprich so, dass ich es höre.
Siehe, die Ohren meines Herzens sind vor dir.
Herr, öffne sie und sprich zu meiner Seele:
Ich bin dein Heil.

Liebe Leserinnen und Leser,

nachdenken ist sicher gut – doch manchmal ist vor-denken viel wichtiger. Dies gilt ganz sicher im Rahmen der Bioethik-Debatte, die derzeit geführt wird, wenn der Ethiker nicht zum Rechtfertiger oder hoffnungslos zu spät kommenden Kritiker dessen verkommen soll, was schon längst im biotechnischen Bereich geschehen ist. Hier legt **Prof. Bernhard Sill**, Ordinarius für Moraltheologie und Sozialethik an der Katholischen Universität Eichstätt, den Finger in eine offene Wunde.

Pfarrer Dr. Johannes Schelhas aus dem Bistum Magdeburg, derzeit im Habilitationsstudium an der Uni Bonn im Fach Dogmatik, bietet eine hilfreiche Essenz der Enzyklika „Deus caritas est“ und ordnet ihre Christologie in das Gesamtwerk Benedikts XVI. bzw. Joseph Ratzingers ein.

Ein sehr differenziertes Plädoyer für Kleine Christliche Gemeinschaften, nicht im Sinne einer einfacher Übertragung asiatischer Modelle in unseren Lebensraum, sondern im Sinne dessen, was hier möglich und pastoral klug ist, bietet **Dr. Manfred Körber** von der Hauptabteilung Pastoral-/Schule/Bildung im Aachener Generalvikariat. Dabei hat er zugleich die Erfahrungen mit den Kleinen Christlichen Gemeinschaften in seinem Bistum im Blick.

Der theologischen Fundierung für Leitung in der sozialen Organisation Kirche spürt **Dr. Armin Schneider**, Regionalverantwortlicher für Jugendpastoral im Rhein-Erft-Kreis und Berater für Organisations- und Personalentwicklung nach.

Markus Roentgen schließlich, Leiter des Referats Spiritualität im Erzbistum Köln, legt den Kern kirchlich ausgeprägter geschlechtsspezifischer Seelsorge frei.

Eine gesegnete Vorbereitungszeit auf die Heilige Woche wünscht Ihnen

Ihr


Gunther Fleischer

Bioethik-Bedarf und Bioethik nach Bedarf

Beobachtungen zum Stand und Gang der Dinge

„Was alle angeht, können nur alle lösen.“
Friedrich Dürrenmatt

„Frankenstein. Symbolgestalt biotechnischer Grenzüberschreitung“ – so lautet der Titel einer Ausstellung, die das Deutsche Medizinhistorische Museum Ingolstadt zur 1200-Jahrfeier der Stadt vom 20. September bis 26. November des Jahres 2006 zeigte.

Was die Ausstellung wollte, ist, den „Mythos“ Frankenstein dadurch zu erhellen, dass gerade auch diejenigen Fragen, „die uns heute umtreiben“, gestellt werden. Daher geht das maßgebliche Interesse der Ausstellung denn auch dahin, den Weg von der Grenzüberschreitung der Romanfigur des einstigen Wahl-Ingolstädters Victor Frankenstein zu den heutigen Grenzüberschreitungen der Wissenschaftler, die – wissend oder unwissend – die geistigen Erben jener unseligen Romanfigur sind, zu thematisieren und zu reflektieren.

Der Ausstellung ist der Brückenschlag vom 18. zum 21. Jahrhundert wichtig, und weil ihr das wichtig ist, insistiert sie von Exponat zu Exponat auf ihrem eigentlichen Thema: dem Thema der „Grenzüberschreitung“. Damit wirft sie die Frage auf, der sich die Besucher der Ausstellung wahrlich nicht entziehen können, wo denn heute die Grenzen auf dem weiten Sektor der Biotechnik zwischen den Dingen, die fragwürdig sind, und denen, die es nicht sind, eigentlich zu ziehen sind.

Bioethik hat ohne jeden Zweifel eine Grenzwissenschaft zu sein, und der Bioethiker ein Grenzgänger, der sich gedanklich damit zu befassen hat, wo der Grenzverlauf zwischen dem ethisch Bedenklichen und ethisch Unbedenklichen jeweils zu suchen ist. Dieser Grenzverlauf ist, wie alle Welt weiß, strittig geworden. Die Bioethik-Debatte ist daher mehr und mehr eine Debatte um eine stimmige und gültige Weise der Grenzziehungen. Da gibt es die Fraktion derer, denen können die Grenzen gar nicht eng genug gesteckt sein, und da gibt es die Fraktion derer, die für eine grenzenlose Weite biotechnischer Forschung plädieren – um des wissenschaftlichen Fortschritts willen.

Die Botschaft, die Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) in ihrem 1818 veröffentlichten Debütroman „Frankenstein or The Modern Prometheus“ erzählend entfaltet, ist eindeutig: Sie ist gleichermaßen Mahnung wie Warnung, bestimmte Grenzen nicht zu überschreiten. Und der Roman gibt sich jede erdenkliche Mühe, Seite für Seite aufzuzeigen, dass es Schritte gibt, die zu weit gehen und eben darum gefährliche Schritte sind.

Einen – gefährlichen – Schritt zu weit gegangen ist sicherlich auch jener junge Mann, den uns Johann Wolfgang von Goethe (1749–1812) in seinem Gedicht „Der Zauberlehrling“ zu Gemüte führt. Bekanntlich gibt sich das ganze Gedicht als Monolog eines – in heutiger Sprache – Auszubildenden, dessen – zu spät – gewonnene Einsicht in den Versen 90–92 des Gedichts so zu Papier gebracht ist:

Herr, die Not ist groß!
Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.¹

Unübersehbar ist eines der Themen dieses Gedichts auch das Thema der Grenze. Gefährlich ist das, was der Zauberlehrling tut, ja aus dem Grund, als dieser die Grenzen seines Könnens überschätzt und so verhängnisvoll überschreitet. Und das ist eben auch die böse Geschichte, die jenem Victor Frankenstein aus dem Roman und jedem, der es ihm gleich tun

will, früher oder später widerfahren wird: dass er sich nicht in der Lage sieht, trotz seiner „Geistesstärke“ Herr über die gerufenen Geister zu bleiben.

In „aviso“, der Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst in Bayern, trug das Heft 4 des Jahres 2003 – bezeichnend genug – den Titel „Zauberlehrlinge“. Seinem eigens für dieses Heft geschriebenen Beitrag hat der Biologe Hubert Markl den Titel „Wir meisterhaften Zauberlehrlinge“ gegeben. Seine Lesart des Goetheschen Meistergedichts ist deshalb so interessant, weil sie darauf aus ist, uns Menschen dieser Gegenwart gerade als darin, die Grenzen ihres eigenen Könnens zu überschätzen, gefährdete zu zeichnen. Denen, die sich selbst in der Figur des Zauberlehrlings wieder erkennen, kann jedenfalls das Gedicht eine Lehre sein, und die lautet dann wohl so: Was Meister können und dürfen, können und dürfen Lehrlinge, die es noch nicht zur Meisterschaft gebracht haben, eben (noch) nicht. Recht hat der Biologe, wenn er Goethes Gedicht so deutet, dass darin keineswegs jeder Zauber als böser Zauber begriffen ist. Worum es dem großen deutschen Dichter in diesem Gedicht zu tun ist, ist vielmehr, den Nachweis zu führen, dass bestimmter Zauber eben in die Hände von Meistern und nicht in die von Lehrlingen gehört, da einzig erstere neben dem Wort, das die Geister zu rufen vermag, auch das passende Wort zur entsprechenden „Rückruf-Aktion“ wissen.

Wann und wo die Meister das wirkmächtige Wort zur Geister-Ruf-Aktion und entsprechender Rückruf-Aktion haben, da ist und bleibt die Welt in Ordnung. So jedenfalls hat – nach Hubert Markl und seiner Deutung des Gedichts – Johann Wolfgang von Goethe die Dinge gesehen. Doch kann des Dichters Sicht der Dinge so einfach zustimmen und beipflichten, wer sich den Belangen und Bezügen dessen, was heute Biotechnik heißt, widmet? Skeptisch gibt sich da durchaus dieser und jener Zeitgenosse, dem einfach nicht einleuchten will, dass die Meister auf alle(?) Fälle alles und jedes im Griff haben, was sie tun und was sich dann tut.

Wenn der Schein nicht trügt, wächst die Skepsis, ob erlangte Meisterschaft in jedem Fall eine Garantie dafür ist, dass alles gut geht, und sie wächst teils auch bei denen, die selbst in einem der vielen Bereiche der Biotechnik als Wissenschaftler und Forscher tätig sind. Und wem dem tatsächlich so ist, muss das kein Schaden sein. Ganz im Gegenteil dürfte diese Skepsis eine gesunde sein, da sie uns vor nicht gewollten Folgen biotechnischer „Geistesstärke“ zu schützen vermag.

Immer wieder ist es so, dass sich an einzelnen Fragen der Biotechnik die Geister scheiden. Keine Frage darf es allerdings sein, dass es einen rechten Umgang mit den Dingen der Biotechnik nicht geben kann, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, welche Geister da von Fall zu Fall gerufen werden und ob wir tatsächlich sicher sein können, dass aus beherrschter Reversibilität nicht unbemerkt unbeherrschbare Irreversibilität wird.

Das biotechnische Maximum und das bioethische Optimum

Das gegenwärtige Interesse an Bioethik ist nicht ohne Grund so immens groß. Und den Grund dafür bringen zwei Publikationen aus jüngerer und jüngster Zeit übereinstimmend auf den Punkt. Beide Publikationen gehen davon aus, dass Bioethik ernsthaft betrieben muss, weil das rasante Tempo des Fortschritts der Biotechnik dafür sorgt, dass mehr und mehr „Leben in Menschenhand“, so ein Buchtitel des katholischen Ethikers Klaus Demmer², bzw. „Leben in der Hand des Menschen“, so ein Buchtitel des evangelischen Ethikers Günter Altner³, sich befindet.

Beide Ethiker bewegt die Frage, ob das biotechnische Maximum stets auch das bioethische Optimum ist, und diese Frage ist wohl tatsächlich die eigentliche bioethische Grundfrage. Gestellt ist damit die Frage, ob es in jedem Fall auch Sinn macht, das grundsätzlich biotechnisch Machbare tatsächlich auch zu machen. Bioethik, die weiß, was sie tun hat, weiß darum auch, dass es nicht damit

getan ist, über das, was auf dem Sektor der Biotechnik geschieht, nach-zu-denken. Eine Bioethik, die lediglich nachdenkt über das, was geschieht bzw. längst geschehen ist (u. U. jedoch nicht hätte geschehen dürfen), kommt immer zu spät. Eine Bioethik, die ihr „Amt“ in rechter Weise begreift, muss vordenken.

Grundlegender als die landauf und landab immer wiederholte Frage, ob der Mensch mit seinen (bio)technischen Möglichkeiten alles tun darf, was er tun kann, ist die Frage, die vor dem Beginn jeder Forschung zu stehen hat, und diese Frage lautet: „Was wollen wir können?“ Der an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen lehrende Dietmar Mieth hat seinem Bioethik-Buch jedenfalls nicht ohne Grund den Titel „Was wollen wir können?“ gegeben.⁴ Denn Ethik hat dann und nur dann die Chance, nicht zu spät zu kommen, wenn sie bereits bei der Klärung des biotechnischen Wollens ansetzt. Bioethische Vernunft ist darum in erster Linie weniger eine nachdenkliche als eine vor-denkliche Vernunft. Wenn bioethische Vernunft sich darauf beschränkt, im Nachhinein zu sagen, was alles nicht hätte getan werden dürfen, ist – bildlich gesprochen – das Kind ja bereits in den Brunnen gefallen. Was es braucht, ist eine Ethik, die im Vorhinein darauf reflektiert, welche Dinge wir nicht wollen sollten, weil es gute Gründe dafür gibt, bestimmte – obgleich bereits oder bald grundsätzlich mögliche – Dinge nicht wirkliche Dinge werden zu lassen.

Der technische und der ethische Fortschritt

In dem 1981 im Verlag Klaus Wagenbach in Berlin erschienenen „Lebensschatten“ betitelten Gedichtband des 1921 in Wien geborenen und 1988 in Baden-Baden gestorbenen österreichischen Schriftstellers Erich Fried findet sich auch dieses Gedicht:

Dann wieder

Was keiner
geglaubt haben wird

was keiner
gewußt haben konnte

was keiner
geahnt haben durfte,

das wird dann wieder
das gewesen sein,

was keiner
gewollt haben konnte.

Das Gedicht bringt Dinge auf den Punkt, die auch den Stand bzw. – besser gesagt – den Gang der Dinge auf biotechnischem Gebiet erhellend deuten können. Denn wie sich die Dinge künftig tatsächlich auf dem Gebiet der Biotechnik entwickeln, das weiß keiner und keine. Wohl ist jedoch damit zu rechnen – und da gibt dieses Gedicht doch tatsächlich zu denken –, dass gerade das kommt, was keiner kommen gesehen hat; dass gerade das kommt, was keiner gewollt hat; dass gerade das kommt, was keiner geahnt hat. Keiner hat es gewusst, keiner hat es geahnt, keiner hat es gewollt, und doch sind u.U. dann Dinge da gleichsam als gerufene Geister, denen wir nicht so einfach wieder Einhalt gebieten und sie so wieder los werden können.

Es ist durchaus damit zu rechnen, dass etwas kommt, was man nicht gewollt hat. Denn was kommt, ist das Ergebnis eines Kräftespiels, in dem diese Kräfte in diese und jene Kräfte in jene Richtung ziehen – ganz so, wie das die Sozialwissenschaftlerin Elisabeth Beck-Gernsheim einmal durch die geschickte Wahl eines beispielhaften Exempels erläutert hat. Sie schreibt:

„Die Motive der Wissenschaftler und Forscher, der Ärzte und Berater, die etwa im Bereich der Humangenetik tätig sind, mögen völlig respektabel und ehrenwert sein, den Werten des ärztlichen Berufsstandes und dem

Grundgesetz verpflichtet. Was in der Diskussion um die Folgen interessiert, sind aber nicht die Absichten einzelner Personen, sondern das, was im gesellschaftlichen Raum am Ende „herauskommt“ Zu fragen ist also nach der tatsächlichen Nutzung der Pränatal- und Gendiagnostik im Rahmen gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer Bedingungen, im Zusammenspiel vielfältiger Interesseneinflüsse, Konkurrenzstrategien, Machtkonstellationen, im Widerstreit verschiedener Gruppen und Institutionen (von Politik und Parteien bis zu Kirchen, Gewerkschaften, Verbänden).“⁵

Wenn diese Gedanken stimmen – und dass sie stimmen, ist keine Frage –, dann ist es richtig und wichtig, wieder und wieder die Frage nach den gesellschaftlichen Folgen der „Erfolge“ der Biotechnik, wenn und wo auch immer diese sich einstellen werden, in welchem Bereiche auch immer zu stellen. Bioethik will damit stets auch als „Sozialethik“ betrieben sein.

Bioethik als „Hofethik“ der Biotechnik?

Jeder Bioethik betreibende Wissenschaftler tut gut daran, auf sich und auf das, was er tut, aufzupassen. Denn so gut die Erfahrung ist, als Bioethiker gebraucht zu werden, so überhaupt nicht gut ist die Erfahrung, gerade als solcher missbraucht zu werden. Um was für einen Missbrauch es sich dabei handelt, lässt sich unschwer skizzieren.

So oft es schlagzeilenträchtige Neuigkeiten aus bzw. auf dem Gebiet der Biotechnik zu vermelden gibt, so oft sind dann regelmäßig auch erregte Diskussionen und Debatten an der Tagesordnung. Doch so schnell wie die Aufregung jeweils gekommen ist, so schnell hat sich die Aufregung auch wieder gelegt. Akademien haben Tagungen gehalten – bestens interdisziplinär bestückt –, und neben den geladenen Juristen haben selbstverständlich auch fachlich bestens qualifizierte Ethiker nicht gefehlt. Doch welche Funktion haben die Ethiker da – so nicht immer, so doch häu-

fig genug? Sie haben dort eine prekäre Funktion, die sie mehr und mehr zu durchschauen beginnen. Bioethik wird auf solchen Tagungen unübersehbar missbraucht, funktionalisiert. Missbraucht, funktionalisiert wofür? Missbraucht, funktionalisiert dafür, die Gemüter zu beruhigen, bis sich die Menschen dann früher oder später doch an die neueren und neuesten biotechnischen Errungenschaften gewöhnt haben. Geraume Zeit später nehmen die Dinge dann ihren Lauf, als hätte kein Ethiker jemals etwas – mahnend und warnend – gesagt. Es hat sich – und das ist nicht das einzige treffende Beispiel, das als Beleg für diese These dienen könnte – im Leben vieler unfreiwillig kinderloser Paare gerächt, dass die Mahnung und Warnung etlicher christlicher Ethiker, die da lautete: „Ein Kind um jeden Preis?“ unbeachtet geblieben ist.

Wahrscheinlich hat eine bestimmte Lobby durchaus ein besonderes Interesse daran, dass Ethiker überall da, wo biotechnische Themen verhandelt werden, präsent sind; denn der Zweck, den sie dort bestens erfüllen, ist der, „Opium fürs Volk“ (Karl Marx) zu sein. Denn so ja der trügerische Schein: Wo die Präsenz der Ethiker, da auch die Garantie dafür, dass nichts gegen den Menschen und seine Würde gemacht wird. Der beunruhigte Zeitgenosse kann beruhigt sein, da er weiß, bioethisch wird darüber gewacht, dass biotechnisch alles mit rechten Dingen zugeht. Tatsächlich nehmen die Dinge doch Mal um Mal einen Verlauf, den Ethik bestenfalls bedingt wollen kann. Doch dann fragt keiner mehr nach Ethik. Der Ethiker hat seine Schuldigkeit getan; der Ethiker kann gehen.

Wer als Bioethiker nicht ohne Erfolg gegen „die Schwindsucht bioethischer Standards“⁶ kämpfen will, muss eine eigene Sensibilität für die Dinge der Sprache entwickeln. Sprache ist immer verräterisch. Sage mir, wie du sprichst, und ich sage dir, wer du bist. Sprache verrät etwas über den Menschen, denn was ist Sprache, wenn nicht das Kleid unserer Gedanken?! Die Welt unserer Sprache ist die Welt unserer Gedanken. Wie wir denken, so sprechen wir auch; und wie wir sprechen, so denken wir auch. Es ist eben tatsäch-

lich so, wie es der Publizist und Politologe Dolf Sternberger einmal beschrieben hat, „daß sich in der Sprache alles Menschliche bezeugt, niederschlägt und ablagert. Das Menschliche, das Allzu-Menschliche und auch das Unmenschliche. Das Rechte und das Schlechte, das Edle und das Gemeine, das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Böse.“⁷

Wem daran liegt, mittels der Biotechnik die Welt zu erobern, der muss sich an die Eroberung bestimmter Begriffe machen, denn die schleichende Akzeptanz neuer Technologien vollzieht sich auch über die schleichende Akzeptanz neuer Begriffe. Sind die neuen Begriffe akzeptiert, dann bald auch die neuen Technologien. Wie das in concreto aussieht, hat der Literaturwissenschaftler und Theologe Markus Barth in seinem 1995 in dem Magazin „ZEIT-Punkte“ publizierten Artikel „Ethik im Angebot“ gezeigt. Er schreibt da etwa diese bewusst polemisch formulierten Sätze:

„Als Dienstmagd der Experten ist die Philosophie ins Angestelltenverhältnis zurückgekehrt. Ob in einer Zeitschrift daran gedacht wird, ältere Patienten zugunsten jüngerer Organempfänger sterben zu lassen (Bioethics 1/94), ob in Pittsburgh passive Sterbehilfe und Organgewinnung miteinander ‚praktikabel‘ verbunden werden, ob es um Keimbahntherapie, um ‚Hirntod‘ oder Hirnverpflanzung geht, ob tiefgefrorene Embryonen toter Mütter das Licht der Welt erblicken, überall sorgen fleißige Bioethiker mit eleganten Formeln für reibungslosen Fortschritt. Denn ihr wirkliches Gewerbe, dessentwegen sie von Naturwissenschaftlern noch gebraucht werden, ist die Benennungskunst. Ihre Ware ist die begriffliche Feinkost.

Ungefragter Organklau heißt ‚Informationslösung‘, vorgeburtliche Selektion heißt ‚aktive Vorbeugung‘, atmende, sterbende Menschen heißen ‚Leichen mit Herzschlag‘, die Zerstückelung menschlichen Lebens wird als ‚verbrauchende Embryonenforschung‘ bezeichnet. An schwarzem Humor wenigstens

haben manche Ethiker mit den Medizinern inzwischen gleichgezogen.“⁸

Das Gewerbe jeder Ethik, die so arbeitet, ist wohl als ein „Dienstleistungsgewerbe“ zu bezeichnen – und so bezeichnet es Markus Barth denn auch –. Bioethik als „Hofethik“ der Biotechnik, Bioethik als sprachlicher Hoflieferant der Biotechnik – das kann und das darf eigentlich nicht sein. Wo „Bioethik“ dennoch „Hofethik“ ist, da entsteht sprachlich ein „Newspeak“, der eben dem Ziel dient, das in George Orwells literarischem Meisterwerk „Nineteen Eighty-Four“ der Hauptfigur, Winston Smith, so erklärt wird: „Siehst du denn nicht, dass der Neusprech kein anderes Ziel hat als die Reichweite des Gedankens zu verkürzen.“⁹

Eine Bioethik, die den Ethik-Bedarf der Gegenwart – so gut es eben geht – decken will und gerade nicht „Ethik nach Bedarf“ liefern will, muss Tarnwörter wie etwa das Tarnwort „therapeutischer Schwangerschafts-abbruch“ dadurch enttarnen, dass es entlarvt, was sich dahinter eigentlich verbirgt bzw. – besser gesagt – was da eigentlich verborgen gehalten werden soll, und das ist bekanntlich die Tatsache der sprachlich eigentlich nicht zu schönenden Tötung eines ungeborenen Kindes wegen eines auffälligen pränataldiagnostischen Befundes.

Gute Bioethik weiß, dass sie der Welt stets einen guten Dienst tut, wenn sie das ihre dazu tut, die Reichweite der Gedanken zu verlängern. Und das heißt häufig genug, dass sie das Werk jener „Sprachschöpfer“ enttarnen und entlarven muss, die unverdächtig klingende Worte und Begriffe gerade für ethisch immens bedenkliche Dinge umgangssprachlich etablieren wollen. Gute Bioethik sollte den Menschen den Dienst der Erinnerung daran tun, dass der sprachliche Schein trügen kann. Was sprachlich unbedenklich scheint, ist ab und zu eben nur scheinbar ethisch unbedenklich.

Biotechnik als Religion bzw. Religionsersatz?

Wenn es denn stimmt, daß die Recht haben, die sagen, dass neben die Traumfabrik Hollywood inzwischen längst die Traumfabrik „Dollywood“¹⁰ getreten ist, dann kann kein Zweifel daran sein, dass Verheißungen, die bislang an die Religion gebunden waren, in jüngerer und jüngster Zeit mehr und mehr der Biotechnik gelten. Dass die Biotechnik mit nicht geringen Heil(ung)serwartungen überfrachtet und überzogen wird, ist nicht zu bezweifeln. Unbegrenzte, unendliche Erwartungen an die Leistungskapazität und Leistungsqualität der Biotechnik sind eines der Zeichen unserer Zeit. Denn massive Heil(ung)s-versprechen binden sich an erhoffte, erwartete, ja ersehnte künftige Leistungen der Biotechnik. Ob diese überhaupt jemals diesen ihnen gegenüber gehegten Erwartungen werden genügen können, ist allerdings eine berechnete Frage. Wird es Biotechnikern – bald – gelingen, »das Gen des Altern(müssen)s« zu eliminieren oder eventuell gar „das Gen des Sterben(müssen)s“? So lässt sich fragen. Doch es lässt sich daneben auch fragen: Soll bzw. darf ihnen das gelingen? Wäre es tatsächlich ein Gewinn für die Menschen, nicht altern und nicht sterben zu können auf dieser Welt? Es sind nicht die Dümmeren, die bezweifeln, dass das ein menschlicher Gewinn wäre.

„Hallo Dolly“ – Vom geklonten Schaf zum geklonten Mensch?

Der Fortschritt (in) der Biotechnik, der unaufhaltsam zu sein scheint, zwingt Biotechniker, Bioethiker und Biopolitiker förmlich dazu, sich darüber zu verständigen, was eindeutig gewollt und was nicht gewollt sein soll. Eindeutig nicht gewollt sein soll das reproduktive Klonen beim Menschen, so ist (noch) zu hören und zu lesen. Doch warum eigentlich? Was ist so schlimm daran, einen Menschen zu klonen? Tut man dem Menschen Unrecht, der dann als Klon die zeitlich versetzt lebende Kopie eines bereits existieren-

den Menschen ist? Rechenschaft ist darum gefordert darüber, warum das reproduktive Klonen beim Menschen etwas elementar ethisch Problematisches darstellt und aus welchen Gründen dem so ist.

Ein Priester sagte einmal bei einer Priesterfortbildungswoche, die sich bioethischen Grund- und Grenzfragen widmete – und sein Beitrag war selbstverständlich nicht ganz ernst gemeint –, er verstehe zwar die ethischen Einwände gegen das Klonen beim Menschen, wolle dennoch nicht überhaupt gegen das Klonen eines Menschen votieren, denn wenn er den Priesterangel in den deutschen Diözesen bedenke, sei er doch geneigt, wenigstens im Blick auf die Menschengruppe der Priester das Klonen zu gestatten. Denn auf diese Weise könne, da ja wegen des Zölibats der Weg eigentlich nicht gangbar sei, dass Priester sich auf natürliche Weise vermehren, der Priesterangel effektiv und nachhaltig behoben werden.

Jemand aus der Priestergruppe schlug damals dann das gruppenspezifisch ebenso spannende wie erhellende Experiment vor, sich gemeinsam doch bitte in der nächsten Stunde darauf zu einigen, welche Priester aus ihren Reihen denn als sozusagen klonierungswürdige Priester in Betracht kämen. Spätestens bei diesem Gedankenexperiment ist die Erkenntnis da, dass auf der Ebene des Menschlichen und Zwischenmenschlichen etwas Unakzeptables geschieht, wenn Menschen über Menschen so befinden, dass sie sagen: „Du, Mensch, bist klonierungswürdig, und Du, Mensch, bist es nicht.“

Wie es scheint, herrscht bis zur Stunde weitestgehend noch Einigkeit darüber, den geklonten Menschen auf gar keinen Fall zu wollen. Doch wie lange – so wäre zwischen- durch doch einmal laut zu fragen – wird das auch so bleiben? Es war in der Tat eine Welt-Sensation, als der schottische Wissenschaftler Ian Wilmut „Hallo Dolly“ sagen konnte, als im Roslin-Institut bei Edinburgh das erste geklonte Schaf zur Welt gekommen war. Das war im März 1997. Sogleich war damals die

Frage da: „Wann kommt der geklonte Mensch?“. Und auf der Stelle beeilten sich führende Wissenschaftler aus der ganzen Welt, bei jeder passenden Gelegenheit zu betonen, dass sie das auf gar keinen Fall machen würden: Menschen zu klonen. Skeptiker sagten damals, es sei lediglich eine Frage der Zeit, wann der erste Wissenschaftler seine Klon-Absichten beim Menschen (in) der Öffentlichkeit bekannt geben werde. Dass es kein Jahr dauern würde, bis es so weit sein würde, damit hatten selbst die Wissenschaftsjournalisten, die sich auf diesem Gebiet auskennen, nicht gerechnet.

Bereits zu Beginn des Jahres 1998 überraschte der US-Physiker Richard Seed die Weltöffentlichkeit mit der Ankündigung seiner Klon-Pläne. Er gab damals bekannt, er wolle eine Klonklinik errichten, und damit war er auf der Stelle „das schwarze Schaaft“ aus der Zunft der Biotechniker. Der damalige deutsche Bundesforschungsminister Jürgen Rüttgers war sich sicher, dass hinter den Plänen dieses Wissenschaftlers „ein ethisch verwirrter Geist“ stecke. Doch wer sagt denn, dass Richard Seed bereits damals der einzige ethisch verwirrte Geist war? Es ist eher wahrscheinlich, dass sich dieser US-Forscher längst in einem Club Gleichgesinnter befand, die sich früher oder später ganz in seinem Sinn zu Wort melden würden, um endlich zur Tat zu schreiten und den ersten Menschen zu klonen – wenn eben möglich, mit gesetzlicher Erlaubnis. Und den schlagenden Beweis für diese Annahme lieferte der Presse dann bald auch der umstrittene italienische Mediziner Severino Antinori, der in Rom eine Fruchtbarkeitsklinik betreibt, mit seiner zu Beginn des Jahres 2001 gemachten Ankündigung, dass unter seiner Regie bald das erste Klon-Baby der Welt geboren sein werde.

Ist ein ethischer Dammbbruch jetzt oder bald zu befürchten? Oder wird die Welt in einer ethischen Geschlossenheit gegen einen Richard Seed, gegen einen Severino Antinori oder wie auch immer diejenigen heißen werden, die durchaus Menschen zu klonen beabsichtigen, vorgehen? Oder wird sich die

Menschheit eines – fernen(?) – Tages daran zu gewöhnen haben bzw. längst gewöhnt haben, dass das Menschen-Klonen eine übliche und gängige biotechnische Praktik geworden ist?

Nationale und internationale rechtliche Standards

Der Prüfstand der Ethik ist ein ganz wichtiger Prüfstand, auf dem sich jedes – auch noch so spektakuläre – biotechnische Vorhaben zu bewähren hat. Kriterien der Bewährung sind: dass solche Vorhaben mit der Würde des Menschen verträgliche Techniken sind, dass sie dem Haltungsbild der „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer) entsprechen und dass bioethischer Fortschritt – alles in allem – ein Fortschritt »nach menschlichem Maß« (Johannes Rau) zu sein hat. Dass bestimmte ethische Standards mehr und mehr durch nationale und internationale Gesetze geschützte Standards werden, eben darauf ist gesteigert(er) Wert zu legen. Denn es gilt die Gleichung: Wie das Recht ethische Standards schützen kann, so kann die Ethik rechtliche Standards stützen.

Anmerkungen:

- ¹ Johann Wolfgang von Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. München 1998, Band 1: Gedichte und Epen I. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, 276–279.
- ² Klaus Demmer: Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs (Studien zur theologischen Ethik; Bd. 23). Freiburg/Schweiz und Freiburg – Wien 1987.
- ³ Günter Altner: Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts. Darmstadt 1988.
- ⁴ Vgl. Dietmar Mieth: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg/Basel/Wien 2002.
- ⁵ Elisabeth Beck-Gernsheim: Therapie – Prävention – Selektion. Fortschritte und Dilemmata der Pränatal- und Gendiagnostik, in: Gert Kaiser/ Dirk Matejovski/ Jutta Fedrowitz, (Hg.): Kultur und Technik im 21. Jahrhundert (Schriftenreihe des

Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen; Band 1). Frankfurt am Main/New York 1993, 190–202, 195.

- ⁶ Ulrich Lüke: Der Mensch – schon zu Beginn am Ende? Wi(e)der die Schwindsucht bio-ethischer Standards, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 381–393.
- ⁷ Dolf Sternberger: Gute Sprache und böse Sprache. Zehn Thesen, in: Dolf Sternberger/ Gerhard Storz/ Wilhelm E. Süskind: *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*. Neue, erweiterte Ausgabe mit Zeugnissen des Streites über die Sprachkritik. München 1970, 226–238, 227.
- ⁸ Markus Barth: Ethik im Angebot, in: *Tiere aus dem Labor, Babys aus der Retorte, Menschen am Tropf. Die Bioethik fragt: Was darf der Mensch?*, in: *ZEIT-Punkte* Nr. 2/1995, 6–9, 8.
- ⁹ „Don’t you see that the whole aim of Newspeak is to narrow the range of thought?” *Nineteen Eighty-Four*. A Novel by George Orwell. London 1949, 54.
- ¹⁰ Reinhard Lassek: Traumfabrik Dollywood. Die Erwartungen an die Biotechnologie sind überzogen, in: *zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 2 (2001) Heft 9, 8–11.

Johannes Schelhas

In Christus – in Liebe

Die christologische Sinnspitze der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI.

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „Deus caritas est“ hat nach ihrer Veröffentlichung am 25. Januar 2006, dem liturgischen Fest der Bekehrung des Apostels Paulus, in seinem Heimatland große Beachtung und Wertschätzung gefunden. Man hat sie den Sozialzyklen seit Leo XIII. (1878?1903) zugeordnet,¹ wozu das Schreiben vor allem in seinem zweiten Teil Anhalt bietet. Doch das Grundsätzliche, das aus dem ersten Teil spricht, sperrt sich gegen eine solche Klassifizierung. Vom Papst unterzeichnet wurde das Schreiben jedoch bereits einen Monat früher, am 25. Dezember 2005, dem Fest der Geburt des Herrn. Man darf unterstellen, dass dies nicht zufällig geschehen ist. In den folgenden Ausführungen geht es darum, die christologische Sinnspitze der Aussagen des päpstlichen Schreibens hervorzuheben und die Darlegungen des Papstes auf die Christologie zu fokussieren. Die anthropologischen Aussagen haben ihren Bezugspunkt in der Christologie. Die Enzyklika soll aus sich heraus erschlossen werden. Einzelne christologische Aspekte werden zudem mit Verweisen auf die Schriften Joseph Ratzingers bekräftigt. So kann deutlich werden, was nasser Vorstellung ohnehin einleuchtet, dass die Darlegungen des Papstes in der Enzyklika sich nahtlos an frühere Reflexionen Joseph Ratzingers aus philosophisch-theologischer Forschung und Lehre anschließen.² In den folgenden Ausführungen wird dem Geschöpf Mensch der Glaube an Gott unterstellt. Der Papst legt seine Reflexionen in diesem Horizont vor. Dennoch ist er sich bewusst (und spricht es im zweiten Teil auch aus), dass die

heutige Menschheit keinesfalls ausschließlich an den Gott Jesu Christi glaubt.

Mit der Aussage „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16) wird der Glaube grundgelegt (vgl. Nr. 1). Sämtliche theologische Aussagen über den Gott Israels und den Gott Jesu Christi sowie über das Verständnis des Menschen finden in dieser Wahrheit ihren Konvergenzpunkt. Glaube an Gott gemäß christlichem Verständnis bedeutet das Innenwerden dieser Liebe. Die Liebe offenbart ihre Höhe und Tiefe als die gekreuzigte Liebe Jesu Christi. Von dieser Liebe sagt der Papst am Ende des zweiten Teils, bevor er zu der abschließenden Besinnung auf die Heiligen überleitet: Die im Kreuz Jesu ausgedrückte Liebe bringt die Liebe der Glaubenden hervor. Die Liebe selbst ist Ansporn zur Liebe: „[W]ir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind“ (Nr. 39 E). An dieser Formulierung fällt zunächst auf, dass der Papst sich selbst in die Reihe der Empfänger dieser Liebe stellt. Gewichtiger ist jedoch die Aussage: Die Liebe des Menschen zum Menschen, zu sich selbst und zu Gott gründet in der Christusbildlichkeit des Menschen. Wird Liebe umfassend in Christus verstanden, so avanciert die Liebe des Menschen zu einem praktischen Gottesbeweis (im Sinn von Aufweis) in der Welt. Solches konkret zu zeigen, ist das zentrale Anliegen des päpstlichen Schreibens, welches in seinem zweiten Teil entfaltet wird.

Begegnung und Nachfolge

Die sich verschenkende Liebe Gottes umklammert nicht bloß das irdische Leben des Menschen. Sie begründet vielmehr die ewige, vorzeitliche Existenz des Menschen im Herzen, in den Gedanken Gottes. Der Mensch, der Gottes Geschöpf ist, lebt das ewige Leben des Logos – als der Jesus Christus im Johannesevangelium bezeichnet wird (vgl. 1,1-3.14) – in Gott dem Vater mit. Die Liebe des Gottes, der allem Geschaffenen Leben ermöglicht, ist nach der Aussage des Papstes dasjenige, das den Gott (Israels und) Jesu

Christi wesentlich vom Gott der Philosophen unterscheidet: „Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe ..., aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt“ (Nr. 9 M). Der Gott, den die griechischen Philosophen erschlossen haben, kann vom Menschen erotisch – sogar leidenschaftlich, wie die Prostituierten im Tempel zeigen, gegen die sich die Botschaft der Propheten Hosea und Ezechiel richtet (vgl. Nrn. 9 M und 4 M) – geliebt werden, wenngleich er apathisch ist. Der Gott Abrahams, der Gott des Mose, der Gott der Propheten und der Gott Jesu Christi unterscheidet sich vom Gott der Philosophen. Die Liebe – jene Liebe, die von diesem Gott ausgeht – ist das unterscheidende Kriterium: Der Gott der Philosophen liebt nicht; der »eine« Gott Israels und Jesu Christi hingegen liebt selbst. Seine Liebe wählt aus und erwählt zur Begegnung mit dem Ziel, zunächst Israel und – in späterer Zeit – durch Israel die gesamte Menschheit auf Gott hin zu erneuern (vgl. Nr. 9 M). Dies geschieht nicht allein und nicht erst auf Grund des Kreuzes, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, wie es in der mittelalterlichen Theologie durch Anselm von Canterbury (1033/1034–1109) wirkmächtig bedacht worden ist, sondern bereits auf Grund der Inkarnation Jesu Christi und seines irdischen Lebens. Immer wieder ist der Papst bestrebt, unter Bezugnahme auf die Evangelien die Heilsbedeutung des gesamten Lebens Jesu herauszustellen (vgl. Nrn. 12 und 17 A; siehe auch Nr. 10 M). Wie eine Kritik an der Fokussierung der Erlösung auf den Kreuzestod Jesu, an der staurozentrischen Engführung der Soteriologie, liest sich die folgende Passage J. Ratzingers aus einer Meditation über die Eucharistie: „Christus ist nicht zuerst eine Gabe, die wir Menschen dem zürnenden Gott darbringen, sondern dass er da ist, dass er lebt, leidet und liebt, dies ist schon Werk der Liebe Gottes. Er ist das Heruntersteigen der erbarmernden Liebe, die sich zu uns herabbeugt.“³ In jeder Begegnung Jesu mit einem Menschen wird die Liebe, als die Gott sich selbst offen-

bart, konkret. Die Liebe Gottes ergreift partikulär, aber wirkt universal.

Israels und der Christen Antwort auf das vorgängige Handeln Gottes ist – ungeachtet individueller oder kollektiver Abkehr von Gott – die Liebe zu dem Gott, der die Liebe als Vater, Sohn und Heiliger Geist in sich ist und nach außen übt. Eine solche Liebe lässt sich nicht nur nicht auf einzelne Taten der Pflicht eingrenzen, man wird ihr auch nicht gerecht, so der Papst, wenn man sie nur als Gebot erfasst (vgl. Nr. 1 M). Die Liebe des Menschen ist seine Antwort an Gott, eine Antwort, welche das gesamte Leben, alle Tätigkeiten und Vollzüge, umfasst. In dieser Art von Antwort besteht die Nachahmung Gottes (vgl. Eph 5,1). Sie ist der Kern des Christlichen. Das Theologumenon von der Nachahmung Gottes wird bisweilen mit dem Theologumenon von der Nachfolge Christi in eins gesetzt. Nach J. Ratzinger wird mit der Nachfolge Christi das Fundament des Christlichen erfasst: „Christus nachfolgen heißt, ... in jenes Sich-Verlieren eingehen, das der eigentliche Kern der Liebe ist. Christus nachfolgen heißt, ein Liebender werden, wie Gott geliebt hat ... Nachfolge Christi ist zuletzt nichts anderes als Menschwerdung des Menschen in das Menschsein Gottes hinein.“⁴ Christentum bedeutet also Nachfolge. In der Enzyklika deutet der Papst die Nachfolge Christi als Antwort auf die Liebe Gottes, welche die Kinder Gottes in Freiheit geben (vgl. Nr. 1 A). Nachfolge Christi ist somit keine außergewöhnliche „Glaubensleistung“, sondern die durch die Gnade Gottes ermöglichte liebende Antwort des Menschen auf die zuvorkommende Liebe Gottes zum Menschen, wie sie in Jesus Christus erfahrbar geworden ist. Die Nachfolge Christi wird damit zum Thema der theologischen Anthropologie.

Der Papst spitzt seine grundlegenden Ausführungen über die Liebe sodann zu: Der christologisch-anthropologische Aspekt erotischer Liebe tritt hervor, wenn er bei den Darlegungen zur Reinigung und Reifung des Eros von dessen „Heilung zu seiner wirklichen Größe“ (Nr. 5 A) spricht. Die Liebe des Menschen dient letztlich dazu, den Menschen mehr zur Begegnung mit dem geliebten

Menschen und dem geliebten Gott zuzurücken. Reife Liebe befähigt zur Nächsten- und zur Gottesliebe, drängt den Anteil des Altruismus und Egoismus (Narzissmus) zurück und macht das Geheimnis und die Größe menschlicher Weise, zu lieben offenbar. Ihre höchste Umsetzung geschieht immer dann, wenn der Mensch alle Kräfte seines Lebens in die Liebe einbezieht (vgl. Nr. 17 M), wenn er nicht halbherzig und „gebremst“ liebt. In diesem Zusammenhang an die im Deuteronomium zusammengefasste Grundforderung Gottes, der den Menschen die Liebe gebietet, zu denken (vgl. bes. Dtn 6,4f), liegt auf der Hand (vgl. Nr. 1 M).

Wenngleich der Mensch auf dem Weg der Liebe über sich selbst hinausgeführt wird (Selbsttranszendenz), sollte bei der theologischen Reflexion über diesen Weg nicht von einem Aufstieg des Menschen zu Gott gesprochen werden. Das auch in vielen Arten der Mystik häufig verwendete Aufstiegsschema wird dem Theologumenon der Nachfolge Christi nicht gerecht. Zwar bezeichnet der Papst den Prozess individueller Reinigung des Motivs der Liebe als „Weg des Aufstiegs“ (Nr. 5 E), den sakramentalen Charakter der Nachfolge Christi verfehlt ein derartiger Weg jedoch. Die Kategorie des Aufstiegs wird dem Proprium des Sakramentalen im Christentum nicht gerecht. Dass Glaube primär nicht Aufstieg mit Christus zum Vater bedeutet (sich darin jedenfalls nicht erschöpft), begreift der Papst mit der Selbstoffenbarung Gottes, die in der Selbsthingabe Christi am Kreuz kulminiert und in der Eucharistie für die Glaubenden berührbar wird: „Die ‚Mystik‘ des Sakraments, die auf dem Abstieg Gottes zu uns beruht, reicht weiter und führt höher, als jede mystische Aufstiegsbewegung des Menschen reichen könnte“ (Nr. 13 E). Die Feier und der Empfang der Eucharistie befähigen die Glaubenden zu größerer Liebe und Hingabe an Gott und an die Nächsten. Humanes Handeln ist nach den Ausführungen des Papstes christologisch motiviert und eucharistisch rückgebunden: „Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten *Logos*, sondern werden in die Dynamik seiner

Hingabe hinein genommen“ (Nr. 13 M). Die Eucharistie, so der Papst, vermehrt die Menschlichkeit und die Göttlichkeit des Menschen. Sie macht sein Handeln insofern menschlicher, als durch die Vereinigung mit Christus in der Kommunion der Egoismus zurückgedrängt wird und der Mensch ihn tatsächlich zurückdrängen kann; sie macht den Menschen insofern göttlicher, als er in der Kommunion neu sich als Geschöpf Gottes und als Bild Christi gewahrt wird und im Handeln tatsächlich sich als Bruder oder Schwester Jesu Christi gemäß der Gnade erfahren kann.

Bisher wurde gezeigt, dass sich das gesamte christliche Sein und Handeln als Liebe begreifen lässt. Dabei wird die Liebe des Menschen zu Gott und zu den Menschen als Antwort auf die zuvorkommende Liebe Gottes zum Menschen begriffen. Papst Benedikt bedient sich der Kategorie der Begegnung⁵, welche die Glaubenden auf den Weg der Nachfolge Christi stellt. Nun soll der Zusammenhang von liebendem Gott und caritativem Handeln der Kirche bedacht werden.

Der eine Gott, der liebt, und das caritative Handeln der Kirche

Auf den christologischen Einheitspunkt des Handelns zielt eine Formulierung, die der Papst in seinem Abschnitt über die in Jesus Christus fleischgewordene Liebe Gottes vorlegt: „Die ‚Mystik‘ des Sakraments hat sozialen Charakter“ (Nr. 14 A). Er beschreibt damit die Wirkung der Kommunion in den Herzen der Glaubenden. So wird in der Enzyklika indirekt deutlich, dass die Eucharistiefeier auf die Kommunion zielt und in ihr den Höhepunkt findet, befreit und wandelt sie doch die Empfangenden aus ihrer Selbstverschlossenheit und Isolation zur Liebe, in der ein Mensch sich wahrhaft verschenken kann.⁶ Lieben ist somit praktizierte Gotteserkenntnis. Die Gotteserkenntnis des Menschen und die Praxis der Liebe gehören unabdingbar zusammen (vgl. Nr. 17 M). Auf dem Weg der Liebe erreicht der Mensch die „Ein-Sammlung“ und „Aus-Richtung“ all seiner Kräfte

auf Gott und auf den Nächsten. Der Papst erinnert daran, dass ein Mensch zeit seines irdischen Lebens mit diesem Werk des Glaubens an kein Ende kommt.

In der Liebe der Einzelnen verwirklicht die Kirche als Ganze, sakramental und institutionell, ihre diakonische Aufgabe, die aus ihrem Wesen hervorgeht (vgl. Nr. 25a), sich jedoch in der Geschichte mannigfach gewandelt hat.⁷ Der Liebesdienst der Kirche gehört strukturell zum Fundament der Kirche in der Welt und ist um das Wachstum der Gerechtigkeit in der Gesellschaft bemüht.⁸ Die praktizierte Nächstenliebe der einzelnen Christen sowie jene der caritativ organisierten Werke ist nach der Auffassung Benedikts evidenter Selbsterweis der Katholizität der Kirche. Alles kirchliche Handeln, nicht allein das diakonale, entspringt tiefer Christusverbundenheit, deren Ausdruck uneigennützig Liebe ist. Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) gilt ihm als „*Magna Charta* allen kirchlichen Dienens“ (Nr. 34 M). Der wechselseitige Zusammenhang von Handeln und Liebe lässt sich formelhaft so erfassen: Handeln ohne Liebe ist blind; Liebe ohne Handeln ist leer. Mit jedem einzelnen Werk der Liebe schenken die Liebenden nicht bloß etwas von sich, sondern geben sich darin selbst.⁹ Das uneigennützig Motiv menschlicher Liebe sowie die Deutung zwischenmenschlicher Liebe als personhafte Gabe erklären sich erst hinreichend aus dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth, dessen Proexistenz die Nachfolgenden auf ihrem Weg des Glaubens nachahmen. Der christologische Bezug steht hinter den Ausführungen. Der Papst weiß zudem um die Herausforderung, die das caritative Handeln der Kirche mit sich bringt. Es ist nicht ausschließlich auf die materielle Unterstützung gerichtet. Die vom Heiligen Geist entfachte Liebe des Menschen zum Menschen zeigt sich auch in der Weise, wie bedürftigen Menschen seelischer Beistand geleistet wird (vgl. Nr. 28b E). Dabei kann die Endlosigkeit menschlich-sozialer, individueller oder gemeinschaftlich-gesellschaftlicher Not die Glaubenden hinsichtlich des Maßes ihres Einsatzes jedoch überfordern oder zur Trägheit anstiften. Einen Ausweg aus dieser Not zeigt die eigene

Christusverbundenheit (vgl. Nr. 36 A). Der erhöhte Herr selbst bewahrt die Glaubenden davor, vom Königsweg des Dienens abzukommen. Ihre Christusinnigkeit wird, so der Papst, auch durch das Gebet gestärkt (vgl. Nr. 37).

Das Wirken des einen Gottes, der liebt und in den Menschen Mitliebende sucht, wird im päpstlichen Schreiben nicht nur in der Gestalt der fleischgewordenen Liebe Gottes, in Jesus Christus bedacht, sondern wird ausdrücklich in der Geschichte Israels aufgewiesen. Der Papst greift auf seine Weise die Israelthematik auf.¹⁰ Man wird darin neben der innerchristlichen eine weitere ökumenische Dimension seines Schreibens erkennen.¹¹ Die göttliche Liebe ist für den Papst nicht nur der Verständnisschlüssel zu den Taten und Worten Jesu und zur Tat des Vaters, der den Sohn sendet (vgl. Joh 3,16), sondern auch zum Glauben Israels. Diesem wurde im christlichen Glauben »eine neue Tiefe und Weite gegeben« (Nr. 1 M). Sie zeigt sich darin, dass Jesus die Gottesliebe des gläubigen Israeliten und seine Nächstenliebe zu *einem* Auftrag verbunden hat. Gott, so führt er weiter aus, ist der Schöpfer und Urheber der gesamten Wirklichkeit, der die Welt durch sein Wort geschaffen hat (vgl. Nr. 9 A). Der mitwandernde Logos begleitet den Glaubensweg Israels implizit.¹² Das Theologumenon von der Schöpfung im Wort (Logos) ist nach J. Ratzinger eine Aussage über die Christozentrik der Schöpfung.¹³ Die Welt existiert zu keiner Zeit von Gott losgelöst und ist als Schöpfung von Anfang an in den Bund, der von Gott ausgeht, hineingestellt. Bund und Liebe werden somit zu synonymen Begriffen.

Als Aussage über das Wesen Gottes bleibt Liebe kein Abstraktum. Die Liebe hat von Anfang an die Geschichte Israels begleitet. Ihre dichteste und unüberbietbare Ausprägung erlangt und erleidet sie in Jesus Christus. Das päpstliche Schreiben bedenkt in der „Formierung Christi“ den Liebesdienst der Kirche für die Welt. Er entspringt der Eucharistie. Der christologische Konvergenzpunkt von Eucharistie und Diakonie kann noch stärker herausgestellt werden.

Eucharistie und Diakonie

Jesu Lebenshingabe an den Vater im Himmel und an „die Vielen“ erhält in der Institution (Einsetzung) der Eucharistie eine Weise der Gegenwart, die fortdauernd wirksam ist. Im päpstlichen Schreiben wird ein Aspekt hervorgehoben, der fremd erscheinen könnte, auf den aber J. Ratzinger des Öfteren hingewiesen hat: die Glaubenden nehmen Christus physisch auf.¹⁴ Der, den sie essen, ist „der Logos, die ewige Vernunft“ (Nr. 13 M). Die ewige Vernunft (Logos) besitzt in der antiken Welt eine herausragende Bedeutung. Für die Christen leuchtet ebendiese Vernunft in der Gestalt Christi auf. In Brot und Wein, schreibt der Papst, wird der „Logos wirklich Speise für uns“, nämlich „als Liebe“ (Nr. 13 M). Diese Liebe fügt die Glaubenden als Leib Christi zusammen (vgl. Nr. 14 A) und befähigt sie zur Nachahmung der Hingabe Jesu. Sie erlangt im caritativen Handeln der Kirche ihre konkrete Ausformung. Der Papst stellt heraus, dass die Diakonie seit den Tagen der Urkirche zur Struktur der Kirche gehört (vgl. Nr. 21 E). In dem Maß, in dem die Kirche Kirche Christi ist, kann auch von der Diakonie gesagt werden, dass sie Diakonie Christi ist.

Noch stärker als bislang ausgeführt, kann die Nächstenliebe christologisch gedeutet werden. Wenngleich der Nächste in der die Welt umspannenden Kirche universalisiert wird, bleibt er doch konkret. Die Konkretion zeigt sich nach Auffassung des Papstes nicht in einer „unverbindlichen Fernstenliebe“ (Nr. 15 M), sondern im verbindlichen Einsatz vor Ort, der insbesondere an keinem Glied der Kirche achtlos vorbeigeht (Nr. 25b; vgl. Gal 6,10). Der Einsatz für den Nächsten ist Zeugnisgabe. Des Zeugen Christi bedarf es konkret bei der Erziehung von Menschen. Zu der auf den ersten Blick ungewohnten Verschränkung von Zeugnis und Erziehung äußert sich Papst Benedikt anlässlich der Pastoraltagung der Diözese Rom zum Thema Familie am 6. Juni 2005: „Die zentrale Stellung in der Erziehungsarbeit und besonders in der Glaubenserziehung, die der Höhepunkt der Bildung der Person und ihr angemessenster Horizont ist,

hat konkret die Gestalt des Zeugen: Er wird zum eigentlichen Bezugspunkt, da er Rechen-schaft gibt über die Hoffnung, die sein Leben trägt (vgl. 1 Petr 3,15), und da er von der Wahrheit, die er vorlegt, persönlich betroffen ist. Andererseits verweist der Zeuge niemals auf sich selbst, sondern auf etwas, oder besser, auf jemanden, der größer ist als er, dem er begegnet ist und dessen zuverlässige Güte er erfahren hat.“¹⁵ Die „Perspektive Jesu Christi“ in der Nächstenliebe deutet der Papst in der Enzyklika mit einer prägnanten Formel: „Sein Freund ist mein Freund“ (Nr. 18 A). Die Nächstenliebe wird so für die Glaubenden der Weg zu tieferer Freundschaft zu Christus. Praktizierte Liebe zu Gott und zum Nächsten überwindet die in der Welt verbreitete „Anti-Kultur des Todes“; in den Vollzügen und Akten der Liebe wird eine „Kultur des Lebens“ aufgebaut (Nr. 30b M). Benedikts Formulierung von der „Anti-Kultur des Todes“ lässt aufhorchen. Sie wirkt nämlich wie eine leise Korrektur an einem Wort seines Amtsvorgängers, der von der „Kultur des Todes“ gesprochen hat.¹⁶ Die Einheit von Eucharistie und Diakonie in Christus führt den Papst auch zu der Auffassung, dass Glaube, Kult (Liturgie) und Ethos ineinander greifen (vgl. Nr. 14 E)¹⁷ Eine solche Realität entsteht aus der Begegnung liebender Menschen mit der Liebe Gottes, wie sie in Christus wirksam ist.¹⁸

In seiner Enzyklika zeichnet der Papst ein realistisches Bild vom Menschen, dessen Heimat „in Christus“ ist. Größe und Erbärmlichkeit kennzeichnen dieses Leben des Menschen. Benedikt greift das Wort des Paulus auf: „Die Liebe drängt uns“ (2 Kor 5,14), die Liebe tatkräftig umzusetzen. Ungeduld und scheinbare Erfolglosigkeit (Nr. 39 A), der Säkularismus (Nr. 37 A), sogar das Leiden in der Welt (Nr. 38 A) und „unser Schreien“ nach Gott (Nr. 38 M) – in Ijob vorgebildet – können die Liebe nicht auslöschen. Mit dem Tatzeugnis der Liebe geht das Wortzeugnis der Liebe einher: „Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe

reden zu lassen“ (Nr. 31c M). Sie bewegt alles.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. C. Geyer: Ratzingers Erste, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 26. Januar 2006, Nr. 22, 39.
- ² Da die Enzyklika in unterschiedlichen Druckausgaben vorliegt und auch etliche Auszüge im Umlauf sind, ist der Nachweis der Seitenangabe bei den Zitaten wenig hilfreich. Die in runden Klammern stehende Angabe hinter einem Zitat bezieht sich auf die durchgehende Nummerierung der Enzyklika selbst. Die hinter den Zahlen stehenden Buchstaben A, M, E bedeuten: A = die Stelle steht am Anfang des Abschnitts, M = in der Mitte und E = am Ende. Im Folgenden wird das päpstliche Schreiben nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Druckschrift: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171, Bonn 2006 zitiert.
- ³ Gott ist uns nah. Eucharistie – Mitte des Lebens, hg. v. S. Horn und V. Pfnür. Augsburg [2001] ²2005, 44. – Um die Erforschung der Geschichtstheologie, die vom Leben Jesu nicht abstrahieren kann, geht es Ratzinger in seiner Dissertation zu Augustinus und in der Habilitation über Bonaventura. Die christologische Relevanz kommt formelhaft wie folgt zum Ausdruck: „Für das augustini-sche Schema [der Periodisierung der Geschichte J.S.] ist Christus der Zeiten Ende, für das bonaventuranische ist er der Zeiten Mitte“ (Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München-Zürich 1959 / St. Ottilien 1992, 18).
- ⁴ Nachfolge [1965], aufgenommen in: Dogma und Verkündigung. München-Freiburg/Br. 1973, 141–145, 145 / Donauwörth 42005, 137–141, 141.
- ⁵ Nach J. Ratzinger ist „Begegnung“ eine christologische Grundkategorie, deren Urform an den Erscheinungen des Auferstandenen abzulesen ist (Einführung in das Christentum, München 1968, 254f / Neuausgabe 2000, 290f).
- ⁶ „Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen. Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. Wir werden ‚ein Leib‘, eine ineinander verschmolzene Existenz“ (Nr. 14 A). Der communiale Aspekt

- der Eucharistie, der in diesem Abschnitt hervorgehoben wird, ist schon für die Kirchenväter sehr bedeutsam. Hier wird Benedikts / J. Ratzingers Nähe zur Theologie der Kirchenväter, der „theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche“ (Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 [1968], 257–282, 274), und zur Orthodoxie (eucharistische Ekklesiologie) greifbar. Man könnte sogar weiterhin von einer eucharistischen Anthropologie sprechen.
- ⁷ Vgl. die Ausführungen des Papstes zum Wandel organisierter Nächstenliebe in der frühen Kirche in den Nr. 22-24; die Auflistung der Namen exemplarischer Heiligen der Caritas in Nr. 40 E lässt in gleicher Weise auf die Mannigfaltigkeit diakonischer Praxis schließen.
- ⁸ Die Darlegungen des Papstes über die Soziallehre in den Nr. 26–29, bes. Nr. 28, fallen nicht unter die hier vorgenommene Fokussierung der Aussagen der Enzyklika. Was der Papst jedoch über die Argumentationsfigur der Soziallehre sagt, reicht hermeneutisch an die Fragen der Christologie heran, nämlich in der Weise philosophisch-theologischer Verhältnisbestimmung von natürlicher Vernunftkenntnis und übernatürlicher Glaubens-(Christus-)erkenntnis. Programmatische Ausführungen zum Verhältnis von Philosophie und Glaube finden sich u.a. in der Bonner Antrittsvorlesung (1959): Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der *theologia naturalis* [1960]. Neudruck: hg. und mit einem Nachw. versehen v. H. Sonnemanns. Leutesdorf 2004.
- ⁹ J. Ratzinger entwickelt das Ethos der christlichen Ehe aus ihrer Sakramentalität: Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven u.a.: Theologie der Ehe [1968]. Regensburg-Göttingen ²1972, 81–115, 101ff.
- ¹⁰ Unter dem Titel: Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis, in: IKaZ 26 (1997), 419–429, 424f. Zu dem in der Sache verwandten Bundesgedanken: Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, in: IKaZ 24 (1995), 193–208.
- ¹¹ Wieder eine andere ökumenische Dimension, die interreligiöse, eröffnet sich indirekt dort, wo der Papst um den Dialog derer wirbt, „die um den Menschen und seine Welt ernstlich Sorge tragen“ (Nr. 27 E).
- ¹² Den Konnex von Schöpfungs- und Israelthematik hebt Ratzinger in seiner Bonner Antrittsvorlesung hervor: „Wie kein anderer Gedanke eignete es [das Schöpfungsthema J.S.] sich, um die Besonderheit des biblischen Gottesglaubens zu dolmetschen an die Völkerwelt, in die Israel nun auf ganz neue Weise hineinversetzt war“ (Der Gott des Glaubens, s. Anm. 8, 30).
- ¹³ Vgl. Im Anfang schuf Gott – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens [1981/1985]. Einsiedeln-Freiburg 1996, 25ff.
- ¹⁴ Z. B.: Gott ist uns nah (s. Anm. 3), 79.
- ¹⁵ Zit. nach: L'Osservatore Romano deutsch 35. Jg., Nr. 24, 17. Juni 2005, 7f, 8.
- ¹⁶ Johannes Paul II., Enzyklika „Evangelium vitae“, Nr. 12 u.ö. Papst Benedikt bleibt mit der gewählten Formulierung seinen früheren Aussagen in der Weise treu, dass, wo gefragt wird, ob der Teufel Person sei, man antworten müsse, er sei die „Un-Person“, welche Personsein zersetze (Abschied vom Teufel? [1973], in: Dogma und Verkündigung, s. Anm. 4, 233 / 229). Analog kann vom „Un-Wesen“ der Sünde gesprochen werden.
- ¹⁷ Die liturgische Dimension des Glaubens erschließt Ratzinger in etlichen Publikationen, zuletzt in der Schrift: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung [2000]. Freiburg-Basel-Wien 62002; im Hintergrund steht die programmatische Schrift R. Guardinis: Vom Geist der Liturgie [1918] (Werke). Mainz-Paderborn 1997.
- ¹⁸ Des Öfteren spricht J. Ratzinger vom Primat des Logos gegenüber dem Ethos; z. B.: Einführung in das Christentum (s. Anm. 5). 115–121 / 140–146; Verkündigung von Gott heute, in: Dogma und Verkündigung. (Anm. 4), 107ff; vgl. auch hier Guardinis kleinen Aufsatz vom Primat des Logos über das Ethos, in: Vom Geist der Liturgie. (s. Anm. 17), 79–88.

Sehnsuchtsorte

Kleine Christliche Gemeinschaften

In regelmäßigen Abständen taucht die Frage nach der Bedeutung von kleinen Gemeinschaften, Intensivgruppen oder Basisgemeinden für die Gemeindepastoral auf. Insbesondere in Zeiten des Umbruchs von kirchlichen Rahmenbedingungen und Strukturen gewinnen solche Konzepte an Interesse. Oft werden die Erfahrungen aus der Weltkirche, die viele der Ansätze gemeinsam haben, dahingehend interpretiert, dass das, was an anderen Orten funktioniert, doch auch auf die hiesige Situation irgendwie übertragbar sein muss. Der folgende Beitrag setzt sich damit auseinander. Er skizziert die aktuelle Diskussion um Kleine Christliche Gemeinschaften und versucht die Einordnung in einen größeren pastoraltheologischen Kontext. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Bemühungen im Bistum Aachen, solche Gemeinschaftsformen zu fördern. Erkenntnisleitend ist die Frage, welchen Stellenwertes und welcher diözesaner Rahmenbedingungen es bedarf, damit solche Formen gelingen können. Sind solche Gemeinschaften wirkliche Sehnsuchtsorte christlichen Lebens oder eine sich bei uns nie erfüllende Sehnsucht?

Kleine Christliche Gemeinschaften – Impuls aus der Weltkirche

In den 80er Jahren kam der Impuls um christliche Basisgemeinden aus Lateinamerika. Im Zuge der Rezeption der Theologie der Befreiung gab es eine Debatte in den „westlichen“ Kirchen darüber, inwieweit die Form der lateinamerikanischen Basisgemeinden übertragbar sei. Hermann Steinkamp bemerkte dazu, dass die „Transfer-Denkfigur entlarvend ist und sich die Basisgemeinden nicht eignen als Frischzellen zur Re-Vitalisierung des alternden Organismus Volkskirche.“¹

Noch schärfer formulierte Johann Baptist Metz: „Das Pfarrei-Prinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert.“² Programmatisch lief die Diskussion auf die Frage hinaus, inwieweit Solidarität das Lernziel christlicher Gemeinde sein kann. Die Sozialpastoral propagierte im deutschsprachigen Raum diesen Paradigmenwechsel hin zu einer „neuen Erfahrung der Kirchwerdung, wie sie in der Bewegung der kirchlichen Basisgemeinden ihren deutlichsten Ausdruck findet.“³ Diese Absage an die „Betreuungspastoral“ der Volkskirche wurde aber in Deutschland nur von wenigen Gruppen und Gemeinden nachvollzogen. Ein Grund wird darin gesehen, dass sich in unserer Gesellschaft keine Benachteiligte in den Basisgemeinschaften organisieren und so keine unmittelbare Berührung mit den konkreten Armen vor Ort geschieht. Die Marginalisierten suchen in unseren Gesellschaften nicht den Weg in christliche Gemeinschaften, sondern bleiben unter sich im Ghetto.⁴

Der aktuelle basisgemeindliche Impuls kommt nun verstärkt aus dem asiatischen Raum. Fritz Lobinger und Oswald Hirmer haben hierzu Richtung weisende Impulse am Pastoralinstitut „Lumko“ in Südafrika vorgelegt. Ihre Vorstellungen eines neuen Gemeindeverständnisses unter der Perspektive: Bibel teilen, Dienste teilen, Leben teilen sind eingegangen in Pastorkonzepte der Kirchen Afrikas und Asiens. Von besonderer Bedeutung ist hier der „Asian Integral Pastoral Approach“, ein Konzept der asiatischen Bischofskonferenzen zur Entwicklung partizipativer Gemeindeformen. Bei seiner Rezeption im deutschsprachigen Raum tritt die Frage nach Spiritualität und glaubhaftem Gemeindeleben deutlich in den Vordergrund. Die mehr oder weniger explizit intendierte Suche nach einem neuen Weg Kirche zu sein wird losgelöst vom direkten sozialpolitischen Kontext und verbindet sich mit spirituellen oder gemeinschaftsorientierten Suchbewegungen. Oft haben diese Suchbewegungen eine Nähe zu den sog. Neuen Geistlichen Gemeinschaften, die die kleine Gebets- oder

Familiengruppe auch als Strukturprinzip haben. Von einem Paradigmenwechsel im Sinne der sozialpastoralen Debatte der 80er Jahre ist heute keine Rede mehr. Im Vordergrund steht die Suche nach einem spezifisch christlichen Profil von Gemeinschaft. Bedeutsamer werden Versammlungsformen und Methoden, wie z.B. rund um das Bibelteilen.

Gut zu beobachten ist diese Entwicklung in dem Projekt „Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein“ des päpstlichen Missionswerkes in Deutschland „missio“. Das Projekt möchte, unter dem Gesamtthema „Zukunftsfähigkeit von Gemeinde – weltweit“ die Kirche als Lerngemeinschaft Weltkirche erfahrbar machen. Dabei sollen mit dem AsIPA-Programm die Entwicklung lebendiger und tragfähiger Gemeindespiritualität vermittelt und aus den pastoralen Aufbrüchen der Kirche in Indien und Sri Lanka Impulse für die jeweiligen Pastorkonzepte der deutschen Diözesen gewonnen werden. Eine besondere Bedeutung kommt dem Bibelteilen zu, ihm wird eine ekklesiogene Dimension zugesprochen. Hieraus wird eine Art Kriteriologie von kleiner christlicher Gemeinschaft entwickelt. So definiert das Projekt: „Unter Kleinen Christlichen Gemeinschaften im vollen Sinne werden Gemeinschaften verstanden, die sich in Gemeinden zusammengefunden haben mit den vier Merkmalen: (1) Gruppen die sich nicht aus gemeinsamen Interessen zusammengefunden haben, sondern in räumlicher Nähe stattfinden; (2) Gemeinschaften, die eine gemeinsame Spiritualität pflegen – Bibel Teilen; (3) Gemeinschaften, die sich Aufgaben stellen; (4) Gemeinschaften, die sich im Kontext des Gemeindelebens verstehen.“⁵

Ähnlich wie für die Überlegungen der 80er Jahre gilt, dass innerhalb des Projektes viel Erfahrungswissen gesammelt wird, aber nur wenige Erfolge im Aufbau solcher Gemeinschaften festzustellen sind. Das verwundert umso mehr, als das paradigmatische Anliegen der Sozialpastoral, das Lernziel Solidarität, faktisch aufgegeben wurde. Ein Grund könnte im Interesse an Unterscheidungskriterien

zu anderen christlichen Gemeinschaftsformen und in der starken Betonung des Bibelteilens liegen. Die kontextuelle Perspektive jedenfalls, d.h. die Vernetzung mit den vielfältigen kirchlichen Gemeinschafts- und Gemeindeformen ist unterentwickelt und das, wo Lobinger für den afrikanischen Raum das Nebeneinander zwischen Kleinen Christlichen Gemeinschaften und den traditionellen Formen ausdrücklich betont: „Einige Zeit war man von einem Entweder – oder überzeugt, inzwischen haben die meisten das sowohl-als-auch akzeptiert. Parallelkirchen entstehen sicherlich keine. Stattdessen sind die verschiedenen Formen vielfach verwoben und verschränkt, befruchten sie sich wechselseitig.“⁶

Kleine Christliche Gemeinschaften – Impuls für unsere Ortskirchen ?

Eine an den Megatrends der gesellschaftlichen Entwicklung (Individualisierung, Globalisierung, Alterung, Bildung, Frauen) orientierte Betrachtung wird Kleinen Christlichen Gemeinschaften keinen Impulscharakter für die Pastoral zusprechen.⁷ Wo Individualisierung, kulturelle und religiöse Pluralisierung das Handeln der Menschen prägen, haben verbindliche kleine Gemeinschaften kaum Chancen. Der Religionssoziologe Michael Ebertz stellt nüchtern fest: „Kirche als caritative und rituelle Dienstleistungsorganisation an den Schwachstellen des Lebens entpuppt sich als die vorherrschende Sozialgestalt von Kirche, auch allen Bemühungen zum trotz, die Kirchenmitglieder auf der Ebene der „Gemeinde“ verbindlich zu vergemeinschaften.“⁸ Kleine Christliche Gemeinschaften sind Teil einer gruppenkirchlichen Differenzierung. „Sie bilden sich kirchenintern in den pfarrgemeindlichen Zwischenräumen ... Wie die milieuverengten Kirchengemeinden werden auch diese assoziativen Formen von Kirche allerdings nur von Minderheiten getragen. Sie vermögen wohl den Trend zur wachsenden religiösen Unverbindlichkeit innerhalb und außerhalb der Dienstleistungskirche zu irritieren, aber kaum umzukehren.“⁹

Nimmt man die soziokulturellen Trends in der Betrachtung hinzu, so ergibt sich eine erweiterte Perspektive.¹⁰ Soziokulturelle Trends sind Gegenbewegungen zu den längerfristigen Entwicklungstendenzen, die die Megatrends, aufzeigen. „Oft sind es gerade die Gegentrends, die stärkere und nachhaltigere ... Impulse geben auf der Ebene der soziokulturellen Lebenswelt.“¹¹ Für die Betrachtung Kleiner Christlicher Gemeinschaften sind die soziokulturellen Trends hin zu Beheimatung angesichts von Globalisierung und High-touch angesichts von Technokratie und Funktionalität von Bedeutung. Menschen entwickeln eine „neue Sehnsucht“ nach Verwurzelung vor Ort in mehr oder weniger festen Beziehungsnetzen. Ihnen geht es darum, die eigene Identität durch Verankerung im Nahraum zu stabilisieren. Das lokale Brauchtum erlebt eine Renaissance, ebenso Orts- und Stadtteilfeste. Verbunden damit entsteht ein neues Gespür für lokale religiöse Riten, ökonomische Zwänge werden relativiert, persönliche Nähe und menschliche Begegnung werden als zentrale Werte neu entdeckt. Gefragt sind solche Gruppenerfahrungen, wo sich der Einzelne als Person angenommen und ernst genommen fühlt.

Damit haben kleine Gemeinschaftsbildungen vor Ort im gesellschaftlichen Wandel und Strukturwandel der Kirche durchaus ihre Bedeutung. Sie ermöglichen Nähe, wo Pastorkonzepte auf größere Räume setzen, sie leben verbindliche christliche Gemeinschaft, wo Gemeindeleben in Routine erstarrt ist, sie sind Gemeinschaften aus denen Projekte hervorgehen, die neue pastorale und diakonische Akzente setzen. Der Weg zu einer Sozialform von Kirche, die die Volkskirche beerben wird, braucht solche kleinen Gemeinschaften, als *einen* Ort neben vielen anderen. Zu diesen anderen Orten gehören z.B. auch christliche Gruppen, die sich über konkrete Projekte bilden, ohne sich dabei explizit als Kleine Christliche Gemeinschaft zu bezeichnen. Die Pastoraltheologin Maria Widl kommt zu der Einschätzung: „Wie man es dreht und wendet; aus postmoderner Sicht ist bei uns eine den lateinamerikanischen Verhältnissen analoge

Basisgemeindlichkeit nicht zu haben. Projekte hingegen, wo Menschen in christlichem Geist einen neuen Lebensstil, neue Formen der Arbeit ... eine neue Spiritualität des Alltäglichen erproben, sind bereits auf dem Weg – auch im Sinn der Sozialpastoral.“¹² Denn mit dem pastoralen Projekt handeln ist die Sozialpastoral auf einem realistischeren Weg als mit dem Lernziel Solidarität in den Pfarreien.¹³ Die Entwicklung zeigt, dass in mehrfacher Hinsicht Grenzen fließend werden, zwischen kleinen Gemeinschaften untereinander sowie zwischen Projekten und Gemeinschaften. Dennoch bleibt es eine interessante und theoretisch wohl nicht zu klärende Frage: Wie viel verbindliche Gemeinschaft braucht ein Projekt bzw. stiftet ein Projekt?

Kleine Christliche Gemeinschaften – eine kontextuelle Lernbewegung

Vor dem Hintergrund dieses lückenhaften Befundes versuchen wir im Bistum Aachen den Impuls aus der Weltkirche aufzunehmen und in Berührung mit gewachsenen und neu wachsenden Formen christlicher Gemeinschaftspraxis zu bringen. Wir erhoffen uns dadurch eine Weite in Bezug auf die Zielgruppen und praktizierten Methoden. Wünschenswert sind Lernprozesse, wo Bewährtes sich weiterentwickeln kann und Neues von Bewährtem inspiriert wird. Ansprechbar für einen solchen Prozess sind solche Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die offen sind für andere und bereit sind, sich von anderen Szenen anregen zu lassen. Dabei ist selbstverständlich, dass die Gruppe die mit einem solchen Angebot erreicht werden kann, begrenzt ist. Aus Sicht einer Gesamtpastoral kommt diesem Vorhaben kein Modell-, sondern Projektcharakter zu.

Im Bistum Aachen können wir auf eine zweijährige Phase zurückblicken, wo wir gezielt Impulse zum Aufbau Kleiner Christlicher Gemeinschaften durch Begleitung vor Ort, internationale Begegnung und gezielte Fortbildung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gesetzt haben. Neben

dem Aufbau einiger weniger Gemeinschaften ist das Bewusstsein für die pastorale Bedeutung dieser Gemeinschaften geschärft worden und es geriet die Vielfalt existierender Gemeinschaften neu in den Blick. Hier lassen sich grob vier Typen unterscheiden.

(1) Verbandliche Formen.

Insbesondere in den Sozialverbänden gibt es eine gewachsene Kultur Kleiner Christlicher Gemeinschaften. In der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung spielt in diesen Gruppen das Lebendige Evangelium eine wichtige Rolle. Aber auch in der Katholischen Frauengemeinschaft oder bei Kolping sowie in einigen Jugendverbänden gibt es Gruppen, die sich als Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen und ihre verbandsspezifische Spiritualität pflegen.

(2) Spirituelle Suchbewegungen.

Gruppen, die sich z.B. über Exerzitien im Alltag gefunden haben und eine große Stabilität aufweisen, verstehen sich als Kleine Christliche Gemeinschaften ebenso wie neue Gruppen, die sich z.B. zum Ziel gesetzt haben, bestimmte liturgische Angebote in nicht mehr regelmäßig genutzten Kirchen zu gestalten oder das Pfarrleben um neue spirituelle Angebote zu erweitern. Sie gestalten nicht nur eine Dienstleistung, sondern sind von ihrem Selbstverständnis her lebendige kleine Gemeinschaft. Auch Neue Geistliche Gemeinschaften und ökumenische Gruppen finden sich darunter.

(3) Gemeindebezogene Formen.

Im Zuge der Vergrößerung der pastoralen Räume (Fusionen, Gemeinschaften von Gemeinden) bilden sich einzelne Gruppen heraus, die vor Ort christliches Leben gestalten. Sie reagieren auf den „Abzug“ der Dienstleistungen vor Ort dahingehend, dass sie verantwortlich Gemeindeleben weiter gestalten wollen. Einige der Gruppen verstehen sich als Kleine Christliche Gemeinschaft im neu geordneten Seelsorgebereich.

(4) Einrichtungsnahe Formen.

Rund um kirchliche Einrichtungen wie Altenheime und Krankenhäuser, geistliche Zentren wie Klöster oder um Bildungseinrichtungen entstehen Kleine Christliche Gemeinschaften. Manchmal auf Zeit, oft auch mit großer Stabilität und Kontinuität. Sie wollen gewonnene Erkenntnisse und Erfahrungen aus Seminaren und Begegnungen weiter miteinander teilen und nutzen die Chancen, die ihnen die geistlichen Zentren bieten. Interessant in diesem Kontext sind auch Gruppenbildungen über die liturgische Bildungsarbeit. Auch hier verstehen sich einige als Kleine Christliche Gemeinschaften.

Für die Zukunft dieser Gemeinschaften dürfte es von Bedeutung sein, sie als pastorale Handlungsebene intensiver wahrzunehmen und eine Begegnung untereinander zu ermöglichen. Der Primat muss der jeweiligen Praxis der Gruppen vor Ort gelten und nicht der Sozialform. Wenn solche unterschiedlichen christlichen Gruppen in Berührung miteinander kommen, kann daraus eine Dynamik auf Zukunft hin entstehen. Unterschiedliche Typen, Spiritualitäten, Methoden und Traditionen geraten ins Gespräch, wo die zukünftige Sozialform von Kirche unklar ist. Angesichts gewachsener und unterschiedlich stabiler Gemeinschaftsformen kann dies nur ein behutsamer Prozess sein. Diesen versuchen wir auf Bistumsebene durch folgende Komponenten zu fördern:

(1) Durch personelle Unterstützung bei der Gründung Kleiner Christlicher Gemeinschaften im Sinne der Kategorien des „missionsprojektes“.

(2) Durch regelmäßige Öffentlichkeitsarbeit zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften und durch Verknüpfungen des Gedankengutes mit pastoralen Planungsvorhaben.

(3) Durch Lernorte, um Austausch, Vernetzung, Irritation und Bestätigung zu ermöglichen.

(4) Durch das Aufsuchen und Entdecken von bisher „unbekannten“ christlichen Gemeinschaften, verbunden mit der Einladung, sich in eine Lernbewegung einzubringen.

(5) Durch das Bedenken der Erfahrungen Kleiner Christlicher Gemeinschaften bei der Entwicklung von Rahmenbedingungen. Hier z.B. bei der Frage, welche Rolle solche Gruppen als Verantwortliche für eine „Kirche in Rufweite“ spielen können.

Kleine Christliche Gemeinschaften – was nicht passieren darf!

Was nicht passieren darf, ist die Ver-zweckung des Gedankengutes und der Praxis solcher Kleiner Christlicher Gemeinschaften für die Aufrechterhaltung gegenwärtiger kirchlicher Strukturen, wie etwa der Sicherung einer kirchlichen Präsenz in der Fläche. Die Wertschätzung und Förderung solcher Ansätze darf nicht funktionalisiert werden zur Erneuerung der Pfarrgemeinden. Handlungsleitend muss vielmehr die Herausforderung und Notwendigkeit, sein neue Gemeinden zu gründen, die mit ihrer Vielfalt Kirche in der Postmoderne eine Gestalt geben. Dies kann aus diözesaner Sicht nicht strategisch erzwungen werden. Es kann somit „nur“ darum gehen Kleinen Christlichen Gemeinschaften einen Resonanzraum zu geben, aus dem in erster Linie Impulse für ihre eigene Weiterentwicklung erwachsen und quasi nebenbei Anregungen für die Gesamtpastoral kommen. Die Grenzen eines solches Vorhabens wurden dargestellt und sind offensichtlich. Hoffnungsvoll ist eine Stimme von „vor Ort“, die sagt: „Denen, die mitmachen, tut es gut. Sie haben gelernt, sich die Bibel anzueignen und sie sind selbstbewusste Christen geworden“.

Anmerkungen:

- ¹ H. Steinkamp: Wenn die Betreuten sich ändern, in: E. Schillebeeckx (Hg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1988, 354–363, 355.
- ² J.B. Metz: Wenn die Betreuten sich ändern. Unterwegs zu einer Basiskirche, in: Ders.: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie 1). München-Mainz 1980, 111–127, 111.
- ³ N. Mette / H. Steinkamp: Die Grundprinzipien der Sozialpastoral. Am Beispiel des „Planode Pastoral Conjunto“ der Diözese Crateus, in: *PTHI 14* (1–2/94), 79–92, 90.
- ⁴ Vgl. M. Widl: *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral*. Stuttgart, Berlin, Köln 2000, 250.
- ⁵ Projektfragebogen 2005.
- ⁶ F. Lobinger: Ein Gespräch mit Fritz Lobinger: Bibel teilen, Dienste teilen, das Leben teilen, in: v. G. Fürstenberg / N. Nagler / K. Vellgut: *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen*. München 2003, 34–35, 35.
- ⁷ Vgl. B. Fuchs: Der Blick nach vorne. Pastoraltheologische Überlegungen zur zweiten Sonderfallstudie, in: A. Dubach / B. Fuchs: *Ein Neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*. Zürich 2005, 181–195.
- ⁸ M. Ebertz: *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*. Freiburg 2003, 147.
- ⁹ M. Ebertz: *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch er religiösen Landschaft*. Freiburg 1997, 139.
- ¹⁰ Vgl. Fuchs 2005, 196–218.
- ¹¹ M. Horx: *Future Fitness. Wie sie ihre Zukunftskompetenz erhöhen. Ein Handbuch für Entscheider*. Frankfurt/M 2003, 105.
- ¹² Widl 2000, 250.
- ¹³ Vgl. Widl 2000, 249.

Kompetenz jenseits von Techniken

Leitung in der sozialen Organisation Kirche

„Die ‚hard sciences‘ sind erfolgreich, weil sie sich mit den ‚soft problems‘ beschäftigen; die ‚soft sciences‘ haben zu kämpfen, denn sie haben es mit den ‚hard problems‘ zu tun“.¹

Eine der ältesten sozialen Institutionen im Sinne einer Einrichtung ist die katholische Kirche. Sie unterhält eine Vielfalt ganz unterschiedlicher Organisationen: Kindergärten, Krankenhäuser, Banken, Vereine und Verbände. Die Kirche selbst sieht sich als eine Einrichtung, die ihren Ursprung außerhalb des rein Menschlichen hat. Gerade die Kirche hat ein eigenes Leitungsverständnis, das heute besonders in den Bereichen der Hierarchie und des Papstamtes in der Diskussion steht. Die Lehre der Kirche gibt für die Leitung von sozialen Organisationen jedoch wesentlich mehr her als diese beiden Punkte. Auch der derzeitige Papst gibt eine Reihe von Impulsen, die für ein Verständnis und einen Anspruch an Leitung innerhalb der Kirche von Bedeutung sein können. Es lohnt sich, die Kirche als soziale Organisation zu beschreiben, die Wesensmerkmale der Leitung in der Kirche heraus zu arbeiten und Ansprüche, Erfahrungen und Einsichten der Kirche auf ihre Übertragbarkeit auf andere Institutionen hin zu untersuchen. In der langen Tradition hat eine umfassende ethische Reflexion von Leitung stattgefunden, die auch für heutige Leitungsansprüche noch fruchtbare Beiträge liefert.

Kirche als soziale Institution und Organisation

Zunächst ist Kirche eine Institution, die als solche im Sinne des lateinischen Wortes in-

stituere eingesetzt worden ist, wenn davon die Rede ist, dass sich die katholische Kirche als Volk versteht, das von Gott von allen Enden der Erde zusammengerufen worden ist; sie wurde „durch die Worten und Taten Jesu Christi gegründet“ und durch „die Ausgießung des Heiligen Geistes als Heilsmysterium offenbart“.² Daher kann von einer Institution im o.g. Sinne gesprochen werden. Zugleich und das ist Ursprung vieler Diskussionen, Abgrenzungen und Missverständnisse, ist Kirche auch Organisation im Sinne eines konstruierten komplexen sozialen Systems auf der Ebene zwischen Individuum und Gesellschaft mit entscheidbarer Mitgliedschaft.³ Und nicht umsonst sieht sich die Kirche als der Vollendung bedürftig, ist sie nach dem II. Vatikanischen Konzil ein Mysterium aus göttlicher und menschlicher Natur.⁴ Diese Spannung zwischen Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, zwischen Institution als „diejenige gesellschaftliche Einrichtung, die die jeweils historischen Antworten auf menschliche Grundwidersprüche verwaltet“⁵, und der Organisation als im systemischen Sinne Konstruktion ist in der Kirche immer gegeben: „Die Kirche als Institution, in einem dogmatisch ekklesiologischen Sinne wird und soll nicht verändert werden, denn die Pforten der Hölle werden sie bekanntlich nicht überwältigen. Die Kirche als Organisation von Organisationen, die menschlich entwickelt wurde, die endliche Teile hat, in der die Hergestelltheit von Formen und Inhalten zeitlich bedingt und relativierbar ist, ist natürlich veränderbar“⁶. Zugleich strebt eine Organisation nach dauerhaften Regeln und nach Überwindung der Endlichkeit.⁷

Wenn mit Rawls die Gerechtigkeit die erste Tugend sozialer Institutionen ist⁸ und die Katholische Soziallehre die Person als „Grund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“ sieht, so kann Kirche umfassend von ihrer Ausrichtung und von ihrem eigenen Anspruch her als soziale Institution erfasst und beschrieben werden. Kirche sieht sich in der Verantwortung der Gerechtigkeit, verurteilt „Strukturen der

Sünde“¹⁰ und mischt sich in den sozialen sowie wirtschaftlichen Bereich ein. Die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, nach Lohngerechtigkeit, Überwindung der Armut, die Einklagbarkeit von unveräußerlichen Menschenrechten sind längst, auch durch historische Entwicklungen und Einsichten, zu Forderungen der Kirche und ihrer Soziallehre geworden. Leiter von Institutionen werden von der Kirche immer in ihrer dienenden Funktion auf den Menschen hin verstanden. Daher kann sie den Staat auch nicht als Nachwächter eines ungezügelt Profitstrebens begreifen. Ebenso wie sie den Kommunismus und Sozialismus bekämpft, steht sich auch dem gegenwärtigen Kapitalismus kritisch gegenüber: „Außerdem weist sie den Individualismus und den absoluten Vorrang der Marktgesetze über die menschliche Arbeit in der Praxis des „Kapitalismus“ zurück.“¹¹

An der Kirche als sozialer Institution lässt sich wie bei allen anderen sozialen Institutionen die Verwobenheit zwischen der Einsetzung und der Organisation, die auf Unendlichkeit ausgerichtet ist und so der Eigendynamik und Logik des Systems folgt, beobachten. In allen Organisationen, die bekanntlich mit den „hard facts“ arbeiten, geht es früher oder später um das Selbstverständnis, um das, was das Eigentliche ist und das, was zeitlich veränderbar ist. Wie alle Organisationen ist Kirche auf einen unterstellten Konsens angewiesen, was die Gefahr birgt, dass sich die Organisation verselbständigt, in dem der unterstellte Konsens allzu weit interpretiert wird.

Wichtige Merkmale sozialer Institutionen

Die Unterscheidung in Nonprofit- und Profit-Organisationen ist im Bereich der sozialen Dienste weitgehend obsolet geworden, arbeiten in diesen Bereichen private gewinnorientierte Dienstleister seit vielen Jahren neben klassischen Non-Profit-Organisationen. Daher kann eher eine Unterscheidung der sozialen Institutionen auf die

Themen und Zielsetzungen hin vorgenommen werden: Soziale Organisationen und Institutionen sind Dienstleister an den sozialen Bedarfen und Bedürfnissen der Menschen. Und ein Zweites scheint wichtig: die Probleme dieser Dienstleistung und deren Lösungen liegen nicht im Verkauf, sondern sind am Ende im Nutzen auf den Einzelnen nur subjektiv bewertbar. Zwar gibt es allerlei Kriterien und mögliche Kennziffern, doch diese sind im sozialen Bereich weitaus weniger aussagekräftig als etwa im Bereich der Produktion von Waren oder deren Vertrieb. Ein drittes Merkmal der sozialen Organisationen sind die in höchstem Maße systemischen Problemkonstellationen; insofern haben die sozialen Organisation weniger mit den soft problems, sondern mehr mit den hard problems zu tun. Schließlich sind soziale Organisationen zumindest in der Bundesrepublik Deutschland stärker als anderswo der Wertigkeit eines Sozialstaates verpflichtet. Eine solche inhaltliche Bestimmung lässt sich auch auf die Kirche übertragen, wenn auch mit der Einschränkung, dass Kirche über die rein menschliche Zielsetzung hinausweisen will, selbst aber als soziale Institution ihren eigenen Anspruch verwirklichen muss, freilich unter dem Bewusstsein, dass sie sich selbst nicht vollenden kann.

Die spezifischen Merkmale der sozialen Institution haben ihre Anforderungen an die Leitungskräfte. Mehr denn in anderen Bereichen werden hier echte „Leader“ benötigt, die neben den wirtschaftlichen Kenntnissen soziale Kompetenz, Werthaltungen, institutionelle Kompetenz und Fachlichkeit einbringen. Daher ergeben sich mehr als in anderen Bereichen die Anforderungen der Menschenführung. Vielfach ist von Führungskräften die Rede, wenn Absolventen von Eliteschulen gemeint sind. Der berühmte MBA („Master of Business Administration“) sagt zunächst einmal alleine nicht mehr aus als das, was er ist, nämlich eine zertifizierte Meisterschaft in der Verwaltung im Wirtschaftsbereich. Über ein Talent oder eine gar nachgewiesene Fähigkeit der Menschenführung besagt der Titel nichts.

Anforderungen an Leitung in der Kirche

Wie kann die Leitung in der Kirche beschrieben werden, welche Anforderungen werden an sie gestellt? Hat Kirche doch als Organisation in ihrer über 2000jährigen Geschichte ein großes Stück an Endlichkeit überwunden und das sicher auch durch eine kluge Leitungsstruktur und -kultur.

Die Existenz christlicher Führungskongresse und die Organisation eines Bundes katholischer Unternehmer heute zeigen beispielhaft die Bedeutung und den Anspruch einer eigenen Führungskultur und eigener gelebter Wertigkeiten und Überzeugungen im Bereich der Kirche. Weiter zurück in die Historie der Kirche kann ohne eine tiefere Untersuchung beschrieben werden, dass die rechte und glaubwürdige Leitung sehr oft Thema der Reflexion im politischen oder auch im Raum der verschiedenen Konzilien war. Erinnert sei hier von der Bibel ausgehend an die Aussage Jesu, wer der erste sein wolle, müsse der Diener aller sein, an die Konzilien, die die Stellung, die Voraussetzung, Ausbildung und Anforderungen an den Papst, die Bischöfe und die Priester beschrieben und festlegten, an den Streit, ob der Papst den Kaiser oder der Kaiser den Papst einsetzt (Investiturstreit im Mittelalter), die Diskussion um die Bedingungen von verbindlichen endgültigen Aussagen des Papstes (Unfehlbarkeit) bis hin zu den heute diskutierten Themen der Bedeutung der Kollegialität der Bischöfe und der authentischen Leitung (apostolische Sukzession). Allein die Existenz bzw. Nichtexistenz von Zeichen des Papstamtes zeigt auch einen veränderten Anspruch. Waren früher Sänfte und Tiara als Zeichen der Herrschaft und des weltlichen Machtanspruches des Papstes selbstverständlich, verzichtete Benedikt XVI. auf die Tiara auch in seinem Wappen und auf Zeichen der Unterwerfung, statt dessen definierte er sich selbst als „Arbeiter im Weinberg des Herrn“ und stellte stärker seine Funktion als Diener der Diener Gottes heraus.

Prinzipien von kirchlicher Leitung

Bezogen auf ein Leitungsverständnis der katholischen Kirche kann an Prinzipien des Dienstes, der Gemeinschaft (Kollegialität und Teilhabe), der persönlichen Verantwortung und des Bewusstseins der begrenzten Machbarkeit (Charismen und Gnade) angeknüpft werden..

Dienst

Die Ordination, die priesterliche Weihe wird als Eingliederung mit der Vollmacht zum Dienst am Volk Gottes beschrieben.¹² Den Dienstcharakter beschreibt die Kirche auch als Grundhaltung, wie jede Autorität im bürgerlichen Bereich auszuüben ist. Differenziert wird dazu ausgeführt: „Dabei müssen die Grundrechte des Menschen, eine gerechte Rangordnung der Werte, die Gesetze, die austeilende Gerechtigkeit und das Prinzip der Subsidiarität beachtet werden. Jeder muss bei der Ausübung der Autorität das Interesse der Gemeinschaft und nicht den persönlichen Vorteil suchen und seine Entscheidungen an der Wahrheit über Gott, den Menschen und die Welt ausrichten.“¹³

Leitung ist in diesem Sinne als Dienst und nicht als Herrschaft zu verstehen. Den dienenden Charakter beschreibt Grün¹⁴ in seiner Untersuchung der Regeln des Heiligen Benedikt von Nursia. Demnach zeichnen folgende Eigenschaften eine Leitung, die sich als Dienst versteht, aus:

- Sorgfalt.
- Achtsamkeit.
- An den „guten Kern“ im Menschen glauben.
- Nicht betrüben.
- Nicht verachten.
- Auf die eigene Seele achten.
- Der spirituelle Weg der Hingabe.
- Dem Leben dienen.
- Kreativität wecken.
- Heilen.
- Zeichen der Zeit erkennen.
- Verantwortung übertragen.

Verantwortung für die Gesellschaft.
Leiten als Erziehungsaufgabe.
Gastfreundschaft.
Verantwortlich vor Gott.

Gemeinschaft (Kollegialität und Teilhabe)

Die Kollegialität im kirchlichen Leitungsverständnis zeigt sich in der Bedeutung des Bischofskollegiums und der kollegialen Gremien innerhalb der Kirche, immer jedoch verbunden mit einer einheitlichen Leitung: „Jeder Bischof trägt als Glied des Bischofskollegiums zusammen mit den anderen Bischöfen in Einheit mit dem Papst kollegial die Sorge für alle Teilkirchen und für die ganze Kirche.“¹⁵ Wenn auch die Stellung des Papstes seit dem I. Vatikanischen Konzil und dem dortigen Dogma der Unfehlbarkeit besonders herausgestellt wurde, so hat das II. Vatikanische Konzil die Kollegialität wieder besonders herausgestellt, die auch in der Kirchengeschichte – und das zeigt allein schon die Existenz von Konzilen, die mit der Mehrheit der Bischöfe Entscheidungen fällten – eine besondere Bedeutung hatte und heute weiterhin hat.

Ein weiterer Anspruch, der eng mit der Kollegialität verbunden ist, ist der der Beteiligung bzw. der Teilhabe. Leitung hat innerhalb der Kirche nicht erst durch modernere Führungstechniken immer auch den Anspruch der Beteiligung, sondern ist theologisch durch die Teilhabe an dem Priester-, König- und Prophetenamt von Jesus Christus grundgelegt: Die als „Tria Munera“ bezeichnete Drei-Ämter-Lehre geht zurück auf Eusebius von Caesarea und ist im II. Vatikanischen Konzil stärker betont worden: „Der eigentliche Fortschritt, den das II. Vatikanische Konzil für die Laien und die Teilhabe an der Tria Munera gebracht hat, besteht darin, dass endlich und endgültig klargestellt wurde, dass das Dreifache Amt der Laien nicht aus dem der Ordinierten abgeleitet ist, sondern dass in der Taufe jedem Christgläubigen direkt Teilhabe an der Munera Christi geschenkt wird. Die

Tria Munera Christi der Laien werden nicht erst durch die Hierarchie ermöglicht, sondern sind ermöglicht in der Taufe.“¹⁶ Schließlich kann auch mit dem theologischen Begriff der *actuosa participatio* argumentiert werden, der tätigen Teilhabe, die Papst Pius X. zunächst für die Teilhabe an der Liturgie beschrieben hat, die aber weiter fassbar ist: „Participatio an der Liturgie als dialogisches gottmenschliches Geschehen bedeutet im tiefsten Teilnahme am göttlichen Leben durch Christus im Hl. Geist.“¹⁷

Teilhabe, Beteiligung und Kollegialität beschreiben, dass Leitung der sozialen Institution Kirche mehr ist als die einsame Entscheidung an der Spitze der Hierarchie. Es geht um die Einbindung von Kollegen auf der gleichen Hierarchiestufe sowie um die Einbeziehung derer, die von Leitung betroffen sind. Schließlich geht es um eine geordnete Verbindung zwischen Leitung und den Geleiteten. In besonderem Maße sieht die Kirche das Prinzip der Subsidiarität als wichtiges Unterstützungsprinzip, welches auch Grundlage für das innerkirchliche Handeln ist oder zumindest sein sollte: „Dieses Prinzip besagt, dass eine übergeordnete Gesellschaft nicht die Aufgabe einer untergeordneten Gesellschaft übernehmen und sie nicht ihrer Kompetenzen berauben darf, sondern sie vielmehr im Notfall unterstützen muss.“¹⁸ Damit ist auch die Aufgabe der Leitung eingeschränkt, zum anderen aber auch auf die Hilfeleistung hin geöffnet.

Persönliche Verantwortung des Einzelnen

Im jüdisch-christlichen Kontext wird immer die Verantwortung des Einzelnen herausgestellt. Nicht zuletzt wenden sich die Zehn Gebote nicht an eine anonyme Gesamtheit von Menschen, sondern sprechen jede Person mit „Du sollst“ persönlich an. Wie alle biblischen Texte, so müssen auch die Zehn Gebote in ihrem historischen Kontext gesehen werden und auf den heutigen Kontext bezogen ausgelegt werden. So bedeutet stehlen weit mehr als

die Tat eines Diebes, sondern meint einen Verstoß nicht nur gegen die Rechtsordnung, sondern auch gegenüber einer sozialen Gerechtigkeit. Demnach lassen sich aus den zehn Geboten auch Aussagen für das Handeln des Leiters entwickeln. Insbesondere aus dem Gebot der Nächstenliebe sind auch die hier beschriebenen Prinzipien abzuleiten. Das deutsche Wort Verantwortung kommt aus der Gerichtssprache und meint Rechenschaft ablegen über das Handeln oder das Nicht-Handeln. Dadurch, dass dem Menschen Freiheit gegeben ist, ist er auch „für seine Taten so weit verantwortlich, als sie willentlich sind“¹⁹. Klar ist daher auch die Verantwortung des Leiters: „Die Unternehmensleiter sind für die wirtschaftlichen und ökologischen Folgen ihrer Tätigkeiten verantwortlich. Sie sollen auf das Wohl der Menschen und nicht nur auf die Steigerung der Gewinne bedacht sein.“²⁰

Die persönliche Verantwortung für das Handeln als Merkmal der Leitung lässt es daher nicht zu, dass jemand sich mit dem Verweis auf Andere oder widrige Umstände von seiner Verantwortung freispricht. Jeder Mensch hat die Freiheit, auch unter Kosten, eine bestimmte Handlung zu tun oder nicht zu tun. Auch für Strukturen und Prozesse gibt es Verantwortliche. Sachzwänge, wie sie oft als Argumentation herangeführt werden oder die berühmte „TINA-Formel“ („there is no alternative“) haben daher nur den Sinn, die tatsächliche Verantwortung für eine Entscheidung zu verschleiern oder abzuschieben.

Bewusstsein der begrenzten Machbarkeit (Charismen und Gnade)

Schließlich – und das zeichnet sowohl die Kirchengeschichte als auch die Gegenwart der Kirche aus – erhebt die Kirche als soziale Institution nicht den Anspruch einer Allmacht oder der generellen Machbarkeit. Sie lässt eine Leerstelle für Gott auf, der die „Vollendung“ schafft und Gnade schenkt. Innerhalb der Geschichte der Kirche wird dies immer wieder an den Stellen deutlich, wo in Krisen

der Institution einzelnen mit Charisma ausgestattete Menschen fern ab von allen Strukturen die Institution Kirche voranbringen und zu Veränderungen beitragen. Nicht nur deshalb werden in der katholischen Kirche Heilige als Vorbilder verehrt. Deshalb hatten aber ein heiliger Benedikt oder ein heiliger Franz von Assisi ihren Einfluss auf die Geschichte der Kirche. Rückblickend geht es also immer um das Zusammenwirken von Amt und Charisma. Weder das Amt mit Strukturen, Hierarchien und Regeln kommt alleine weiter, noch das Charisma mit seinen Ideen, seiner Vision und seiner Erneuerungskraft. All die Skandale und Schwierigkeiten innerhalb der sozialen Institutionen, auch der kirchlichen Institutionen, lassen sich auch als eine zu starke Bedeutung der einen Seite oder ein Übersehen auf der anderen Seite entweder des Amtes oder des Charismas bewerten. Durch Charismen und dadurch bewirkte Veränderungen wurde die Kirche offen für die jeweiligen Nöte der Zeit und konnte jeweils, wenn auch für die Einen zu langsam, für die Anderen zu schnell, das o. g. Verhältnis zwischen der festen und ewigen Institution und der wandelbaren Organisation neu bestimmen. Papst Leo XIII. verurteilte in diesem Sinne die Sklaverei, die vorher noch als naturrechtlich gegeben gesehen wurde, Johannes XXIII. öffnete die Fenster für die „Welt von heute“, Papst Benedikt XVI. bemüht sich um den Dialog mit der Welt.

An diesem Punkt muss angemerkt werden, was mittlerweile auch Eingang in das Management gefunden hat, dass neben den rationalen Argumenten insbesondere für Änderungsprozesse motivierende Kraft benötigt wird. Gerade in der Bibel und in der Kirchengeschichte waren es immer Visionen einzelner Menschen, die die entscheidende Kraft lieferten, für einen Moses bei dem Auszug aus Ägypten, für einen Abraham beim Aufbruch. Diese Visionen und die Charismen einzelner Menschen sind nicht einfach mach- oder erlernbar. Oft ist von begnadeten Menschen die Rede, theologisch eben von der Gnade Gottes, und die ist weder mach- noch berechenbar.

Umsetzung der Prinzipien und deren Übertragbarkeit

In der Interpretation vieler haben die oben genannten Prinzipien mehr in die theologische Ethik und die Sozialethik Einzug gehalten als in das kirchliche Recht. Dennoch lassen sich in diesem Anforderungen finden, die auf eine ethische Reflexion zurückgreifen und diese versuchen in der Struktur der Kirche erkennbar zu machen. Als ein Beispiel seien hier die Anforderungen an den Chef der Verwaltung eines Bistums, den Generalvikar, genannt. Mehr als in anderen Bereichen sind hier moralische Ansprüche genannt: „Generalvikar und Bischofsvikar müssen Priester sein, nicht jünger als dreißig Jahre, Doktoren oder Lizentiaten im kanonischen Recht oder in der Theologie oder wenigstens in diesen Disziplinen wirklich erfahren, ausgewiesen durch Rechtgläubigkeit, Rechtschaffenheit, Klugheit und praktische Verwaltungserfahrung.“²¹

Die genannten Prinzipien der Leitung in kirchlichen Strukturen zeigen nicht nur eine innerkirchliche und theologische Reflexion, sondern auch eine ethische Reflexion, die dazu führt, dass

Dienst,
Gemeinschaft,
persönliche Verantwortung,
und das Bewusstsein der begrenzten
Machbarkeit

als wichtige Säulen kirchlicher Leitung gesehen werden können, die mehr Anforderungen an Leitungskräfte stellen als eine reine Technik – im Sinne eines zu erlernenden Handwerkes – und ethische Ansprüche verdeutlichen.

Übertragen auf andere soziale Institutionen und Organisationen lassen sich abschließend folgende Thesen aufstellen²²:

1. Leitung hat besonders in sozialen Institutionen eine Dienstfunktion; sie ist keine Überstellung, sondern eine Funktion für

die Organisation, die dem Subsidiaritätsgedanken und dem Wohl des Ganzen verpflichtet ist.

2. Leitung und Organisationsmitglieder sind auf wechselseitige Kommunikation, auf wechselseitige Lehr- und Lernbeziehungen angewiesen. Beteiligung, Teilhabe und Kollegialität beschränken zum einen den Herrschaftsanspruch des Leitenden und bereichern zum anderen die Qualität seiner Leitungstätigkeit.
3. Talente und Charismen, die die Institution und Organisation zukunftsfähig machen, finden sich nicht nur am Kopf einer Organisation, sondern in allen Gliedern der Organisation.
4. Persönliche Verantwortung kennzeichnet alle Bereiche der Leitung einer sozialen Institution. Auch für Strukturen und Prozesse innerhalb solcher Einrichtungen müssen Verantwortlichkeiten definiert werden, zumal solche in entscheidender Weise das Handeln des Einzelnen beeinflussen.
5. Leitung hat die Funktion, alle Talente und Fähigkeiten durch ihr Tun zur Entfaltung der Organisation auszurichten und zu ermutigen. Durch das Prinzip der Subsidiarität ist sie darauf verpflichtet untere Einheiten zu unterstützen, aber darauf beschränkt, nicht deren Aufgaben an sich zu reißen.
6. Die Mitte und das Ziel einer Organisation ist nicht die Hierarchie, sondern ein außerhalb der Organisation liegendes Ziel. Daher ist auch für die soziale Organisation nicht alles mach- und berechenbar, wie im übrigen auch nicht für andere Organisationen.
7. Wichtige Impulse für eine Organisation kommen nicht nur aus der Struktur, sondern auch aus dem Charisma. Eine Organisation ist auf Charismen und Visionen angewiesen, die nur in beschränktem Maße „machbar“ sind.

Es lohnt daher, am Beispiel der genannten Prinzipien und Thesen das Wissen aus zwei Jahrtausenden einer sozialen Institution und deren ethischer Reflexion zu betrachten und

für heutige Institutionen und deren Leitung fruchtbar zu machen. Gerade soziale Institutionen sind heute mehr denn je auf eine gute Qualität ihrer Arbeit angewiesen und das ist wesentlich auf Grundhaltungen der Leitung zurück zu führen, die auf einer ethischen Reflexion beruhen und von dort aus auf die Qualität sozialer Dienstleistung wirken. Wenn soziale Institutionen und Organisationen in hohem Maße als Garanten und Motoren von sozialer Gerechtigkeit gesehen und erfahren werden, dann muss die Leitung solcher Organisationen diese Maximen nicht nur verinnerlichen, sondern wertorientiert durch die Art und Weise der Leitung ermöglichen.

Anmerkungen;

- ¹ Foerster, Heinz von: KybernEthik. Berlin 1993, 161.
- ² Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium. München 2005, 69.
- ³ Vgl. Armin Schneider: Wege zur verantwortlichen Organisation. Frankfurt a. Main 2005, 285.
- ⁴ „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen Gentium 1). „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (Lumen Gentium 8).
- ⁵ Heintel, Peter/Götz, Klaus: Das Verhältnis von Institution und Organisation. Zur Dalektik von Abhängigkeit und Zwang. München 2002, 20.
- ⁶ Heller, Andreas: Kirchenreform als Organisationsreform, in: Zulehner, Paul M. (Hrsg.): Kirchenvolks-Begehren. Düsseldorf 1995, 236.
- ⁷ Vgl. Heintel und Götz: 2002, 4, 24.
- ⁸ Vgl. John Rawls: Die Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1998.
- ⁹ Katechismus der katholischen Kirche. 2005, 145.
- ¹⁰ Vgl. Armin Schneider: Von den Strukturen der Sünde zur Zivilisation der Liebe. 2005.
- ¹¹ Katechismus der katholischen Kirche. 2005, 178.

- ¹² Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 119.
- ¹³ Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 167.
- ¹⁴ Vgl. Grün, Anselm: Menschen führen – Leben wecken. Anregungen aus der Regel Benedikts von Nursia: Münsterschwarzach 2002.
- ¹⁵ Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 78.
- ¹⁶ Schick, Ludwig: Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi – ein zu realisierendes Programm, in: Theol. Berichte XV. Die Kirche und ihr Recht. Zürich 1986, 65.
- ¹⁷ Maas-Ewerd, Theodor: Art. *actuosa participatio*, in: LThK Bd. 1. 1993, 122f.
- ¹⁸ Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 145.
- ¹⁹ Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 137.
- ²⁰ Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, 179.
- ²¹ Codex Iuris Canonici. Internet: www.codex-iuris-canonici.de/buch2.htm vom 7.10.2003.
- ²² Vgl. auch Armin Schneider: 2005, 382.

„Besser sind die zwei dran als der eine...“ (Kohélet 4,9)

Klarstellungen zum Kern von kirchlich ausgeprägter geschlecht-spezifischer Seelsorge im Kontext der Debatten um Gender-Mainstreaming

Gegenwärtig gibt es in Deutschland eine mitunter wieder heftig geführte Debatte über Geschlechterrollen und Geschlechterentwicklung, nicht zuletzt ausgelöst durch Initiativen des Bundesfamilienministeriums.

Die Kirche im Erzbistum Köln, wie in manch anderem deutschen Bistum, hat seit vielen Jahrzehnten eine profilierte geschlechtsspezifische Seelsorge ausgebildet. Sowohl in Verbänden und Gemeinschaften (wie etwa der Kath. Frauengemeinschaft Deutschlands, kfd, oder der Gemeinschaft Kath. Männer, GKM, früher Kath. Männerwerk u.a.) wie auch in frauen- und männerseelsorglichen Fachbereichen der Abteilung Erwachsenen-seelsorge der Hauptabteilung Seelsorge des Erzbischöflichen Generalvikariates.

Diese geschlechtsspezifischen Schwerpunkte von Seelsorge und Pastoral entwickeln sich stets auf der Grundlage des Befundes der Hl. Schrift und der Traditionstradierung der Kirche, wie auch im Kontext gesellschaftlicher wie gesellschaftspolitischer Entwicklungen.

Biblische Basis ist die in der Schöpfungsordnung grundgelegte universal gleiche Würde von Mann und Frau, die die jeweilige Geschlechtlichkeit als Gottebenbildlichkeit ausfaltet. Gen 1,27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ Diese Gleichheit der Würde bei gleichzeitiger

Akzentuierung der Verschiedenheit der Geschlechter wird nochmals unterstrichen in der Überwindung jeglicher Legitimation von Subordination durch das Christusgeschehen, wie es im Brief des Apostels Paulus an die Galater profundesten Ausdruck erfährt. Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle >einer< in Christus Jesus.“

Aus diesem Zusammenhang heraus kann geschlechtsspezifische Seelsorge die Grundlagen von „Gender-Mainstreaming“ durchaus annehmen, überall da, wo es um Geschlechtergerechtigkeit geht in der Partizipation beider Geschlechter an allen Gütern, Aufgaben und Pflichten, wie sie der Gesellschaftsvertrag vorsieht, wie die Kirche diesen im Fundament mitprägt. Geschlechtergerechtigkeit sieht dabei niemals Nivellierung oder Banalisierung des einzelnen Geschlechtes vor.

In den letzten Jahren hat die kirchliche Frauenarbeit etwa der Vereinbarkeit von Familie und Beruf für Frauen ebenso lebensdienliche Förderungen zukommen lassen, wie zugleich die kirchliche Männerarbeit Männer wiederum profiliert hat, in der substanziellen Wiedereinnahme der beziehungskompetent gestalteten Vaterrolle. Kirchliche Geschlechterarbeit hat sich hierin ausgewiesen als wegweisend für eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung, die sowohl der fruchtbaren Spannung der Geschlechter Ausdruck gibt, wie einem größeren Frieden zwischen den Geschlechtern Perspektiven entwickelt. Dies gerade im Hinblick auf die große Anzahl von geschiedenen Ehen, die substanziell hilfreiche Lebensmodelle für Frauen und Männer in Gemeinschaft erfordern, nicht rhetorische Schuldzuweisungen.

Bei allen Engführungen in der Gender-Debatte sieht sich die kirchlich ausgeprägte geschlechtsspezifische Seelsorge in der eigenständigen Profilierung gottverbundener Weiblichkeit und Männlichkeit, sowohl in Zusammenkünften geschlechtshomogener Gruppen, als auch, und gerade durch diese, in der Förderung des Gelingens von Ehe und Familie.

Leserbrief

Zu J. Markus Schlüter, Firmpastoral – eine Zeitansage (Heft 1/2007, S. 11–18).

Zur Begründung der Erstkommunion vor der Firmung bei grundsätzlicher Beibehaltung der christlichen Initiation in der Abfolge von Taufe, Firmung, Eucharistie, können wir ökumenisch lernen von den Erfahrungen der evangelisch-lutherischen Kirchen, wo grundsätzlich die Konfirmation als Zulassung zum Abendmahl beibehalten wurde, wo aber inzwischen auch das Kinderabendmahl gefördert wird. In der Konfirmationsagende der EKU und der VELK heißt es (S. 39): „Ein vertieftes Verstehen dieses Sakramentes hat in vielen Gemeinden dazu geführt, dass Kinder unter Verantwortung ihrer Eltern ... zur Teilnahme am Abendmahl eingeladen werden.“

Entscheidend ist das Wort „unter Verantwortung ihrer Eltern“. Wenn also Kinder zur Erstkommunion geführt werden, gehen sie noch nicht in eigener Verantwortung zum Tisch des Herrn, sondern weil ihre Eltern oder Erziehungsberechtigten das wünschen und begleiten. In eigener Verantwortung können sie es erst als Gefirmte.

Deshalb habe ich vor einigen Jahren in Zusammenarbeit mit einem evangelischen Pastor für Gefirmte und Konfirmierte einen ökumenischen Gottesdienst zum Gedenken an ihre Firmung/Konfirmation gefeiert. Firmung und Konfirmation haben auf der pastoralen Ebene vieles gemeinsam, auch wenn es im Verständnis der Firmung als Sakrament ein katholisches „Mehr“ gibt. Aber die Feier besagt in gleicher Weise: Ich sage bewusst „Ja“ zu meiner Taufe. Dadurch erhalte ich alle Rechte und Pflichten in meiner Kirche: Teilnahme an der Eucha-

ristie, Möglichkeit kirchlicher Trauung oder Weihe bzw. Ordination, Erlaubnis zum Patenam, Mitarbeit in kirchlichen Gremien u.a.m.

Schließlich kann ich berichten, dass ich mehrfach noch nicht gefirmte Erwachsene mit dem Hinweis darauf, ihr Kommunionempfang erfolge immer noch unter Verantwortung ihrer Eltern, dazu gebracht habe, um die Spendung der Firmung zu bitten und einen entsprechenden Vorbereitungskurs zu besuchen.

*Domkapitular Msrg. Wilm Sanders,
22299 Hamburg*

Literaturdienst

Hans Hobelsberger: Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 67). Echter Verlag, Würzburg 2006. 383 S.; 30,00 €.

Freiwilliges Engagement gehört zu den Kennzeichen und unverzichtbaren Grundlagen der kirchlichen Praxis in Gemeinden, Vereinen und Einrichtungen. Im Kontext der Debatte um eine „Bürgergesellschaft“ ist man sich der wachsenden Bedeutung auch für das Funktionieren der Gesellschaft bewusst geworden. Freiwilliges Engagement, „Ehrenamt“ jedoch befindet sich im Kontext der Entwicklungen einer modernen Gesellschaft im Wandel. Individualisierung und Pluralisierung, Auflösung und Veränderung sozialer Milieus stellen es vor neue Herausforderungen. Davon überzeugt, dass Engagement nicht nur eine kirchliche und gesellschaftliche, sondern auch eine individuelle Ressource darstellt, will der Verfasser, Referent bei der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, in seiner von der Universität Regensburg angenommenen Dissertation eine „Jugendpastoral des Engagements“ entwerfen.

Dem praktisch-theologischen Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln“ folgend, stellt der Verfasser im I. Teil in großer Breite die gesellschaftliche und kulturelle Situation dar, in der Engagement derzeit steckt. Hierzu referiert er die Ergebnisse der einschlägigen (Jugend-) Studien und stellt fest, dass eine Engagementbereitschaft unter Jugendlichen vorhanden ist, jedoch nicht immer ein passendes Betätigungsfeld in Kirche oder Gesellschaft findet. Vor allem aber finden nur bestimmte soziale Gruppen einen Zugang zum Engagement, andere hingegen nicht. Mit dem erst seit kurzer Zeit auf breiter Front rezipierten Ansatz kultureller bzw. ästhetischer Sozialmilieus mag es möglich sein, diese Gruppen zukünftig noch besser zu beschreiben, um über denkbare Formen ihres Engagements nachdenken zu können.

Im II. Teil werden ausgewählte Ansätze diakonischer Jugendarbeit hinsichtlich ihrer Beiträge zur Konturierung freiwilligen Engagements befragt (Würzburger Synode, G. Biemer, O. Fuchs, N. Mette/H. Steinkamp,

H. Haslinger). Ob es jedoch hilfreich ist, die diakonische Begründung, wie sie für die kirchliche Jugendarbeit seit der Synode leitend ist, auf das Gesamt von Jugendpastoral zu übertragen, mag man unterschiedlich beurteilen. Unstrittig ist die konstitutive Bedeutung von Engagement für das Handeln des Christen im Besonderen und der Kirche im Allgemeinen, wie der Verfasser in diesem Zusammenhang aufweist.

Im III. Teil schließlich werden die Möglichkeiten des Engagements hinsichtlich des Beitrags zur Bildung des Subjekts geprüft. Die Überlegungen münden darin, verschiedene Formen des jugendpastoralen Engagements hinsichtlich ihrer biografischen „Passung“ zu untersuchen. Dazu werden „Ehrenamt“ (durch Wahl oder Beauftragung vor allem in Gremien, aber auch bei der Leitung von Gruppen), „Projekt-Engagement“ (basierend auf der Projektmethode), „Event-Engagement“ (eine eventorientierte Variante der Projektmethode, wie bspw. bei den 72-Stunden-Aktionen der Jugendverbände – die Freiwilligendienste beim WJT wären hier ebenfalls zu nennen), „Sozialpraktika“ (im Rahmen der Schule, wie das Compassion-Projekt, und in der kirchlichen Jugendarbeit – hier könnte man auch Sozialpraktika im Rahmen der Sakramentenvorbereitung [Firmung] nennen) und „Freiwilligendienste“ (u.a. im Rahmen des Freiwilligen Sozialen Jahres) differenziert befragt.

Der Verfasser reflektiert ausführlich Chancen und Herausforderungen, Formen und Früchte des freiwilligen Engagements in der Jugendpastoral. Damit trägt er dazu bei, den Wandlungen mit einer anderen Perspektive zu begegnen, die den Blick auf die individuellen und gesellschaftlichen Chancen von Engagement lenkt. Gleichwohl ist das Fazit nüchtern, wenn festzustellen bleibt, dass es vor allem jene sind, die ohnehin schon über eine Vielzahl von persönlichen Kompetenzen verfügen, die freiwilliges Engagement in Kirche und Gesellschaft tragen und davon profitieren. Hier gilt es mehr denn je nach (neuen) Formen zu suchen, bislang noch nicht engagierten Zielgruppen den Zugang zu freiwilligem Engagement zu öffnen. Sich dieser Aufgabe zu stellen, dazu ermutigt das umfangreiche Buch zweifelsohne, wenn es auffordert, nicht von einer aufgabenzentrierten Sichtweise auszugehen (Wie bekomme ich Leute für die anfallenden Aufgaben in meiner Gemeinde?), sondern die Charismen und damit die Ressourcen der Menschen zu würdigen (Wer kann was besonders gut und braucht dafür Öffentlichkeit? Wem könnte welches Engagement gut tun?).

Patrik C. Höring

Unter uns

Auf ein Wort

Das Eine ist mir so klar und spürbar wie selten: Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns entgegen. Wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und in den bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. Das gilt für alles Schöne und auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, liebende Antwort.

Alfred Delp
In: „Aus dem Gefängnis“

Vielen Dank ...

Die Kommunionkinder sind nach ihrer ersten heiligen Beichte erleichtert und froh. Sie möchten dem Pfarrer für die Beichtgespräche danken. Da sie weder die Ausdrücke „Beichte hören“ noch „Beichte abnehmen“ kennen, fassen sie ihr Anliegen in die Worte: „Vielen Dank, Herr Pastor, dass sie uns gebeichtet haben!“

Pfr: Jürgen Martin, Köln

Allzu Menschliches

Wir beide, meine Frau und ich, besuchten die Abendmesse in St. Remigius. Vor uns saß ein jüngeres Ehepaar mit zwei Kindern: ein Mädchen von etwa fünf und ein Junge von vielleicht drei Jahren.

Kurz vor dem Schlussegens ließ der Kleine, um es einmal vorsichtig auszudrücken, einen „krachen“.

Ringsum entstand ein Raunen, einige Gläubige lächelten verständnisvoll. Die Mutter flüsterte dem Jungen etwas ins Ohr. Der kleine Knirps drehte sich um, schaute unbekümmert mit seinen strahlend blauen Augen umher und fragte erstaunt, so dass jeder ihn hören konnte: „Mama, warum darf ich das denn nicht?“

Hans Orths, Viersen

Das Lied im Gotteslob

Bei unseren Gesprächen im Familienkreis über Gott und die Kirche geht es nicht immer ernst und fromm zu. Wie die Situation es gerade hergibt, wird auch schon mal ein guter Witz oder eine lustige Begebenheit erzählt.

Als wir abends im Freundeskreis auf die Lieder im Gotteslob zu sprechen kamen und darüber diskutierten, dass es hier einige Texte gibt, die man nicht so ohne weiteres befürworten kann, sagte einer unserer Bekannten plötzlich: „Wer war der erste Einbrecher überhaupt?“ „Was hat das mit den Liedern im Gotteslob zu tun?“, fragte ein anderer. „Eine ganze Menge. Schlagt mal bitte Lied Nummer 567 auf. Na, sagt schon, was steht dort?“ Da steht doch tatsächlich: „Der Herr bricht ein um Mitternacht ...!“

Hans Orths, Viersen

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E