

(Nr. 28). Von den anderen Formen der Buße ist dann auch im weiteren Text nicht mehr die Rede. Johannes Paul II. bekräftigt, daß das *Bußsakrament* der „ordentliche Weg“ zu Vergebung und Nachlaß der schweren Sünden sei, ruft die Gläubigen zu einem „tieferen Verständnis der Natur des Bußsakraments“ und zu dessen häufigem Empfang auch für läßliche Sünden auf (die Notwendigkeit der Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden sowie die traditionelle Definition der Todsünde wird in Nr. 17 von „Reconciliatio et paenitentia“ bekräftigt). Im übrigen verweist der Papst auf die drei Formen der Spendung des Bußsakraments, wie sie der *Ordo Paenitentiae* von 1973 enthält (Feier der Versöhnung für einzelne; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Losprechung der einzelnen; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution), und schärft die im neuen CIC enthaltenen Bedingungen für die Spendung der Generalabsolution ein.

Die besondere Aufmerksamkeit des Papstes gilt den Priestern als *Beichtvätern*. Es ist für die Perspektive, unter der Johannes Paul II. das Bußsakrament behandelt, aufschlußreich, daß die relativ knappen Ausführungen über die biblischen Grundlagen der Sündenvergebung in Nr. 29 in eine ausführliche Exhorte an die Beichtväter münden („Hier zeigt sich in ihrer ganzen Größe die Gestalt dessen, der das Bußsakrament verwaltet“). So sehr Johannes Paul II. bemüht ist, die Beichte und ihre Teilakte Gewissensforschung, Reue, Bekenntnis und Genugtuung in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung für den menschlichen Glaubensvollzug aufzuschließen: Man hat bei der Lektüre der einschlägigen Passagen nicht den Eindruck, daß darin die *Krise des Bußsakraments* in ihren Ausmaßen, Motiven und Hintergründen wirklich zur Kenntnis genommen worden wäre, die bei den Beratungen der Bischofssynode eine so große Rolle spielte.

Der Papst hebt in der Einleitung zu „Reconciliatio et paenitentia“ ausdrücklich hervor, das Schreiben sei

nicht nur seine „pflichtgemäße“ Antwort auf die Bitte der Synode um Erstellung eines Schlußdokuments, sondern auch ein Werk der Synode selber: „Der Inhalt dieser Seiten stammt nämlich von ihr.“ Auch Erzbischof *Jozef Tomko*, der Generalsekretär der Bischofssynode, wies in einem die Veröffentlichung des Dokuments begleitenden Beitrag im „*Osservatore Romano*“ (12. 12. 84) darauf hin, dieses sei Ausdruck der Kollegialität und der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen und dem Nachfolger Petri. Tomko machte auch darauf aufmerksam, daß mit „Reconciliatio et paenitentia“ erstmals ein päpstliches Dokument vorliege, das schon im Titel formal als „Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode“ gekennzeichnet sei.

Was blieb von der Synode?

Die Verbindung von Synodenarbeit und Abschlußdokument stellt sich allerdings nicht so unproblematisch dar, wie es diese Aussagen vermuten lassen. Auch wenn ein direkter Vergleich zwischen dem päpstlichen Schreiben und den von der Vollversammlung verabschiedeten 63 Propositionen nicht möglich ist (die Propositionen

wurden wie schon bei den vorausgegangenen Vollversammlungen nicht veröffentlicht); soviel läßt sich in jedem Fall festhalten: Die zahlreichen Überlegungen und Vorschläge von Synodenvätern, die für die stärkere Förderung und Erprobung von Bußformen neben der sakramentalen Einzelbeichte plädierten, haben in „Reconciliatio et paenitentia“ *keinerlei Niederschlag gefunden*. Auch die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Vermittlung der kirchlichen Bußtradition in verschiedenen kulturellen Kontexten, etwa in Afrika und Asien, von denen auf der Vollversammlung häufig die Rede war, bleiben in dem päpstlichen Schreiben vollständig ausgespart.

Damit stellt sich auch diesmal wieder die Frage nach dem *Sinn der Synodenarbeit*. Wozu die Anregungen und Fragen, wenn von ihnen im einzig veröffentlichten und damit (zumindest dem Anspruch nach) auch für das Leben der Kirche richtungweisenden Ergebnisdokument kaum etwas übrigbleibt? Die Synode könnte nur an Gewicht gewinnen, wenn sie ihre eigenen Ergebnisse der Öffentlichkeit zugänglich machen würde. Das bräuchte ein päpstliches Dokument zum jeweiligen Thema nicht auszuschließen. U. R.

Anläufe zum Thema Frau und Kirche

Zwei bemerkenswerte Tagungen in Österreich während der Weihnachtszeit beschäftigten sich mit der Stellung der Frau in der Kirche.

Einmal stand die traditionelle *Österreichische Pastoraltagung* in Wien-Lainz vom 27. bis 29. Dezember 1984 unter der Thematik „Frau – Partnerin in der Kirche (Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge)“. Die von mehr als 700 Seelsorgern und Laien aus 13 Ländern besuchte Tagung (es war die größte Teilnehmerzahl seit Bestehen der Wiener Pastoraltagungen überhaupt, und erstmals stellten Frauen die Mehrheit der Tagungsteilnehmer) sollte Impulse für einen Umdenk- und

Lernprozeß in dieser Frage setzen, auch eine bei der Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages brisant gewordene Problemstellung wieder aufgreifen.

Späte Korrektur einer nur noch geschichtlich verstehbaren Entwicklung

Der grundsätzlichen Aufbereitung des Themas dienten unter anderem theologiegeschichtliche Überlegungen über „Die Frau im Verständnis der Kirche“ (*Hervé Legrand* OP, Paris), biblische Befunde (Weihbischof *Alois Stöger*, St. Pölten) und die Sicht der fe-

ministischen Theologie „Frau und Mann als Ebenbild Gottes“ (*Catharina J. M. Halkes*, Nijmegen).

Legrand rief den von den für die katholische Kirche maßgeblichen Denkern des christlichen Abendlandes, Augustinus und Thomas von Aquin, absolut gesetzten *Androzentrismus* ins Gedächtnis, durch den trotz grundsätzlicher Anerkennung der Gleichwertigkeit der weiblichen Seele vor Gott die Frau ihrer menschlichen Natur nach dem Mann als untergeordnet betrachtet worden ist. Die mit ihrer physischen und vernunftmäßigen Unterlegenheit und ihrer lediglich passiven Funktion bei der Zeugung begründete Unterordnung habe die Frauen grundsätzlich auf den Mann bezogen gesehen (was umgekehrt niemals der Fall gewesen sei).

Legrand verstand es, diese nur noch historisch erklärbare Position aus dem Kontext ihrer Zeit heraus verständlich zu machen. Weniger erklärbar war vor allem vielen Teilnehmerinnen deren erfolgreiche Aufrechterhaltung und Weitergabe noch in Jahrhunderten, in denen sich soziale und gesellschaftliche Stellung und Situation der Frau maßgeblich veränderten und in der Kirche dennoch das von Legrand geschilderte androzentrische Verständnis der Frau weiterwirkte. Wie stark „Berührungspunkte“ jeder Art die Verantwortlichen in der Kirche dazu bestimmt haben, einen sich vollziehenden Wandel im Selbstverständnis der Frauen nicht zur Kenntnis zu nehmen, wurde an Legrands Beweisführung deutlich, daß weder Säkularisierung noch Ideologien letztlich für die in den letzten Jahrzehnten aufgebrochene Bewegung unter den Frauen maßgeblich gewesen seien, sondern die von der medizinischen Forschung bereitgestellten Mittel zur Beseitigung der Säuglingssterblichkeit und für eine wirksame Geburtenkontrolle.

Damit Männer ihre lange auch gesellschaftlich festgeschriebene öffentliche und private geschlechtsspezifische Vorrangstellung, der die kirchlich-religiöse Legitimation zusätzliche Dauerhaftigkeit verlieh, freiwillig aufgeben, müssen, so viel wurde bei dieser Tagung klar, Frauen gemeinsam

mit den Männern neue Wege partnerschaftlicher Zusammenarbeit suchen – in der Gesellschaft und in der Kirche. Es zeichnete sich deutlich ab, daß der in Gang gekommene Umdenkprozeß vor allem ein Lernprozeß durch gemeinsame Erfahrung werden muß, wenn er ans Ziel kommen will.

Catharina Halkes forderte von ihrem feministischen Ansatz her eine „transformative“ Anthropologie für diesen Erfahrungsprozeß. Eine *erneuerte christliche Anthropologie* müsse von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgehen, unabhängig von geschlechtlicher Verschiedenheit, und auf dem Person-Sein von Mann und Frau aufbauen. Person-Sein, auch als „Aneinander-Mensch-Werden“, sei aber nur – so Halkes – im konkreten sozialen Kontext möglich, verweise auf Erfahrungen aus den zwischenmenschlichen Beziehungen, auf das Aufeinanderangewiesen-Sein. Halkes meinte, daß eine solche Entfaltung der eigenen Möglichkeiten, ob beim Mann oder bei der Frau, eine neue Art von Zusammenspiel und daher auch eine Veränderung der sozialen und ökonomischen Machtstrukturen in der Gesellschaft zur Folge haben werde.

Auch diese neue Weise des Umganges mit sich selbst und den Mitmenschen, die den jeweils anderen nicht übermächtigt, wird des Sich-Einlassens auf solche Erfahrungen bedürfen.

Eine gewisse Ratlosigkeit

Ebenso deutlich stand bei dem vom 2. bis 5. Januar 1985 in Salzburg veranstalteten Treffen zum Thema „Ganzheitlich glauben – miteinander glauben im biblischen Kontext“, bei dem Vertreterinnen von Frauenverbänden aus der BRD, der Schweiz und Österreich, Theologinnen und andere interessierte Frauen das Gespräch mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen suchten, der *ganzheitliche Zugang über den Weg persönlicher Erfahrung* im Mittelpunkt. In sieben „Werkstätten“, deren Methoden vom Biblio-Drama über Meditation bis zu „kreativer“ Arbeit mit Ton oder Farben reichten, die aber *ohne einschlägige Fachreferate* veranstaltet wurden, konnten die Teilnehmer in einen intensiven Prozeß der

Selbsterfahrung und des Austausches darüber in Kleingruppen kommen. Es zeigte sich dabei, wie unterschiedlich Zugänge von Männern und Frauen zu Textstellen der Heiligen Schrift sind. Frauen, so scheint es, können anders als Männer Glauben als Vorgang erleben, der den ganzen Menschen, sein Denken, seine Gefühle und Empfindungen, seine körperlichen Wahrnehmungen betrifft. Der gemeinsame Weg von Männern und Frauen zu einer veränderten Kirche von morgen wird also vor allem dieses erlebten Glaubens bedürfen.

Gemeinsam war den beiden so unterschiedlichen Veranstaltungen die *gewisse Sprach- und Ratlosigkeit eines Teils der männlichen (priesterlichen) Gesprächspartner*. So stand am Ende der „großen“ Wiener Pastoraltagung eine Podiumsdiskussion, in deren Verlauf deutlich nach Stellungnahmen und Schlußfolgerungen anwesender Bischöfe gefragt wurde. Podiumsdiskutant Bischof *Egon Kapellari* (Klagenfurt) verwies als Antwort auf die voranschreitende Öffnung der Kirche für die Frauen und hob gleichzeitig deren Traditionsgebundenheit, z. B. in der Frage der Ordination von Frauen, hervor.

Nicht nur weibliche Teilnehmer gewannen dabei den Eindruck, daß zwar die in vielfacher Form eingebrachte Lebendigkeit „weiblichen“ Glaubens – von Erfahrungsbereichen aus drei Generationen bis zu unkonventionell gestalteten Gottesdiensten – Eindruck gemacht und Nachdenklichkeit hervorgerufen hatte, daß aber die Offenheit für die Verwirklichung von Partnerschaft dort ihre *Grenzen* findet, wo traditionelle Positionen angetastet und Unsicherheit und persönliche Infragestellung ausgelöst werden könnten. So mag die Befürchtung nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, daß Auseinandersetzungen um die Stellung der Frau auch in der Kirche mit Vorliebe verschoben werden auf die Ebene des jeweils konkreten Falles, etwa bei der Ungleichbehandlung weiblicher Pastoralassistenten in den Pfarreien oder der sehr zögerlichen Besetzung theologischer Lehrstühle auch mit weiblichen Kandidaten.

Bei dem gemeinsam mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen geplanten Treffen in Salzburg gab die geringe Zahl männlicher Teilnehmer (11 Männer und 48 Frauen) zu denken. Eine bei ihrer Entstehung ausdrücklich begrüßte Initiative fand in ihrer Realisierung vor allem bei an der Idee der Tagung beteiligten Pastoraltheologen weniger Zuspruch als erwartet. Der ursprünglich erwünschte, im Tagungsprogramm erkennbare *erfahrungsbetonte Glaubenszugang* hatte vermutlich seinen Teil zu Verunsicherung und „guten“ Entschuldigungsgründen beigetragen.

Volle Partnerschaft als Ziel

Vielleicht schärfer noch als in Wien wurde aber in Salzburg klar, daß Frauen, jüngere nachdenkliche vor allem, weder in der Kirche noch in der Gesellschaft gewillt sind, ihren Aufbruch abzubereiten oder am Anfang eines neuen Weges stehenzubleiben oder ihr Leben, auch ihr religiöses, in der ihnen von Männern vorgezeichneten Weise zu leben. Sie möchten aber gemeinsam mit den Männern ihre Verschiedenartigkeit in einem Lernprozeß füreinander wirksam machen, darauf hoffen, daß ein solcher Weg auch Männern *neue Lebensmöglichkeiten* erschließen kann.

Partnerschaftlichkeit im persönlichen, im beruflichen, im gesellschaftlichen Bereich, in der Kirche exemplarisch gelebt, würde auch einen *Dienst an der Gesellschaft* darstellen, in die die Kirche ja durch ihr tägliches Leben, durch die Sprache ihrer Institutionen und ihrer Werthaltungen hineinwirkt, betonte Professor Legrand in seinem Pastoraltagungs-Referat. „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau ...“ (Gal 3,27–28). Ernst genommen, bedeute dies auch eine Bereicherung des Menschseins überhaupt.

Legrand meinte allerdings, daß der so vorgezeichnete Weg zu einer Partnerschaft zwischen Männern und Frauen um so mehr Widerstand begegne, je entschiedener er sich programma-

tisch-innovatorisch gebe. Seiner Meinung nach sei es besser, die Partnerschaft zu „*banalisieren*“, sie also vor allem alltäglich zu realisieren und dabei den Akzent auf all das zu legen, was nicht verboten sei und in jedem Fall gutgeheißen und empfohlen werde. Eine Verknüpfung solcher neuen Partnerschaft in der Kirche z. B. mit der Forderung nach der Priesterweihe für die Frau sei indessen schon aus ökumenischen Gründen gegenüber der Ostkirche nicht ratsam. Legrand setzte sich aber nachdrücklich für eine *verstärkte Institutionalisierung der Gleichberechtigung* der Frauen auf allen kirchlichen Ebenen ein: von der Einbeziehung weiblicher Lehrpersonen in die Priesterausbildung bis zu Gesprächsgruppen von Frauen und Bischöfen.

CELAM: Option für die Jugend

„Jugend, Kirche und Veränderung – Pastoralentwurf für den Aufbau einer Zivilisation der Liebe“ heißt eine Studie, die die zuständige Sektion des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM als Beitrag zum Internationalen Jahr der Jugend 1985 erarbeitet hat. Innerkirchlich ist das ausführliche Dokument als Fortführung des pastoralen Auftrags der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Puebla (1979) zu werten, die neben der „Option für die Armen“ auch eine „*Option für die Jugend*“ des lateinamerikanischen Kontinents ausgesprochen hat: „Die Armen und die jungen Menschen sind der Reichtum und die Hoffnung der Kirche in Lateinamerika, und daher ist ihre Evangelisierung vorrangig ... Den jungen Menschen ist der lebendige Christus als der einzige Erlöser nahezubringen, damit sie, selbst evangelisiert, evangelisieren und ... beitragen zur umfassenden Befreiung des Menschen und der Gesellschaft“ (Puebla 1132, 1166).

Wegen ihrer gesellschaftlichen und politischen Implikationen und im Zuge der Diskussion um die Theolo-

Jüngere werden ungeduldig

Versucht man, ein Resümee zu ziehen, dann scheint vor allem eine Beobachtung wichtig zu sein: Die Jüngeren werden ungeduldiger, Ältere, im kirchlichen Leben engagierte Frauen betrachten im Lauf der letzten Jahrzehnte vor sich gegangene Veränderungen als *positive Zeichen* und schöpfen aus ihnen Hoffnung und Zuversicht. Für jüngere Frauen hingegen scheint eine solche Strategie der Banalisierung und sukzessiven Institutionalisierung zu langsam vor sich zu gehen. Sie drängen auf merklichere Fortschritte in kürzeren Zeiträumen. Trägt die Kirche dem nicht Rechnung, können sich Resignation und – als letzte Konsequenz – Abwanderung verstärken. L. R.

gie der Befreiung wurde die „vorrangige Option für die Armen“ innerkirchlich und theologisch zu einem vieldiskutierten und von konservativen Gruppierungen auch umstrittenen Begriff, während die zweite Puebla-Option weniger Beachtung fand.

Doppelt hart betroffen

Die CELAM-Studie, die demnächst in deutscher Übersetzung bei Adveniat erscheint, beruft sich auf den Ausspruch Papst Johannes Pauls II. bei seinem Besuch in Haiti im Jahre 1983: „Die Dinge müssen sich ändern“ und versucht, die *Rolle der lateinamerikanischen Jugend für die Zukunft des Kontinents* aus kirchlicher Sicht darzustellen. Sie sei „aus dem Leben, der Erfahrung und der engagierten Arbeit von Bischöfen, Priestern und Laien“ entstanden und wende sich vor allem an diejenigen in der Kirche Lateinamerikas, die in der Jugendpastoral tätig sind.

Die CELAM-Studie folgt im großen und ganzen den Ausführungen des Puebla-Dokuments über die Jugend