

Mehr Vaterkirche als Mutter Kirche?

Von der Suche evangelischer Frauen nach neuen „Beheimatungsstrukturen“ in ihren Gemeinden¹

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

Manchmal kommt es in Filmen vor: Wenn einen Verbrecher quälende Reue packt – dann sieht man ihn durch von Autos verstopfte Großstadtstraßen eilen, bis er durch die riesige Eingangstür einer Kirche in ein bergendes Halbdunkel abtaucht. Die Kamera entdeckt ihn erst wieder am Fuße einer milde lächelnden goldenen Madonna. Der gehetzte Blick des Mannes löst sich – wir können sicher sein, daß eine Problemlösung bevorsteht in unserem Film.

Es ist sicher ein italienischer Film, denken wir vielleicht. Denn wir erkennen in dieser Szene das Muster des Typos von katholischer Kirche wieder, in dem Mutter Maria zur behütenden Mutter Kirche verschmilzt. Mit welchen Bildern würde man die protestantische Kirche assoziieren lassen? Vielleicht durch eine schwarze Gestalt, die sich bei näherem Heranschwenken der Kamera als ein Pfarrer entpuppt, der mit wehendem Talar die Kirchenstufen erklimmt? Er wird einen großen, winkellosen und recht hellen Raum durchqueren und dann auf der Kanzel stehend mit erhobenem Zeigefinger einer ernst dreinschauenden Gemeinde ins Gewissen reden. Auch diese Szenen kommen in Filmen vor, und wenn wir sie sehen, wissen wir sofort, daß es sich um eine protestantische Gemeinde handelt: nicht die bergende Muttergestalt ist hier das Erkennungszeichen, sondern eher der Pfarrer als lehrender Vater.

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit der Typologie, von der die Assoziationen, die solche Filmszenen wecken, gesteuert werden.² Sie soll eine klärende Hilfestellung geben, um auf eine kleine Aufbruchsbewegung aufmerksam zu machen, die sich in zahlreichen westdeutschen landeskirchlichen Gemeinden zur Zeit recht unspektakulär vollzieht: Mit einem gerade im Pluralismus neu erwachenden Engagement junger Eltern für die bewußte religiöse Sozialisation ihrer Kinder beginnt man, in den Gemeinden die Chance zu erkennen, in diesem Umfeld neue Formen des kirchlichen Lebens zu entwickeln. Die Suche nach einer „ganzheitlichen“ Spiritualität in den Kirchen, über die in der feministischen Theologie nachgedacht wird,³ ist hier zunächst ohne spezifisch feministischen Hintergrund spürbar. Nicht nur der Intellekt, sondern auch das Gemüt, nicht nur das

Bedenken der Geschichte Jesu, sondern auch die eigene Erfahrung der Gläubigen soll ein Ort der Sprachfindung für das Reden von Gott werden. Den eigentlichen Motor dieser noch scheuen Aufbruchsbewegung bilden allerdings durchaus die Frauen in den Gemeinden, die nun darauf drängen, daß ihre Erfahrungen aus ihrer Arbeit in der religiösen Sozialisation der Familien auch in die Struktur der Gottesdienste und der Gemeindefarbeit einfließen mögen. Schon lange empfundene Defizite der protestantischen Tradition werden jetzt offen beklagt, und bei der Suche nach Alternativen werden nicht zuletzt aus der Realität von konfessionsverbindenden Ehen heraus Anregungen aus der katholischen Frömmigkeit aufgenommen.

Zum Verständnis der Intention dieser noch suchenden, ökumenisch offenen Neuorientierung an der „Basis“ der Kirche soll in den folgenden Überlegungen eine Typologie des Unterschiedes von evangelischer und katholischer Frömmigkeitstradition skizziert werden. Dabei werde ich nur einleitend ausgehen vom Phänomen der Polarität der „hütenden Mutter“ und des „lehrenden Vaters“, um auf zwei unterschiedliche Kirchen- und schließlich Gottesbilder aufmerksam zu machen, die ihr zugrunde liegen und die die Strukturen der beiden Traditionen prägen. Aus ihnen wird die eigentliche Typologie gebildet, die hier als eine Folie dienen soll, hinter der die Elemente besonders deutlich zutage treten, mit denen die Aufbruchsbewegung in den evangelischen Gemeinden befaßt ist.

Man darf die folgende Typologie also nicht als eine definitorische Beschreibung verstehen, sondern durchaus als Konstruktion, die wie ein Hinweisschild funktionieren soll: aufmerksam zu machen auf Strukturen, die den realen Erscheinungen evangelischer und katholischer Kirchen allenfalls zugrunde liegen, nicht jedoch in dieser Eindeutigkeit zutage treten.⁴ Es gibt keine empirische evangelische oder katholische Gemeinde, in der sich die Züge der Typologie in Reinkultur finden würden. Aber eine Typologie erhebt durchaus den Anspruch, die Vielfältigkeit der empirisch möglichen Erscheinungen sinnvoll zu ordnen und damit verstehen zu helfen. Zu dieser Funktion als ein Erkenntnisraster gehört es auch, daß der hier gezeichnete Typus von protestantischer Frömmigkeit im wechselseitigen Gegenüber zu einem Typus von katholischer Kirche entwickelt wird. Dieses wechselseitige Gegenüber entspricht durchaus dem realen Interpretationskontext der Menschen in den deutschen Kirchengemeinden, für die die östliche orthodoxe Kirche nur theoretisch ein Vergleichszusammenhang wäre. Sie ist deshalb in dieser Typologie nicht mitberücksichtigt und würde sich auch mit ihrem Raster nicht erfassen lassen. Weiterhin wird an einigen Stellen darauf aufmerksam zu machen sein, daß die in der Typologie skizzierten Elemente durchaus nicht ausschließlich in protestantischer bzw. katholischer Frömmigkeit zu Hause sind, sondern sich in abgestufter Ausprägung auch innerhalb des Spektrums evangelischer bzw. katholischer Kirchen finden. Besonders die hier angestellten Überlegungen zur katholischen Kirche sind in ihrer Funktion also eng begrenzt und dienen nur dazu, im Gegenüber die Strukturen

des Protestantischen deutlich werden zu lassen. Die Darstellung der in diesem Aufbruch ebenfalls empfundenen Defizite der katholischen Ekklesiologie können und sollen hier nicht miterfaßt werden. Damit verzichte ich auch darauf aufzuzeigen, inwiefern man auch bezüglich der katholischen Kirche historisch eine Entwicklung hin zur „Männerkirche“ aufzeigen könnte.⁵

1. Die Typologie „Lehrender Vater – hütende Mutter“

Die protestantische Kirche, auf die ich mich also mit den folgenden Reflexionen konzentrieren möchte, wirkt ausgesprochen intellektualistisch. Wir sehen nur wenige Bilder, noch weniger „heilige Gegenstände“ in den Kirchenräumen, erleben wenige Riten und nur dünne Liturgien. Dafür wird viel gesprochen – kaum ein Gottesdienst ohne Predigt, und überhaupt Gespräche, wo immer wir hinschauen: im Frauenkreis, beim gemeinsamen Bibel-Lesen oder am Krankenbett. Kerzenlicht, Weihrauchduft oder das kühle und feuchte Gefühl von Weihwasser auf den Fingerspitzen sind zu sinnlich für Protestanten und gehören allenfalls in säkularer Form in die Frauendomänen von Küche oder Kinderzimmer, keinesfalls jedoch in den Gottesdienst.

Vielen Menschen erscheint das Leben in der protestantischen Kirche als wenig ganzheitlich, nüchtern statt bergend und nach der Rollenaufteilung der Geschlechter, an die wir uns gewöhnt haben, eben eher männlich-väterlich als mütterlich. Obwohl in vielen evangelischen Kirchen schon seit einigen Jahrzehnten das Pfarramt auch Frauen offensteht, beklagen Frauen einen Mangel an weiblichen Identifikationsangeboten im gottesdienstlichen Leben. Während in der katholischen Tradition etwas aus dem Leben der Gläubigen durch die Verehrung von Heiligen in den Gottesdiensten hineinragt, finden sich evangelische Kirchgänger weitgehend in einer streng biblisch „gefilterten“ Frömmigkeit, in der Frauen *und* Männer allenfalls nach einem reflexiven Übersetzungsprozeß der biblischen Welt ihre eigenen Identifikationsangebote entdecken würden. Eine Distanz zur eigenen Lebenswelt scheint einprogrammiert zu sein.

2. Zwei verschiedene Kirchenbilder

In der Ekklesiologie-Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses weisen zwei Bilder wie Hinweisschilder in die evangelische und in die katholische Lehre von der Kirche.⁶

Mindestens uns Evangelischen erscheint die römisch-katholische Kirche wie ein sehr stabiles Bauwerk mit festen Mauern und dicken Pfeilern, in das

man hineingeht und darin fest umschlossen ist. „Ein feste Burg ist unser Gott“, hat Martin Luther in der Reformationszeit gedichtet, und vielleicht hat er dabei auch dieses Kirchenbild vor Augen gehabt und es kritisieren wollen, indem er es auf eine andere Ebene übertrug: Nicht die Kirche nämlich scheint für Protestanten das fest Umschließende zu sein, sondern wenn schon, dann ist das Gott in seiner Allgegenwart. Die Kirche ist uns eher ein sehr luftiges Gebäude – eigentlich ganz ohne Wände, aber mit einem Dach, unter dem man sich versammeln kann.

Das Haus ohne Wände bietet keinen besonderen Ort der Gottesgegenwart per se. Gott kommt hinzu, wenn sich Menschen in seinem Namen versammeln. Er wohnt nicht unter dem Dach. Auch von Pfarrerinnen oder Pfarrern wird im Gottesdienst nicht mehr als von jedem anderen Gemeindeglied erwartet, daß sie Gottes Gegenwart herbeiführen. Vielmehr sollen sie, wie Dietrich Ritschl in der DÖSTA-Studie zusammenfaßt, in der Seelsorge beraten und in der Predigt belehren.⁷ Protestanten wollen etwas lernen, wenn sie in den Gottesdienst gehen, und sie können erbarmungslos sein, wenn sie hinterher beim Sonntagsessen die Predigt kritisieren. Obwohl man inzwischen viel Neues ausprobiert im Gottesdienst, wirken sowohl die Erwachsenen-Gottesdienste oft genauso schulstundenhaft wie die Kindergottesdienste.

3. Theologische Aspekte dieses Intellektualismus':

Zwei unterschiedliche Gottesbilder

Es ist das Verdienst der feministischen Theologie, auf die theologische Verzerrung aufmerksam gemacht zu haben, die durch die intellektualistische Grundströmung in der protestantischen Tradition entstanden ist. Ihr Beharren auf einem erfahrungsbezogenen Zugang der Theologie trifft deutschsprachige katholische und protestantische Theologie gleichermaßen, wenn auch auf verschiedenen Ebenen: die katholische an der hierarchischen Institutionalisierung von Kirche, die protestantische vielleicht sogar tiefer in ihrer theologischen Struktur.

In den beiden Konfessionen haben sich zwei verschiedene Grundtypen des Redens von Gott verdichtet. In der katholischen Kirche scheint die intuitive Vorstellung lebendig, daß sich die Gegenwart Gottes in der Kirche strukturell fassen und orten läßt. Der Intellektualismus der protestantischen Kirche scheint auf der anderen Seite dadurch zu entstehen, daß hier die Distanz von Gott und Welt und damit die generelle Unfaßbarkeit Gottes auch in der Frömmigkeit immer bewußt gehalten wird. Durch protestan-

tische Augen gesehen erscheint in der katholischen Frömmigkeit die Vorstellung von der Gegenwart Gottes wie die von unterschiedlichen „Verdichtungen Gottes“ in der Kirche. Für diese Vorstellung gibt es durchaus auch biblische Bezüge. Katholische und auch anglikanische Theologen verweisen dafür grundsätzlich gern auf die Rede von der Menschwerdung Gottes, auf die Inkarnation.⁸ Ja, in gewisser Weise scheint die Kirche selbst, das ganze Haus mit den dicken, schützenden Mauern, eine Verdichtung Gottes selbst.

Dies ist am stärksten der Fall in der Rede von der Sakramentalität der Kirche. In zugespitzter Form führt sie, wie es in der DÖSTA-Studie heißt, zu einer „vorschnelle(n) Identifizierung von Kirche und Reich Gottes“ und ist durchaus auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche umstritten. Besonders nach dem Zweiten Vatikanum hat sie erhebliche Differenzierungen erfahren. Vielleicht weniger bei den Gläubigen in den Gemeinden, intensiv jedoch für das Selbstverständnis vieler Priester sind Elemente dieser ekklesiologischen Zuspitzung des Sakramentsbegriffs noch heute wirksam.⁹ Dem steht andererseits in der Fachtheologie ein zunehmender Konsens in den Konfessionen in den klassischen Fragen des Verständnisses der Realpräsenz Christi im Abendmahl gegenüber, der allerdings auch auf Gemeindeebene noch nicht selbstverständlich geworden zu sein scheint.¹⁰

Man kann sagen, daß in der protestantischen Weichenstellung Gott gar nicht so weit hineinreicht in die Welt, auch nicht hineinreichen muß, um sie zu erhalten. In der katholischen wohnt Gott direkt in der Welt, „verströmt sich“ in sie, läßt sich hier treffen und vor allem: an sich selbst teilhaben. In der protestantischen umfaßt Gott die Welt, umarmt sie, aber bleibt eher äußerlich von ihr.¹¹ Das ist am deutlichsten bei Calvin und seiner Betonung der Souveränität Gottes. Natürlich steht Karl Barth in dieser Linie, wie überhaupt der ganze Schwerpunkt auf dem Wort Gottes in der protestantischen Tradition, das zunächst von außen in die Welt hineingesprochen wird. Im Grunde steckt in der evangelischen Weise von Gott zu reden eine Tendenz zum Deismus. Allerdings kann man nur von einer Tendenz sprechen, denn eigentlich ist der „protestantische Skeptizismus“, der sich in diesem Bild von der Äußerlichkeit Gottes widerspiegelt, nicht in einer Skepsis über Gottes Gegenwart gegründet. Der die Welt umarmende Gott wirkt während der Umarmung durchaus in sich hinein, nämlich in seinem Geist, aber auch dabei können wir ihm nicht über die Schultern schauen. Um diesen erkenntnistheoretischen Vorbehalt zu wahren, erlaubte protestantische Theologie bisher, so scheint es mir, nur von einer einzigen „Verdichtung“ des Göttlichen in der Welt zu reden, nämlich von der radikal verdichteten Gegenwart Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Christi. Nicht die Kirche ist ein Sakrament, eine heilvermittelnde Verdichtung Gottes, sondern allenfalls Jesus Christus.¹² Die Unterscheidungen zwischen dem Haupt,

nämlich Gottes Gegenwart in Jesus Christus, und den Gliedern, den Gläubigen, steuert die Ausbildung protestantischer Ekklesiologie. Sie hat ihren Grund in dem Hauptakzent der Unverfügbarkeit Gottes.

Die hier beschriebenen Gottesbild-Typen lassen sich nicht rein alternativ in protestantischer oder katholischer Tradition finden. Wir können sie beide schon innerhalb der verschiedenen protestantischen Kirchen ausmachen – so ist etwa die lutherische Frömmigkeit eher von einem Bild des Hineinkommens Gottes in die Welt geprägt als die reformierte und erst recht die der Baptisten. Lutheraner können deshalb vom Leiden Gottes selbst am Kreuz reden, sie haben einen stärkeren Amts- und Sakramentsbegriff und vor allem eine Vertrautheit im sprachlichen Umgang mit Paradoxien entwickelt, in denen ein Hereinreichen Gottes in die Welt – allerdings konzentriert auf das Kreuz Christi – symbolisch erfaßt wird. Darüber hinaus sind die beiden Typen zu verschiedenen Zeiten verschieden stark aktiv bei der Steuerung der Denk- und Frömmigkeitsstrukturen.¹³ Auf jeden Fall kann man sie seit der frühesten Geschichte der Kirchen ausmachen.¹⁴ So darf es denn nicht verwundern, wenn wir sie auch *beide* innerhalb der katholischen Kirche finden, die ja innen vielfältiger ist als sie von außen scheint. Wir sollten also die beiden Bilder als konstruierte Folien verstehen, mit denen ein Spektrum des Redens von Gottes Gegenwart in beiden Traditionen erfaßt werden kann, das sich in größerer Körnung auf katholische und evangelische Frömmigkeit verteilt zeigt.

Von einer *Vereinigung* von Gott und Welt wollen evangelische Theologen also nur auf Christus bezogen reden, eine Ausweitung der Inkarnation auf die Kirche, von der in der katholischen Theologie ebenso wie in der anglikanischen gesprochen werden kann, ist ihnen nicht geheuer.¹⁵ Das Gemeindeleben wird zumeist von einer ausgesprochenen „Jesus-Frömmigkeit“ geprägt, in der in der Lebenshaltung des irdischen Jesus ein möglichst konkretes Vorbild für den eigenen Lebensentwurf gesucht wird.

Man kann wohl sagen: Protestanten suchen Belehrung über Gottes Willen und Zuspruch der Versöhnung, aber sie erwarten weniger, auf Instanzen in der Welt zu treffen – sei es in Ämtern, Sakramenten oder Heiligen – die ihnen dieses durch ihre besondere Gottesnähe vermittelten. Nichts auf der Welt soll das falsche Versprechen abgeben, mit Gott identifiziert werden zu dürfen und in einem direkten Sinn „göttlich“ zu sein. Kirche ist ihnen darum eher ein Gesprächsforum für Gläubige als eine „Heilsinstitution“¹⁶.

4. Konsequenzen aus dem Gottesbild protestantischer Frömmigkeit

a) Die Sprache

In der Konsequenz davon haben Protestanten in der Regel überhaupt keinen Sinn für eine „heilige Sprache“. Obwohl in der Kirche durchaus von Gott die Rede ist, so doch in der Weise, daß sich diese Rede nach den Geset-

zen des auch im säkularen Leben üblichen Sprechens über die Wirklichkeit vollzieht. Gott „wohnt“ auch nicht in einer spezifischen Sprache. In der Konsequenz fällt es evangelischen Gläubigen leichter, über Gott bzw. seinen Willen zu sprechen als ihn zu preisen oder gar zu „jauchzen“ im Erleben seiner Gegenwart. Sicher hat die liturgische Armut protestantischer Gottesdienste damit zu tun. Vielleicht also haben protestantische Gläubige nicht eigentlich eine „religiöse Sprache“ – wenn man darunter versteht, daß eine Sprache wegen ihres transzendenten Bezuges nicht nach den Verstehensregeln der Alltagssprache funktionierte, also nicht im selben Sinne wie diese *verstanden werden* muß. Schon die Abschaffung der lateinischen Messe durch die Reformatoren beruhte auf dem Grundsatz, daß das, was im Gottesdienst gesprochen wird, innerhalb der allgemeinen Kommunikationsmöglichkeiten bleibt. Protestanten spüren eine Notwendigkeit, Glaubensinhalte auch zu *denken*, denn eine vom Alltagsdenken abgehobene Sprache haben sie nicht. Freilich heißt das nicht, daß sie nicht auch in ihren Gesangbüchern altertümliche Texte tradieren, und daß sich nicht auch die in kirchlicher Tradition geronnene „Fachsprache“ der Pfarrer und Pfarrerrinnen von der gegenwärtigen Erfahrungswelt der Gläubigen entfernen konnte! Aber die meisten von ihnen gehen doch nicht davon aus, daß von Gottes Wirken in spezifischer, „geoffenbarter“ Logik gesprochen und gedacht werden müsse.¹⁷ Wenn sich evangelische Theologie und Gottesdienstpraxis auf Metaphern, auf rituelle Handlungen und Symbole zu besinnen beginnt, so nicht zufällig in einem geistigen Kontext, in dem auch außerhalb der Kirche – eben in der Alltagssprache – ein gesteigertes Bewußtsein für diese Sprachhaltungen entsteht. Das gilt nicht zuletzt für die Gegenwart.

b) Gott als Intellektueller

In der Folge der starken Konzentration auf die Differenz von Gott und Welt also liegt in der protestantischen Kirche eine Einengung auf den intellektuellen Zugang des Redens von Gott. Eigentlich hat das Differenzbild ja theologisch seinen Ort sozusagen in einer Perspektive „von unten“: es soll verhindern, daß mehr über Gott gesagt wird als dieser in seinem „Wort“ selbst mitteilt. Und doch mußte es von den Gläubigen auf weite Strecken der Geschichte so verstanden werden, als beschreibe es doch Gott selbst, als sei dieser ein solch nüchternes und vornehmlich den Intellekt des Individuums erreichendes Wesen. Man gewöhnte sich an, ihn anzusprechen und sich seiner Gegenwart zu vergewissern, ohne Symbole aus der eigenen Erfahrung

zu verwenden, man verdrängte überhaupt außersprachliche Symbole und ließ allenfalls biblische zu. So ist es auch nicht zur Ausbildung einer evangelischen Lehre von den Heiligen gekommen, obwohl die Äußerungen Martin Luthers dies durchaus ermöglichen.¹⁸ Ebenso verlernten evangelische Pfarrer, von der Wirklichkeit Gottes in der Natur zu sprechen. Gegen das Mißverständnis der Einengung Gottes auf den Intellekt ist die protestantische Kirche nicht mit Leib und Seele angegangen. Dieses Versäumnis mag durchaus dadurch gefördert worden sein, daß auch hier Männersozialisierungen bestimmend waren.

5. Zeichen des Defizits und die Hoffnung in den Aufbruch der Frauen

So mag denn der Intellektualismus der protestantischen Kirche seine theologischen Gründe haben. Und doch wird heute von vielen Seiten die Frage laut, ob hier nicht eine Verhältnisbestimmung, die als Korrektiv funktionierend, wertvoll und unverzichtbar ist, in falscher Weise generalisiert wird. Die Konzentration auf die Unverfügbarkeit Gottes hat in der praktischen Gestaltung des kirchlichen Lebens dazu geführt, die noch zur Reformationszeit lebendige Tradition der *Zeichen der Gegenwart Gottes* verkümmern zu lassen. Vielleicht hat das protestantische Bemühen um aktive Weltgestaltung ihre Stelle eingenommen. Das luftige Haus ohne Wände jedoch wurde jeglicher „Beheimatungsstrukturen“ entleert, in die die Menschen ihre eigene Geschichte mit Gott einbetten können. Nur in ihnen aber können sich Menschen der Gegenwart Gottes ganzheitlich vergewissern.

Das vielleicht größte Defizit protestantischen Intellektualismus ist ein Mangel an tragenden Symbolen in Krisenzeiten – in Augenblicken, in denen Leidenserfahrungen die Sprache nehmen und die traditionelle Gesprächskultur nichts mehr hilft. Protestanten wissen viel über das Leiden zu sagen, auch über die Gegenwart Gottes darin. Es gibt auch zahlreiche bewegende Berichte von Menschen, die sterbende Angehörige mit dem Singen von Kirchenliedern verabschiedet haben. Aber Seelsorger wie Gläubige sind allein auf ihre individuelle Phantasie angewiesen und absolut ohne ein stützendes Geländer ihrer kirchlichen Tradition, wenn die Sprache aufhört.

Die Evangelischen Kirchentage der letzten 15 Jahre schon haben Zeugnis abgelegt für ein immer stärker werdendes Drängen nach Ausdrucksformen von Spiritualität. Sie haben auch Anstoß gegeben dafür, daß heute in vielen evangelischen Gottesdiensten mit neuen Formen experimentiert wird. Die wichtigsten Elemente dabei sind wohl die Entdeckung nicht-sprachlicher Ausdrucksformen und der Meditation. Nicht zufällig finden sich beide in

der neuen Abendmahlsfreudigkeit. Sie müssen verbunden gesehen werden mit einer Neuentdeckung von Dimensionen des Gottesdienstes, die bei den Evangelischen lange im Schatten einer Überbetonung von Sündenbekenntnis und Zusage der Vergebung stehen mußten: der des freudigen Dankens und der der Anbetung Gottes.

Dies wird heute besonders von den Frauen in den Gemeinden erkannt. Die Sorge um die Zukunft der Kirche angesichts der hohen Zahlen von Kircheng Austritten darf uns nicht blind machen für den kleinen, aber bestimmten Aufbruch, der in vielen Gemeinden gegenwärtig von Frauen getragen wird. Klein, weil er ganz unspektakulär vor sich geht – bestimmt, weil er von dem wachsenden Bewußtsein der Frauen getragen wird, daß sie faktisch die Stützen des Daches des luftigen Kirchengebäudes sind.

Trotz der Suche nach neuen Formen der Spiritualität schätzen sie die „Gesprächskultur“ der protestantischen Kirche. Die wenigsten wollen auf den Intellektualismus völlig verzichten. Das hat zum einen sicher den Grund, daß sie, die sie schon seit Jahren in den Schulen ihrer Kinder mehr mit Lehrerinnen als mit Lehrern zu tun haben, das „Lehrende“ eben nicht mehr als ein männliches Privileg empfinden. Gerade als Frauen wollen sie sich nicht auf das Emotionale allein festlegen lassen, sie wollen auch ihren Kopf benutzen dürfen.¹⁹ Der protestantische Intellektualismus erlaubt auch ihnen, selbst zu denken beim Glauben. Dafür schätzen sie auch die Gesprächskreise, und sie merken, daß sie sich hier meist freier und kompetenter äußern können als ihre Männer – über Fragen der Alltagsbewältigung und eben als Teil derer auch über Fragen des Glaubens. Neuerdings krepeln sie hier auch „ausgediente“ theologische Redeweisen um. Denn eigentlich sind sie gar nicht ungeübt darin, sie mußten das nur erst entdecken: Die Frauen befinden sich über viele Jahre ihres Lebens in einem ständigen theologischen Diskurs, nämlich bei der religiösen Sozialisation ihrer Kinder, die auch in der Väterkirche vornehmlich Aufgabe der Mütter ist. Schon bei der zweiten Umfrage der EKD zur Kirchenmitgliedschaft 1982 hatte sich gezeigt, daß der bereits in der ersten Befragung 1972 erkennbare Trend sich weiter bestätigte, nämlich daß im Vergleich zu den Männern die Frauen eine „engere Beziehung zu Kirche und Gemeinde“ zeigten.²⁰ In der Analyse der möglichen Gründe dafür taucht auch hier schon die Vermutung ihrer größeren „Nähe“ zur Erziehung von Kindern“ auf.²¹ Die Auswertungsstudie verweist auf Untersuchungen, nach denen das Verhältnis zur Kirche bei Frauen ohne Kinder deutlich distanzierter ist als bei denen, die Mütter sind.²² Aber auch die selbst kinderlosen Frauen sind von einer entsprechenden Sozialisation geprägt, in der nach den Ergebnis-

sen der Studie von 1982 „Frauen (...) häufiger als Männer mit Verwandten, Freunden, Kollegen über Religion, Glaube und Kirche (sprechen)“.²³

Von den Frauen aus meiner Heimatgemeinde, die Mütter sind, weiß ich, daß sie mit ihren Kindern viel über Religion sprechen; sie überlassen das durchaus nicht dem Pfarrer oder der Pfarrerin. Vielleicht ist das eine neue Entwicklung, denn traditionell haben wohl auch in der evangelischen Kirche die Mütter bei der Erziehung ihrer Kinder eher wiederholt, was gute oder schlechte Pfarrer ihnen vorlegten.²⁴ Jetzt wagen es mehr und mehr Mütter, sich von der religiösen Kreativität der Kinder ermutigen zu lassen und mit ihnen gemeinsam selbst nach Antworten auf die großen Fragen des Glaubens zu suchen. Für diese Seite der religiösen Erziehung sind sie mitten in der Männerkultur der protestantischen Kirche hier vielleicht doch am besten vorbereitet worden.

Zu einem neuen Aufbruch im Gemeindeleben kann es dort kommen, wo sich diese Frauen ihrer Funktion bewußt werden, heute mehr denn je letztlich die Trägerinnen von religiösem Bewußtsein überhaupt zu sein. Dann bringen sie ihre Erfahrungen mit der Dimension der „Lernbarkeit“ des Glaubens mit neuem Selbstbewußtsein in die Gemeinden ein. Das hat durchaus nicht nur Auswirkungen auf die Arbeit mit Kindern. Symbolhandlungen, mit denen Kinder Glauben lernen und leben können, werden auch in unseren Gemeindegottesdiensten lebendig: Wenn sich Gemeindeglieder beim Vaterunser die Hände reichen oder sich von Kindern im Gottesdienst beschenken lassen. So unspektakulär diese Beispiele sind, in ihnen zeigt sich ein neues Bewußtsein dafür, daß Symbolhandlungen nicht nur ein referierender Ausdruck von in der Vergangenheit erfahrener Gottesgegenwart sind, sondern daß sie als wiederholte, allerdings lebendige Rituale auch die Fähigkeit für diese Erfahrung erst schaffen. Sie sind nicht nur Ausdruck von Gottese Erfahrung, sondern auch Einübung in sie. Viele junge Eltern begleiten ihre Kinder heute in den Kindergottesdienst, weil sie von ihnen lernen wollen: lernen nämlich, daß man tatsächlich auch in die Kirche gehen kann, um Gott zu treffen, um ihm etwas zu sagen oder auch etwas zu bringen, um in seiner Gegenwart zu feiern und um diese Art des „Kontakts mit Gott“ in den Alltag hineinzunehmen. Wenn dieser Aufbruch nicht nur ein kurzes Wehen bleibt, sondern ernstgenommen und mit Kreativität und Flexibilität aufgegriffen wird, sollten auch Menschen aus ganz anderen Lebensbereichen von ihm miterfaßt werden können. Die Hoffnung in eine „ganzheitliche“ Spiritualität bezieht sich vor allem darauf, daß mit ihr Erfahrungsbereiche der vielen *verschiedenen* Lebensformen der Gemeindeglieder sinnvoll eingebracht werden könnten.

Daß dies durchaus als ein Bedürfnis empfunden wird, zeigt sich in dem unüberhörbar werdenden Wunsch nach lebensbegleitenden Gottesdiensten.

Nicht das Leben Jesu soll ausschließlich strukturierend sein im Kirchenjahr, sondern auch das Leben der Gläubigen: Taufgedächtnis- und Schulanfänger-Gottesdienste, sogar nach gottesdienstlicher Begleitung von Ehescheidungen wird gerufen. Nimmt man diese Wünsche ernst, so müßte man bis zu einer Konzeption von mehreren verschiedenen Kirchenjahren nebeneinander kommen können. Denn nicht die ganze Gemeinde geht zum Schulanfänger-Gottesdienst. Die Lehrhaftigkeit der protestantischen Tradition greift zu kurz für diese Einsichten, und sie hat vielleicht sogar das Verständnis der Verkündigung des Evangeliums einseitig verengt. Besonders aus der Theologie der Dritten Welt hören wir eine ernstzunehmende Kritik: Westliche Christen verstünden das Evangelium zu sehr als eine Lehre, die von außen an den Menschen herangetragen werden müsse. Sie unterschlagen dabei die Dimension der Vergewisserung der Gegenwart Gottes als eine befreiende Initiation in ein neues Leben im Geist Christi.²⁵

ANMERKUNGEN

- ¹ Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, der auf der Ökumenischen Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg und der Evangelischen Akademie Baden im Dezember 1994 gehalten worden ist.
- ² Die Anregung, die Typologie vom „lehrenden Vater“ und der „hütenden Mutter“ auf die protestantische und die katholische Kirche anzuwenden, stammt von der o. g. Tagung.
- ³ Aus der Fülle der Titel sei hingewiesen auf die Arbeiten von Elisabeth Moltmann-Wendel und den von ihr herausgegebenen Aufsatzband: *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*. Gütersloh 1988 sowie auf Catharina Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne*. Gütersloh 1980, 48f; sowie dies., *Suchen, was verloren ging*. Gütersloh 1985, 45.
- ⁴ Zum Begriff des Typos insbesondere in Unterscheidung von dem enger definierenden der Klasse vgl. J. Janoska-Bendl, Art. „Typos“, in: J. Speck (Hg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. 3, Göttingen 1980, 656–68.
- ⁵ Zur Situation von Frauen in der katholischen „Mutter Kirche“ vgl. z. B. den psychologischen Beitrag von Brigitte Dorst, *Über das Leiden von Frauen am patriarchalen Gott, der Kirche und den Kirchenmännern*, in: *WzM* 44, 1992, 437–49; bes. 444ff: „Frauen und Mutter Kirche“.
- ⁶ Peter Neuner / Dietrich Ritschl (Hg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche*. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, Frankfurt/M. 1993. Vgl. zum folgenden ebd. 122ff, den Beitrag Dietrich Ritschls über protestantische Tradition.
- ⁷ Vgl. ebd., 124.
- ⁸ Als biblischen Bezug vgl. auch die Beobachtungen zu neutestamentlichen Ansätzen, „die bereits die gegenwärtige Gemeinde als Heilige nennen“, wie sie Klaus Berger anstellt: K. B., *Von der notwendigen Unterscheidung das Heilige und das Unheilige (sic!)*, in: Reinhard Ehmann (Red.), *Heilige(s) für Protestanten*. Zugänge zu einem „anstößigen“ Begriff. Beiträge aus Tagungen der Evangelischen Akademie Baden 1991 und 1992. Herrenalber Forum Bd. 7, Karlsruhe 1993, 33–54; hier 43.

- 9 Vgl. DÖSTA-Studie, op.cit., 23–25: Die römisch-katholische Sicht, bes. 24/25; zur neueren Bestimmung des Sakraments-Begriffs in der katholischen Theologie – eher als Symbolgeschehen denn als Gnadenmittel – vgl. Franz-Josef Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2. Düsseldorf 1992, 188–225, hier bes. 210–24; weiterhin Heinrich Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Paderborn 1983, 20–125, sowie Martin Seils, Sakramententheologie, in: VuF 39, 1994/2, 24–44, hier 27–31.
- 10 Vgl. dazu M. Seils, op.cit., 35 und 39.
- 11 Dies spielt sicher auch in der Sakramententheologie eine Rolle. M. Seils verzeichnet in dem Entwurf von Gunther Wenz ein „eher kognitives Sakramentsverständnis“, vgl. op.cit., 32 zu G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre. Darmstadt 1988. Vgl. auch Reinhard Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog. (KiKonf. 32) Göttingen 1992. Auch Hempelmann arbeitet übrigens mit einem typologischen Orientierungsraster, vgl. dazu M. Seils, op.cit., 38/39.
- 12 Vgl. Karl Barth, KD IV/2,42 und 59; zu Barths Sakramentsbegriff in seiner Komplexität vgl. genauer Ulrich Kühn, Sakramente. (Handbuch Systematischer Theologie Bd. II) Gütersloh 1985, 175ff; vgl. auch die bei M. Seils besprochene Literatur, op.cit., 31–33.
- 13 So versuchte man in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts durchaus, in der Geschichte eine „Verdichtung“ Gottes zu sehen, nicht ausschließlich in Jesus Christus.
- 14 Als einen Streit über die Legitimität der Annahme, die Kirche sogar zu einer „Verdichtung“ Gottes gestalten zu können, ließen sich z. B. die Auseinandersetzungen mit den Donatisten und Pelagianern beschreiben.
- 15 Zur römisch-katholischen Lehre vgl. z. B. die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“ 52, worin es heißt, daß das, was in der Inkarnation enthüllt und bezweckt werde, in der Kirche „offenbart und fortgesetzt“ werde.
- 16 Den Reformatoren im 16. Jahrhundert war es daher wichtig, daß sich in der Verehrung von „Heiligen“, die sie gar nicht in Bausch und Bogen abgelehnt haben, nicht eine Vorstellung entwickle, nach der die Heiligen auch eine Funktion als *Vermittlungsinstanzen von göttlichem Heil* hätten – so, als sei in ihnen die Gegenwart der generellen Unverfügbarkeit enthoben. Sie fürchteten, in der mittelalterlichen Praxis der Heiligenverehrung trete das Wissen um die generelle Unterschiedenheit von Gott und Welt gefährlich in den Hintergrund. Vgl. dazu Hans-Martin Barth, Der Heilige Gott und seine Heiligen, in: R. Ehmann (Red.), a.a.O., 55–75, hier bes. 62–70.
- 17 Heute hört man oft lutherische Theologen so reden, als habe Luther mit seiner kritischen Haltung gegenüber der Philosophie dieses gemeint. Dies scheint mir jedoch ein arg simplifizierendes Verständnis sowohl der Alltagssprache (als ob diese nicht auch Notwendigkeit und Möglichkeiten habe, metaphorisch über die Wirklichkeit zu sprechen), wie auch von Luthers Philosophie-Verständnis.
- 18 S.o., Anm. 3 sowie H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. Stuttgart 1992; Dietrich Ritschl, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Heiligenverehrung, in: D. R., Konzepte, München 1986, 60–71. In diesen Zusammenhang gehören auch neuere evangelische und katholische Überlegungen zur Marienverehrung, vgl. Walter Schöpsdau (Hg.), Mariologie und Feminismus. Bensheimer Hefte 64. Göttingen 1985; Elisabeth Moltmann-Wendel u. a. (Hg.), Was geht uns Maria an? Gütersloh 1988. (Für bes. hilfreich halte ich hier den Hinweis von Karin Elisabeth Borresen auf die kulturellen Aspekte der sog. „Gesellschaftsmariologie“, die theologisch bearbeitet werden müßten, ebd., 86.) Weiterhin vgl. Wolfgang Beinert (Hg.), Maria – eine ökumenische Herausforderung. Regensburg 1984 und ÖR 31, 1982/4 mit Beiträgen von Werner Löser SJ, Athanasios Basdekis und Dietrich Ritschl.

- ¹⁹ Aus der Erfahrung des englischen Puritanismus des frühen 19. Jahrhunderts heraus verdeutlichten die Brontë-Schwester die emanzipative Kraft des protestantischen Intellektualismus in eindrücklicher Weise, vgl. z. B. die Romane von Charlotte Brontë „Jane Eyre“ und „Villette“. Auch in der feministischen Philosophie und Theologie wird eine undifferenzierte Kritik von Rationalität inzwischen zurückgewiesen; vgl. dazu z. B. Sarah Coakley, *Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie*. Der „Mann der Vernunft“ und die „weibliche Andere“ im Denken der Aufklärung und der Romantik, in: *Concilium* 27, 1994/6, 500–505, oder Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau im Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt u. a. 1985, bes. 222: „In der Absicht, größere Naturnähe und herrschaftsfreie Formen der Zwischenmenschlichkeit zu befördern, bedenken engagierte Frauen oft zu wenig, daß im hochentwickelten Stadium der Gesellschaft Emanzipation, auch die des Gefühls, angewiesen ist auf die Vermittlung des Intellekts, der allein bestehende Zwänge und oppressive Praktiken in ihrer Wirkweise transparent machen kann.“
- ²⁰ Vgl. Ingrid Lukatis, *Frauen und Männer als Kirchenmitglieder*, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“*. Gütersloh 1990, 119–47; hier 129/30. Vgl. auch ebd., 125, den Hinweis, bei den befragten Frauen spiele eher als bei den Männern „der Wunsch nach zeitgemäßer Verdeutlichung der christlichen Lehre eine besondere große Rolle“.
- ²¹ Ebd., 131ff.
- ²² Ebd., 133.
- ²³ Ebd., 124.
- ²⁴ Vgl. dazu die zum Teil erschütternden Berichte von Frauen aus dem 19. Jahrhundert in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*. Frankfurt/M. 1983.
- ²⁵ Dies hat auch Auswirkungen auf das Verständnis der Christologie. Sowohl in den Kirchen der Dritten Welt, die das Bedürfnis haben, ihre christliche Hoffnung in der Sprache ihrer Kultur auszudrücken, wie in der feministischen Theologie gibt es Kritik an der harschen protestantischen Soteriologie mit ihrer pessimistischen Anthropologie. Zu sehr laufen diese Konzeptionen auf das Verständnis des neuen Menschen hinaus, der eine vom alten völlig losgelöste Identität haben sollte. Statt dessen wünschen die Kritiker Bilder, die vom Neuerwerden des Alten sprechen können. Letztlich geht es dabei um eine Verbindung von Schöpfung und Erlösung. Lit.: Fabien Eboussi Boulaga, *Christianity without Fetishes*. Maryknoll 1982. 130ff; Charles Nyamiti, *Christ's Resurrection in the Light of African Tribal Initiation Ritual*, in: *Pastoral Orientation Service*, 1979/3, 4–13; zur These in der feministischen Theologie einführend vgl. Uwe Gerber, *Feministische Theologie*, in: W. Schöpsdau (Hg.), *op.cit.*, 120–23, sowie Rosemary R. Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*. Stuttgart 1988.