
„Lösch den Geist nicht aus!“ Zum Umgang der Kirchen mit geistlichen Bewegungen¹

Christian Hennecke / Hildesheim

1995 im Oktober. Ich werde Pfarrer in der Nähe von Bremen. Mein Vorgänger, der sehr beliebt war, hat geheiratet. Seine Gemeindereferentin. Und jetzt werde ich angekündigt: Ich bin promovierter Moralthologe, habe in Rom studiert – und bin Fokolar. Man kann sich vorstellen, wie schwierig die ersten Kontakte sind. Hinzukommt: Ich gehöre zu einer geistlichen Bewegung. Sind das nicht alles Sekten? Kommen die sich nicht besser vor als die „normalen“ Gläubigen? Spielen die sich nicht immer als fromm auf? Diese große Skepsis, oft gepaart mit Unwissenheit, lässt sich auch an einem zweiten Phänomen zeigen: Der Weltjugendtag war von Anfang an in der deutschen Kirche als ein zu spirituelles Unternehmen beargwöhnt. Er wurde wesentlich getragen von den Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen. Auch hier viele Vorbehalte nicht nur, aber gerade auch in Deutschland. Bis heute steht die geringe Mitgliederzahl geistlicher Bewegungen im deutschsprachigen Raum in keinem Verhältnis zu den starken Vorbehalten und der skeptischen Aufmerksamkeit, mit denen man ihnen begegnet.

1 Vielfalt als Zeichen der Zeit

Die Hintergründe dieser Reserviertheit sind komplex, aber für diejenigen, die seit Jahrzehnten in den Gemeinden engagiert sind, einfach zu erklären: Offensichtlich sammeln sich hier Gläubige jenseits des gemeindlichen Settings in kleinen Gruppen, die eine ganz spezielle und nicht jedem zugängliche Spiritualität pflegen. In der Tat wird hier eine eigene Sprache verwendet, die codiert und fremd erscheint. Zudem bestehen solche Gemeinschaften oft aus Menschen, die gerade erst ihren Glauben entdeckt haben – und die als „Neubekehrte“ plötzlich Glaubenseifer an den Tag legen und fromm reden. All das wirkt irritierend, auch

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im Rahmen der ökumenischen Ringvorlesung „Nach der Auferstehung der Götter – Hannoversche Zwischenrufe 2008“ (23.06.2008).

manchmal bedrängend, wenn nicht sogar vereinnahmend. Hinzukommt, dass die Gemeinschaften und Kirchlichen Bewegungen zuweilen ein charismatisches Selbstbewusstsein an den Tag legen und – mit oder ohne Absicht – zu verstehen geben, dass sie (allein) die Zukunft der Kirche sind.

Zunächst ist zu bemerken, dass sich unter dem Sammelbegriff „Neue Geistliche Gemeinschaften und Kirchliche Bewegungen“ eine große Vielfalt von Gruppierungen verbirgt:² Welten liegen zwischen der *Gemeinschaft Sant' Egidio*, die sich diakonisch und politisch lokal und weltweit engagiert und dabei ein- gründet in eine Spiritualität des Gebetes, und der *Charismatischen Erneuerung* in der katholischen Kirche, die mit ihrer Spiritualität ein weltweites Netzwerk von Gebetsgruppen, aber auch bemerkenswerte missionarische Großevents gestaltet. Die in den vergangenen Jahrzehnten entstandenen Gemeinschaften wie z.B. *Emmanuel* oder die *Gemeinschaft von Jerusalem* pflegen eine missionarisch-charismatische Spiritualität und pflegen eine orthodox beeinflusste Liturgie. Sie unterscheiden sich signifikant von Gemeinschaften wie der der *Fokolare*.

Wieder anders ausgerichtet ist der *Neokatechumenale Weg*, der sich als kirchlicher Initiationsweg versteht – und nicht als Gemeinschaft. Wenn wie im Fall des Neokatechumenats zum eigenen Selbstverständnis eine spezielle sonnen- abendliche Eucharistiefeier gehört, ist der Konflikt mit den jeweiligen deutschen Kerngemeinden in der Regel absehbar.

Die Vielfalt der Charismen führt also zu einer Vielfalt an kirchlichen Erfahrungen und zu einer Vielfalt von Sozialgestalten, Spiritualitäten und Liturgien, die ihrerseits meist jenseits der gewohnten Sozialgestalt der Kirche liegen: Neue Geistliche Gemeinschaften und Kirchliche Bewegungen bilden Netzwerke kleiner Glaubensgruppen und zugleich sammeln sie suchende Christen. Das führt zu gegenseitiger Abgrenzung und zu wechselseitigen Projektionen und Bewertungen: Während für die einen die Kirchengemeinde nicht ihrem Anspruch an gelebte christliche Gemeinschaft entspricht, wirkt diese starke Gemeinschafts- orientierung auf andere verschlossen und verdächtig kuschelig. Auch können gewachsene Christen der Volkskirche mit Formen expressiver Spiritualität und hoher emotionaler Identifikation zuweilen nicht viel anfangen.

So bleibt es oft bei einer provokativen Fremdheit. Das gilt für alle Ebenen der Kirche. Auch wenn Bischöfe geistliche Gemeinschaften und kirchliche Bewegungen in der Regel schätzen, bleibt der Zugang zum eigentlichen Charisma der Gemeinschaften häufig ungenutzt. Während die Bewegungen sich in den Bistümern merkwürdig wenig wahrgenommen fühlen, auch wenn sie offiziell willkommen heißen werden, geht in den Pastoralämtern zuweilen die Sorge um,

² Vgl. dazu *Miteinander auf dem Weg. Einladung zum Dialog zwischen Gemeinden, Verbänden und geistlichen Gemeinschaften*. Hrsg. vom Generalsekretariat des ZdK (Berichte und Dokumente; 99). Bonn 1995.

dass diese Gemeinschaften sich wenig bereichernd auf die gegenwärtige Krise der Kirchengemeinden auswirken. Und das stimmt. Denn diese Gemeinschaften und Bewegungen sind nicht entstanden, um das bestehende Sozialgefüge der Kirche zu erneuern. Wofür sie eigentlich stehen können, soll im Folgenden skizziert werden.

Die katholische Kirche ist nicht nur in ihrem Inneren durch die geistlichen und charismatischen Aufbrüche herausgefordert, auch ihre ökumenischen Anstrengungen müssen zunehmend zur Kenntnis nehmen, dass neben den etablierten Kirchen der Reformation immer mehr charismatische Bewegungen und Freikirchen hinzukommen, mit denen zwar bisher kaum ein Dialog stattfand, die aber immer bereiter werden zum Dialog und mit denen häufig auch eine Basis gefunden werden kann. Hier sind sogar Erfahrungen hoher innerer Nähe möglich, oft weitaus intensiver als mit einer institutionell starken Landeskirche. Im Kontakt mit Freikirchen wird auch für unsere Kirche deutlich, dass die Frage nach einer gläubigen Identität und einem deutlichen Kontrastverhalten aus der Kraft des Evangeliums zu Koalitionen zwischen Freikirchen und katholischen Aufbruchbewegungen führen kann. Gibt es Gründe für die genannten Schwierigkeiten wie für die unerwartete Nähe?

2 Das marianische Profil der Kirche

Ein erster Grund liegt im Eigenverständnis der Kirche. Jenseits einer faktisch gelebten gemeindezentrierten Ekklesiologie versteht die katholische Kirche sich selbst als eine *Communio* in und aus bischöflichen Ortskirchen, als eine Universalkirche. Bei diesem Verständnis von Kirche ist zwischen einem *marianischen* und einem *petrinischen* Profil zu unterscheiden. Die Begrifflichkeit verdankt sich Hans Urs von Balthasar. Im Rückgriff darauf betonte Papst Johannes Paul II., dass die marianische Dimension der Kirche der petrinischen vorangehe, dabei immer eng mit ihr verbunden und ihr komplementär sei.³

Was ist gemeint? Die Rede vom marianischen Profil der Kirche verweist auf ihr charismatisches und existenzielles Profil. Immer wieder begegnen in der Kirchengeschichte prophetisch-charismatische Persönlichkeiten, durch die Gemeinschaften und Bewegungen entstanden sind, die ein entscheidendes Element in der Erneuerung der Gesamtkirche darstellen. Es gehört gewissermaßen zur

³ Vgl. Johannes Paul II., *Weihnachtsansprache an die Kardinäle und Mitarbeiter der römischen Kurie* (22.12.1987), n. 3; Text unter: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/december/documents/hf_jp-ii_spe_19871222_curia-romana_it.html [Stand: 04.02.2009]; vgl. zum Zusammenhang grundlegend B. Leahy, *The Marian principle of the church according to Hans Urs von Balthasar*. Frankfurt 1995 (überarb. ital. Ausgabe *Il principio mariano nella Chiesa*. Rom 1997).

Logik des kirchlichen Lebens, dass es sich aus solch unplanbarem Wirken des Heiligen Geistes regeneriert.

Dabei ist dieses charismatische Profil der Kirche – marianisch wird es genannt, weil es die biblische Verkündigungsszene aufgreift und so in eine tiefe existenzielle Ekklesiologie hineinstellt (vgl. ›*Lumen Gentium*‹, c. 7) – verwiesen auf das petrinische Profil. Die petrinische Dimension der Kirche verweist auf ihre gnadenhafte sakramentale Grundstruktur, die das theologisch normative institutionelle Gerüst der Kirche beschreibt, ihrem Leben Bestand gibt, Erneuerung provoziert und dem Volk Gottes dient oder dienen soll. Im Miteinander dieser beiden Profile und der konstitutiven Spannung zwischen christozentrischer und pneumatozentrischer Perspektive ereignet sich das Leben der Kirche.

Auch Benedikt XVI. hat sich – im Kontext seiner Überlegungen zum ekklesiologischen Ort der geistlichen und kirchlichen Bewegungen – intensiv mit den beiden genannten Profilen auseinandergesetzt.⁴ Er spricht von apostolischen Bewegungen, die nicht einfach der Ortsgemeinde zuzuordnen sind, auch nicht den Ortskirchen, sondern der Apostolizität der Kirche: Als existenziell-charismatische Aufbrüche zielen sie nicht darauf, eine eigene Kirche in oder neben der Kirche zu werden. Ganz im Gegenteil ging es den Bewegungen und Gemeinschaften immer darum, in ihrer Zeit das Christsein zu leben – unter einer bestimmten kairologischen Perspektive, mehr nicht. Aber dennoch kam und kommt es dabei immer zu konstitutiven Spannungen mit der bleibenden „Normalform“ der Ortskirche und ihren Pfarreien.

Während diese Normalform riskiert, einer bestimmten geschichtlich gewachsenen Gestalt verpflichtet zu sein – und dabei nicht mehr zu unterscheiden zwischen konstitutiven Grundelementen und ihrer geschichtlichen Ausprägung in bestimmten Sozialgestalten, sind die charismatischen Aufbrüche ihrerseits pneumatisch-prophetische Zeitansagen, in denen das Evangelium sich neu vergegenwärtigt, eine „Auslegung der Christusgestalt“ durch die Jahrhunderte.

Die existenzielle Ekklesiologie des II. Vatikanums

Genau das ist für unsere Zeit besonders bedeutsam. Das II. Vatikanische Konzil hat mit prophetischer Intuition eine vertiefte Lehre von der Kirche entworfen, die einerseits ihren trinitarischen Ursprung und ihre trinitarische Beziehungsgestalt betonte, andererseits – im zweiten Teil von ›*Lumen Gentium*‹ – eine existenzielle Seite skizzierte, die die charismatische Dimension der Kirche in den Blick nahm: „Unmittelbar richtete sich die Reformabsicht (des Konzils; Erg.d.Verf.) ja vor

⁴ Vgl. Benedikt XVI., *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften*. München 2007, bes. 15–58.

allem auf drei Anliegen: 1. Abbau der einseitigen Priesterzentriertheit und Aufwertung der Stellung der Laien und ihrer Mitverantwortung für die Sendung der Kirche; 2. Abbau des römischen Zentralismus und Aufwertung des ekklesialen Ranges der Ortskirche und des Bischofsamtes; 3. Abbau des antimodernen und konfessionalistischen Festungsdenkens und Aufnahme des Dialogs mit den anderen Christen und mit der modernen Gesellschaft.“⁵

Dabei ging es im Grunde um die Aufnahme einer neuen Perspektive der Ekklesiologie, die Guardini mit dem Stichwort „Die Kirche erwacht in den Seelen“ schon zu Beginn der 20er Jahre des 20. Jh. gegeben hatte: Kirche neu zu verstehen als eine geschwisterliche Gemeinschaft des Volkes Gottes – Kirche als eine Gemeinschaft der Kirchen vor Ort. Die damit angesprochene existenzielle Wende der Ekklesiologie ist allerdings bislang nicht hinreichend rezipiert worden. Der Gedanke einer geistlich-existenziellen Partizipation am Geheimnis der Kirche und damit einer bewussteren und geistlich vertieften Weise des Kircheseins konnte sich nicht durchsetzen: „Tatsache ist, dass sich die erste Rezeption des Konzils bei uns noch weitgehend im Rahmen der noch wirksamen volkskirchlichen Mentalität vollzog. Dem volkskirchlichen Bewusstsein galt die Zugehörigkeit zur Kirche ja noch als selbstverständlich. Nicht diese erschien ihm als ein Problem, vielmehr war ihm ein vordringliches Anliegen die größere verantwortliche Partizipation der Laien, für die die entsprechenden Strukturen zu schaffen waren. Das erklärt, warum uns die Reform der Kirche zu einer Gemeinschaft des Volkes Gottes vor allem eine Strukturreform bedeutete.“⁶ Zusammen mit den Herausforderungen der 68er Jahre und ihrem Bemühen um demokratische Mitbestimmung führte dies dazu, dass das Anliegen einer existenziellen Wende der Ekklesiologie, wie sie im Konzil vorgedacht worden war, nicht in den Vordergrund trat.

Was ist „Communio“?

Erst angesichts der Herausforderungen, die das Ende milieuhafter Volkskirchlichkeit deutlich macht, gerät diese Perspektive neu in den Blick und erweist sich als „Bauplan für die Kirche von heute“. In der Tat hat Papst Johannes Paul II. immer wieder den Versuch unternommen, die vom Konzil gewagte Perspektive einer existenziellen Ekklesiologie neu in den Blick zu nehmen. Ein erster wichtiger Meilenstein ist die Bischofssynode zwanzig Jahre nach dem Konzil: Die Neuentdeckung des Communioverständnisses, wie sie dort vorgeschlagen wurde, geriet

⁵ H.J. Pottmeyer, *Neue Sammlung und Sendung – die Chance eines Endes?* Tag der Priester und Diakone im Bistum Essen. Essen 2007, 7f.; vgl. www.bistum-essen.de/index.php?id=31&no_cache=1&sendfile=070108-priester-diakone.pdf [Stand: 06.02.2009].

⁶ AaO, 8.

in den 80er Jahren allerdings sofort unter Ideologieverdacht. Mit Recht wurde wahrgenommen, dass im Begriff der *Communio* nicht zuerst eine strukturelle Erneuerung der Ekklesiologie angestrebt war, sondern eine spirituelle. Angesichts der damaligen Auseinandersetzungen wurde der *Communio*-Ekklesiologie vorgehalten, mit diesem spirituellen Akzent die Strukturfragen übergehen zu wollen. Die *Communio*-Ekklesiologie konnte sich in ihrer tiefen mystischen Dimension vor diesem Hintergrund noch nicht durchsetzen.

Johannes Paul II. hat noch ein zweites Mal versucht, dieses konziliare Anliegen in den Blick zu rücken, und zwar in seinem Schreiben *Novo Millennio Ineunte*, das als sein pastorales Vermächtnis gelten darf: „Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft zu machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen.“⁷ Die „prophetische Intuition“ (Pottmeyer) des Papstes besteht in der Erkenntnis, dass eine Neugestaltung der Kirche als *Communio* voraussetzt, sich in eine Spiritualität der *Communio* einzuleben. In *NMI* wird diese Spiritualität deutlich beschrieben und zwar so, dass auch die strukturellen Konsequenzen dieses Ansatzes deutlich werden.

Die Überlegungen Pottmeyers zur ausstehenden Rezeption der Konzilekklesiologie – er deutet auch die entsprechenden Akzente in ›*Dei Verbum*‹ an – machen mehr als deutlich, dass es hier um einen existenziell-spirituellen Zugang zur Ekklesiologie geht, der sich offensichtlich nicht ohne weiteres aus den Strukturreformen der Ortskirchen ergibt, sondern charismatisches Geschenk an die Kirche sein muss. Im Anschluss an diese Überlegungen kann für unseren Zusammenhang noch einmal deutlicher werden, welchen ekklesiologischen Ort die charismatischen Aufbrüche gerade auch in dieser Übergangs- und Umbruchszeit der Kirche haben. Sie sind ja vor allem existenzielle Aufbrüche zu einem gelebten Christsein, die eben nicht nur die Umkehr und Berufung des einzelnen in den Blick nehmen, sondern auch – unter einem besonderen charismatisch bestimmten Gesichtspunkt – eine Sammlung zum Kirchesein beinhalten und mithin für die Kirche insgesamt ein Ort sein können, an dem charismatisch-weisheitliche Erfahrungen des Kircheseins abgerufen und eingeübt werden können.

Margit Eckholt vertieft dieses Anliegen im Blick auf die Rezeption der Kirchenkonstitution ›*Lumen Gentium*‹. Auch sie verweist auf die existenzielle Wende der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Kirche zu sein, das ist in der Theologie von *LG* nicht vor allem Struktur, sondern Ort und Erfahrung der lebendigen

⁷ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben ›Novo Millennio Ineunte‹ zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000* (06.01.2001), n. 43. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2001 (VAS; 150), 39 (zit. als *NMI*).

Gegenwart des Herrn, der sein Volk sammelt. Die hier sich abzeichnende Ekklesiologie orientiert sich dabei – wie schon in der Liturgiekonstitution ›*Sacrosanctum Concilium*‹ deutlich wird – am Paschamysterium.

Die Kirchenkonstitution *LG*, die in ihrem ersten Teil die sakramentale Gestalt der Kirche in ihrem Geheimnis beschreibt und dabei vor allem die Beziehungsgestalt der Kirche ans Licht kommen lässt, entfaltet in ihrem zweiten Teil eine existenziell-spirituelle Konnotation. Eckholt verweist im Kontext des Übergangs von einer institutionszentrierten hin zu einer personal-existenziellen Form des Christseins und des christlichen Glaubens auf die Ordensgemeinschaften – und das gilt eben auch für charismatisch gegründete Gemeinschaften –, denen hier eine wichtige „Scharnierfunktion“ zukommt: „Es ruft für die Kirchen in Erinnerung, dass Glauben ein persönlicher und die Freiheit nicht überspringender Bildungsprozess ist, dass er sich ausprägt in Lebensformen, deren Attraktivität den ‚Charme‘ des Glaubens, die ‚gratia‘ Gottes zum Ausdruck bringt. Die Sichtbarkeit einer Radikalität christlicher Nachfolge, der Zeichencharakter und die besondere Zeugenschaft des Ordenslebens, die in ihnen geborgenen spirituellen Ressourcen haben für viele – sich auch von den Kirchen abwendenden – Zeitgenossen immer noch besondere Autorität und Anziehungskraft.“⁸

Betrachtet man *LG* in diesem Licht, dann lässt sich eine innere Logik schlüssig entwickeln. Gerade der zweite Teil beschreibt nämlich jene Existenzvollzüge, ohne die die trinitarische und paschachristologische Gründung und Grundgestalt der Kirche gar nicht ins Leben kommt. Kirche, die ja von Gott dem Menschen geschenkt und vorgegeben ist, bedarf einer Weise des Lebens, einer ekklesial gelebten Taufgnade, wie sie auch Johannes Paul II. in seinen Überlegungen zu einer Spiritualität in Gemeinschaft andeutet (vgl. *NMI*, n. 43): „Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als Volk Gottes, das in der Liebe und Freundschaft des lebendigen Gottes gründet, ist nur dann wirklich und glaubwürdig Kirche, wenn sie aus dieser Freundschaft lebt und diese Freundschaft sichtbar macht. Dazu ist jeder Getaufte berufen und herausgerufen; die Konzilsväter haben in beeindruckender Weise auf die Verantwortung hingewiesen, die im Taufsakrament und in der Taufgnade gründen ... Dies darf jedoch nicht eine abstrakte theologische Bestimmung bleiben, die theologische Aussage bewahrheitet sich, wenn sich auf dem Weg des Hineinwachsens in die Taufgnade Lebensformen ausbilden, an denen die Freundschaft Gottes mit dem Menschen sichtbar wird und zu einer Freundschaft untereinander – in und außerhalb der Kirche – wird.“⁹

Vor diesem Hintergrund kann Eckholt daher das charismatische Leben der Kirche, näherhin das Ordensleben, und seinen Ort in diesem ekklesiologischen

⁸ M. Eckholt, *Freundschaft und Weisheit. Zur ekklesiologischen Verortung des Ordenslebens*, in M. Gruber/S. Kiechle (Hrsg.), *Gottesfreundschaft*. Würzburg 2007, 143–166, hier 146.

⁹ Vgl. *aaO*, 154f.

Grundgefüge profilieren. Das Ordensleben gibt dann nämlich Zeugnis für ein Leben in der Christusnähe. Das Taufsakrament verdichtet sich in einer Ordensweihe, insofern hier in besonderer Weise ein „öffentliches Sinnbild der gelebten Freundschaft mit Christus“ erkennbar wird. Charismatisch gegründete Gemeinschaften sind aber immer auch Orte der Ekklesiogenese, da sich ja immer wieder solche neuen Sinnbilder in der Geschichte ausprägen. Sie sind Zeichen des Geistes für eine uns eschatologisch erreichende christlich-kirchliche Lebensgestalt, durch die suchende Menschen immer wieder neu eingeführt werden können in das Geheimnis des Christseins und seiner ekklesialen Lebensform.

Aus der Geschichte der Konzilsrezeption wird deutlich, dass innovative Konzilsbeschlüsse einerseits häufig Frucht einer charismatischen Erfahrung waren, zum anderen aber der charismatischen Aufbrüche bedurften, um sich im Leben der Kirche nachhaltig durchzusetzen.

3 Spannungen als Indikatoren eines epochalen Übergangs

Die katholische Kirche entwickelt ihre Ekklesiologie zwar nicht aus der Theologie der Ortsgemeinden, dennoch resultiert die aktuell beschriebene Grundspannung zwischen charismatischen Aufbrüchen und Ortskirchen auch aus einer zeitbedingten Umbruchskonstellation. Faktisch nämlich hat auch die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten ihre Praxis immer stärker an einer Gemeintheologie ausgerichtet, die kirchliches Leben auf die Kirchengemeinde fixierte. Da die geistlichen Bewegungen (wie die Orden auch) nicht auf dieses einseitige Modell ausgerichtet sind, kam es immer wieder zu Spannungen.

Schon die gemeintheologische Fixierung ihrerseits verweist auf eine als problematisch empfundene Umbruchssituation, auf die hier kurz einzugehen ist: Seit etwa vierzig Jahren verändern sich die Koordinaten des Christwerdens und Christseins fundamental. Von einem ererbten Christentum, das wie selbstverständlich von einer Generation an die nächste weitergegeben wird und für das es einen geprägten Milieurahmen braucht, in den die Homogenität der Überzeugungen eingehegt ist, wird das Christwerden und Christbleiben immer mehr zu einer Frage der Berufung und persönlichen Wahl – entsprechend braucht es eine andere Sozialgestalt im Kontext einer grundsätzlich veränderten Gesellschaft, die das Christsein nicht mehr fördert, geschweige denn garantiert oder sanktionieren kann. In diesem Übergang hat die Kirche angesichts der sich auflösenden Milieus versucht, das gelungene Modell eines Milieuchristentums durch die Bildung intensiver Gemeindestrukturen zu sichern und zu bewahren. Dabei kam es zu einer starken Gemeindefixierung mit den entsprechenden hermetischen Tendenzen – auch und gerade gegen Neuaufbrüche im Innern

der Kirche. Die Grenze dieser Strategie ist nun schon seit etwa zwanzig Jahren deutlich wahrnehmbar. Dabei verstärken sich die Abschottungstendenzen umso mehr, je deutlicher erkennbar wird, dass dieses Modell keine Zukunft hat.

Genau in dieser spannungsreichen Zeit antworten aber – nicht immer ausgereift – die charismatischen Aufbrüche in (und auch außerhalb) der Kirche. Sie sind in der Tat prophetische Aufbrüche. Man könnte von „Laboratorien“ des Geistes sprechen, in denen zukünftige Lebensformen des Christentums ausprobiert werden, ohne dass sie als normativ für die Gesamtkirche eingefordert werden könnten.¹⁰ Welche Akzente werden nun in diesen „Zukunftswerkstätten des Geistes“ sichtbar?

Gemeinschaft als Ort der Christusbegegnung

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“¹¹ Die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Kirchlichen Bewegungen rücken einen Akzent des Christseins in den Vordergrund, der in der Zeit kirchlicher Milieubildung in den Hintergrund trat: Christsein ist eine Berufung, die aus einer persönlichen – mystischen – Begegnung mit Christus erwächst. Gotteserfahrung und Berufung sind nicht religiösen Eliten vorbehalten, sondern der christliche Normal- und Ernstfall. Die persönliche Gotteserfahrung, die in die Nachfolge ruft, widerfährt dem Einzelnen als unplanbares Gnadenereignis. Das hat Konsequenzen: Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen entstehen nicht durch selbstverständliche religiöse Sozialisation, und mithin gibt es auch keine Pädagogik des Glaubenslernens und Hineinwachsens in den Glauben, der Kinder und Jugendliche präferiert. Nimmt man Berufung und Christusbegegnung als Gnadenwirklichkeit ernst, dann braucht es eine Initiation in die Glaubenswelt für alle Altersgruppen. Von daher sind Neue Geistliche Gemeinschaften auch immer katechumenale Gemeinschaften. Das Paradigma des Erwachsenenkatechumenats verweist auf längere Anwege des Glaubens, die biographisch orientiert sind und einen gemeinschaftlichen Prozess beinhalten, der in einer gegenseitigen Bezeugung des Glaubens besteht.

Die Neuen Geistlichen Bewegungen rücken auf diese Weise das gemeinsame Priestertum der Gläubigen in den Mittelpunkt: Die Erfahrung der Berufung zum Christsein ist ja zugleich eine Erfahrung des Hineingenommenwerdens in den

¹⁰ Vgl. hierzu M. Hochschild, *Zukunftslaboratorien. Soziologische Aspekte der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, in: Ch. Hegge (Hrsg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*. Münster 2005, 11–34.

¹¹ K. Rahner, *Frömmigkeit heute und morgen*, in: *Geist und Leben* 39 (1966), 326–342, hier 335.

Leib Christi, in eine Gemeinschaft von Christen, in der alle eine gleiche Würde haben (vgl. *LG*, art. 12). Die Rede vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ist eingebunden in eine kirchliche Spiritualität, eine reale Erfahrung des auf-erstandenen Christus in der Mitte der Seinen. Eine solche Spiritualität, die in den Neuen Geistlichen Gemeinschaften oft erlebt und gelebt wird, beschreibt zukunftsweisend Johannes Paul II.: „Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet vor allem, den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern im Glauben neben uns wahrgenommen werden muss. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet zudem die Fähigkeit, den Bruder und die Schwester im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen, d.h. es geht um ‚einen, der zu mir gehört‘, damit ich seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche erahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann. Spiritualität der Gemeinschaft ist auch die Fähigkeit, vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen und zu schätzen: nicht nur ein Geschenk für den anderen, der es direkt empfangen hat, sondern auch ein ‚Geschenk für mich‘. Spiritualität der Gemeinschaft heißt schließlich, dem Bruder ‚Platz machen‘ können, indem ‚einer des anderen Last trägt‘ (Gal 6,2) und den egoistischen Versuchungen widersteht, die uns dauernd bedrohen und Rivalität, Karrierismus, Misstrauen und Eifersüchteleien erzeugen.“¹²

Eine solche Spiritualität führt zu einem Neuverständnis des Kircheseins: Existenziell und spirituell geht es darum, die Gemeinschaft der Gläubigen als Ort der Christusgegenwart zu verstehen. Zum einen wird daraus deutlich, was Joseph Ratzinger mit der „bleibenden Grundform des kirchlichen Lebens“ meint: Der Dienst des Amtes und die ortskirchlichen Strukturen sollen genau dieser geistlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung des Kircheseins dienen. Die Eucharistiefeier, die Verkündigung des Wortes und der Dienst an der Einheit sollen das Volk Gottes zum Aufbau des Leibes Christi und mithin in eine eucharistische Lebensweise führen, die den auferstandenen Herrn bezeugt. Zum anderen wird deutlich, dass die apostolische Nachfolge immer auch meint, dass die apostolische Grundwirklichkeit der Kirche, wie sie in Apg 2 beschrieben wird, in den geistlichen und charismatischen Aufbrüchen der Kirche vergegenwärtigt wird.

Zugleich aber bedeutet das Charisma der apostolischen Nachfolge noch ein Drittes. Die Neuen Geistlichen Gemeinschaften sind apostolisch, weil sie in sich eine missionarische Sendung tragen: Sie wollen ihre Erfahrung bis an die Grenzen der Erde weitertragen. Das ist ganz natürlich, wie schon in der Heiligen Schrift

¹² *NMI*, n. 43 (S. 40).

klar wird: Die ergreifende Erfahrung der Christusnähe führt zu dem Wunsch, diese Botschaft allen weiterzugeben. Von daher sind die Neuen Geistlichen Gemeinschaften von großer Bedeutung in einer Umbruchszeit, in der unsere Kirchen einen Aufbruch versuchen. Kirche wird nur missionarisch und evangelisierend sein, so zeigen Neue Geistliche Gemeinschaften sehr deutlich, wenn ihre Glieder aus einer geprägten Christusbeziehung leben und in einer reichen Erfahrung des Kircheseins verwurzelt sind. Erst dann geschieht glaubwürdiges Leben. Umgekehrt muss für die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen gesagt werden, dass sie dann ihrem charismatischen Ursprung entsprechen, wenn sie den Blick auf ihre missionarische Dimension richten. Auch geistliche Gemeinschaften riskieren immer wieder den Blick nach innen – auf sich selbst und ihre Akzeptanz in der bestehenden Kirchen- und Gemeindestruktur. Gerade dann aber verlieren sie ihre apostolische Sprengkraft.

Unterwegs zu einer neuen Vielfalt des Kircheseins

Noch ein viertes Kennzeichen der apostolischen Nachfolge sei genannt, das für die heutige Umbruchssituation der Kirche von hoher Bedeutung ist. Auch wenn viele Geistliche Gemeinschaften und Kirchliche Bewegungen sich als nach außen offenes Netzwerk von Kleingruppen und Kernkreisen beschreiben lassen, so ist doch zugleich auch eine große Gestaltvielfalt gegeben. Das scheint mir für die eher homogene und milieubegrenzte Gestalt der Ortsgemeinden eine wichtige Herausforderung zu sein. In der Tat haben viele Pfarreien ein doppeltes Problem: Die gemeindekirchliche Gestalt findet sich wieder im Gefängnis ihres eigenen Erfolgs. Die in den 70er Jahren gewachsene Gemeindegestalt mit ihren Gruppen, die sich um Gemeindezentren sammeln, findet kaum noch Menschen, die sich integrieren wollen. Umgekehrt vermitteln viele Gruppen einen hermetischen Eindruck, auch wenn sie dies nicht wollen. Die Logik des „Drinnein“ und „Draußen“ schlägt hier durch und führt auch zu einem Verlust apostolischer Sendung zugunsten der Bestandswahrung. Neue Geistliche Gemeinschaften machen schon aufgrund ihrer spirituell bewegten Kirchenerfahrung deutlich, dass Kirche dort sein kann, wo Menschen sich im Namen Jesu versammeln: in Hauskirchen wie in Gemeinden, in Betrieben wie in Schulen, in Kleinen Christlichen Gemeinschaften wie in Familien. Aus dieser Perspektive wird die bleibende sakramentale Grundform des kirchlichen Lebens ausgestaltet zu einem lebendigen und vielfältigen Netzwerk kirchlicher Orte, die sich ihrer jeweiligen Sendung entsprechend bilden.

4 Eine charismatische Rezeption des Konzils

An diesen Kennzeichen, die in den neuen charismatischen Aufbrüchen innerhalb (wie außerhalb) der Kirche Gestalt gewinnen, lässt sich also eine Zukunftsperspektive der Kirche gewinnen, wie sie bereits vom II. Vatikanischen Konzil entworfen wurde.

Wenn also die Liturgiekonstitution der Kirche, die Ergebnisse der Liturgischen Bewegung des 20. Jh. rezipierend, in neuer Weise die Feier der Liturgie als Zeichenhandlung in der Gegenwart des Auferstandenen und als Vergegenwärtigung des *Mysterium paschale* beschreibt, dabei zugleich auch die innere Anteilhabe und Anteilnahme der Gläubigen urgiert, dann weisen diese Impulse (und nicht so sehr „äußerliche Veränderungen“) auf ein Neuverständnis der Liturgie als einer mystagogischen Feier. Genau dies aber lässt sich als Zeichen der Zeit erkennen – wie auch als ein Merkmal vieler geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen, die das liturgische Feiern in den Mittelpunkt ihres Aufbruchs stellen. Gerade charismatische Gemeinschaften im engeren Sinne unterstreichen dabei die Bedeutsamkeit des gemeinsamen Betens und Feierns; und nicht zuletzt die katechumenale Grundstruktur des Christwerdens mit ihren Stufenfeiern wurde hier an vielen Stellen – oft intuitiv – aufgenommen.

Auf die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums wurde schon Bezug genommen. Die Absicht des Konzils, eine existenzielle Ekklesiologie zu profilieren, ist besonders von den Bewegungen und charismatischen Aufbrüchen aufgenommen worden und kann so für die Kirche insgesamt maßgeblich werden. Zum einen nämlich zeigen charismatische Gemeinschaften einen praktischen Weg auf, eine Spiritualität der Gemeinschaft zu leben und einzuüben, zum anderen findet Kirche im Modell von „kommunikativen Glaubensmilieus“¹³ einen Einstieg in ein Neuverständnis der Gemeindetheologie. Gemeinde erweist sich so als vielgestaltiges Netzwerk kleiner Gemeinschaften, in denen sich Berufung, Gemeinschaft in Christus und Sendung in die Welt konkretisieren: Kirche im Kleinen.

Die Konstitution ›*Dei Verbum*‹ wirft ein neues Licht auf den mit diesen Hinweisen angedeuteten Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis: Eine bislang instruktionsorientierte Auffassung von Offenbarung wurde eingebettet in ein Verständnis, bei dem die beziehungstiftende Liebe Gottes den Menschen hineinnimmt in sein Geheimnis. Zugleich bedeutete dies auf praktischer Ebene ein neues Verstehen des Wortes Gottes: Das Hören der Schrift wird Ekklesiogenese und diese ereignet sich überall dort, wo Menschen dieses Wort

¹³ Vgl. dazu zuletzt M. Kehl, *Reizwort Gemeindezusammenlegung*, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 316–329, hier 326.

hören und daraus leben. Das institutionell-sakramentale und damit auch hierarchische Kirchenverständnis wird ergänzt durch ein existenzielles: Kirche ereignet sich dort, wo Menschen das Wort annehmen und es somit „Fleisch“ wird und „unter uns zeltet“.

Schließlich erweist sich, dass charismatische Bewegungen und Aufbrüche intensiv die Impulse von ›*Gaudium et Spes*‹ aufgreifen: Die Sendung in die Welt von heute wird ja gerade durch eine Fülle von charismatischen Aufbrüchen vollzogen, so dass wirklich „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ der Menschen eine Antwort finden. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass charismatische Aufbrüche und Bewegungen diesen Dienst aus der ureigensten Kraft ihres Charismas tun, nicht als institutionalisiertes Organ der Kirche. Es ist ein Ausdruck des existenziell transformierten Christseins, nicht zuerst eine Aktivität im Rahmen einer strukturellen Notwendigkeit.

Der Paradigmenwechsel, für den die charismatischen Aufbrüche projekthaft stehen, ist ein langfristiger Prozess mit vielen Ungleichzeitigkeiten. Der Kirche muss alles daran liegen, den Geist nicht auszulöschen, sondern zu bewahren, damit die Bewegungen für diesen epochalen Wandel fruchtbar bleiben. Die katholische Kirche bemüht sich daher, die innovativen und prophetischen Impulse der Aufbrüche zu bewahren, indem sie sie anerkennt: Regeln und Statuten sind keineswegs vor allem rechtliche Festlegungen, sondern „Zielfotographien“ für den Geist des Charismas, der – je länger sich ein Aufbruch entwickelt – in eine ähnliche Logik gerät wie die Gesamtkirche: So wichtig eine Institutionalisierung ist, so riskant ist es auch, dabei des Geistes verlustig zu gehen, ohne es zu merken.

Während der langen Prozesse, in denen die Kirche ein Charisma prüft (und das kann durchaus eine „schwere Prüfung“ sein), geschieht es aber auch, dass die Kirche als ganze den Geist der Aufbrüche selbst Schritt für Schritt assimiliert und für das Ganze fruchtbar macht. Dabei stellt sich oft heraus, dass die „Laborsituationen“, in denen charismatische Aufbrüche sich entwickeln konnten, als solche nicht übernehmbar sind. Einzelne Akzente, aber auch die Substanz des Charismas selbst, werden oft – ihrer Spezifität entkleidet – zu Musterelementen einer künftigen Kirchengestalt.¹⁴

Provokation und Chance

Warum hat sich gerade die deutsche Kirche in den vergangenen Jahrzehnten als relativ resistent gegenüber charismatischen Aufbrüchen erwiesen? Zum einen

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlich Ch. Hegge (Hrsg.), *Kirche bricht auf* (Anm. 10).

hat die katholische Kirche in Deutschland schon vor mehr als 150 Jahren einen bedeutenden charismatischen Aufbruch erlebt. Nach der Säkularisierung der Kirchengüter fand sie sich fast mittellos vor. In dieser katastrophalen Situation kam es zu unerwarteten Aufbrüchen sowohl im Ordensleben als auch unter den Christgläubigen insgesamt (*Adolf Kolping* ist nur ein Beispiel). Diese charismatischen Aufbrüche haben der Kirche in Deutschland ein neues Gesicht gegeben. Hinzukamen die ökumenische und liturgische Bewegung, aber auch die Bibelbewegung. Die hier sich abzeichnenden Modelle wurden von der Kirche der Nachkriegszeit stark aufgenommen und führten zu einer Neugestaltung des Gemeindelebens. Da diese Aufbrüche immer mehr auch strukturell das Gerüst der Pfarreien bildeten, wurden neuere geistliche Aufbrüche der 60er und 70er Jahre eher als störend denn als bereichernd empfunden. So ist es bis heute.

Wie könnten in einer Zeit des Umbruchs diese Spannungen konstruktiv gestaltet werden? Einfache Lösungen verbieten sich hier: Es wird nicht gelingen, die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Kirchlichen Bewegungen als Erneuerungsmodule unmittelbar in die bestehende Gemeindelandschaft einzugliedern. Das wird von beiden Seiten nicht gewollt. Zum einen ist die geprägte Gemeindewirklichkeit kaum in der Lage, so fundamental andere Berufungs-, Gemeinschafts-, Spiritualitäts- und Dienstformen zu integrieren. Zum anderen entspricht es auch nicht den jeweiligen Charismen der Gemeinschaften, zu einer „Gruppe der Gemeinde“ zu werden: Sie verstehen sich mit Ausnahmen – die Vielfalt verbietet eine Generalisierung – zumeist als Gemeinschaften innerhalb der diözesanen Ortskirche (und ähneln hier eher Ordensgemeinschaften).

In den Umstrukturierungen hin zu größeren pastoralen Räumen mit drei und mehr Kirchengemeinden liegt aber auch eine Chance der Geistlichen Gemeinschaften in ihrem Verhältnis zur Großpfarrei. Durch diese Maßnahmen wird nämlich immer deutlicher, dass in Zukunft mit einer weitaus größeren Vielfalt an kirchlichen Orten gerechnet werden darf: Die klassisch geprägte Kerngemeinde ist schon jetzt nur einer der Orte des Kircheseins neben vielen neu entstehenden (früher kategorial genannten) wie Kindergärten, Schulen, Altenheimen. In einem solchen dezentralen „paroikalen Netzwerk“¹⁵ ist auch mehr Platz für charismatische Aufbrüche und Kirchliche Bewegungen.

Angesichts neuerer Ergebnisse kirchensoziologischer Untersuchungen (vgl. z.B. die Sinusstudie) legt es sich ohnehin nahe, mit einer größeren Pluralität kirchlicher Existenzvollzüge zu rechnen und zugleich die unterschiedlichen Prozesse von Kirchwerdung zu fördern. Dann aber kommt den gegenwärtigen und zukünftigen Pfarrern und pastoralen Mitarbeitern eine Schlüsselfunktion

¹⁵ Vgl. F.-P. Tebartz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*. Würzburg 2001, 148.

zu. In einem solch prekären Übergang braucht es Leitungspersönlichkeiten, die die Weite des Katholischen immer wieder aufbrechen und die Vielfalt von Spiritualitäten und entsprechenden Gemeinschaften auch dann würdigen, wenn sie selbst sie nicht teilen. Der Schutz der bestehenden und kommenden Neuentwicklungen im kirchlichen Leben und die Bildung paroikaler Netzwerke führen zu einer neuen Vielfalt des Kircheseins in unserem Land. Der Dienst an der Einheit besteht darin, die verschiedenen Sichtweisen und Perspektiven immer wieder in den Dialog zu bringen und dafür zu sorgen, dass die Eucharistiefeier für alle zur Herausforderung der kirchlichen Einheit wird.

Charismatische Aufbrüche sind eine Provokation. Der Apostel Petrus hat dies am eigenen Leib erfahren. Mitten in sein Gebet zur Mittagszeit platzt eine Vision Gottes (vgl. Apg 10ff.): Da soll etwas gegessen werden, was doch unrein ist. In seiner Tradition feststehend lehnt Petrus entschieden ab. Doch eine Stimme, die Stimme Gottes, erinnert ihn charmant daran, dass nicht die (wenn auch gottgewirkte) Tradition, sondern der lebendige Gott der Maßstab bleibt: „Was ich für rein erkläre, das erkläre du nicht für unrein.“ Man darf staunen über die geistliche Wachheit und Unterscheidungsgabe des Petrus, der sich auf diese „charismatische Neuheit“ Gottes einlässt, und so im Haus des Cornelius erleben darf, dass es zu neuen Wegen kommt: Gott beruft auch die Heiden.

Die Auseinandersetzungen um diesen charismatischen Impuls Gottes sind heftig, aber sie orientieren sich an zwei Polen, zum einen daran, dass in der faktischen Erfahrung „Gott ja schon entschieden hat“, zum anderen wächst den Aposteln im Blick auf das Eingreifen Gottes ein neues Schriftverständnis zu, das unbekannte Horizonte eröffnet: Es bleibt der Kirche zu wünschen, dass sie in Gemeinschaft mit denen, die ihren Weg in die Zukunft mitgestalten, dieses immer neue Wirken des Geistes dankbar annimmt, reinigt und integriert und die entstehenden Spannungen aushält – aber nicht auslöscht.

Die Weisheit des Gamaliel

Umgekehrt bleibt die Frage, ob die neu entstehenden Spiritualitäten und Gemeinschaftsstile auf Dauer Bestand haben können. Fragen richten sich auch an das spirituelle Niveau der verschiedenen Geistlichen Gemeinschaften und Kirchlichen Bewegungen. Man kann sie schwerlich generell beantworten – die Vielfalt würde Einzeluntersuchungen erfordern. Einige Hinweise mögen hier genügen: Schon die Geschichte des christlichen Ordenslebens macht deutlich, dass nicht nur große und langlebige Gemeinschaften entstanden sind, sondern es unter diesen Gemeinschaften ein Werden und Vergehen gab, gibt und geben

wird. Mag also manche Spiritualität ein wenig schmalbrüstig wirken, ist über ihre zukünftige Entwicklung noch nichts gesagt.

Die Geschichte der Orden, die sich auch im Kirchenrecht spiegelt, macht deutlich, dass es der Kirche immer wieder vor allem darum ging, das jeweilige Charisma durch die Regel der Gemeinschaft für die kommenden Zeiten zu sichern – denn klar ist auch, dass dort, wo ein Charisma nicht mehr in seiner ursprünglichen Kraft gelebt wird, diese Gemeinschaften keinen Bestand haben werden.

Ihren spezifischen Beitrag können Orden und Geistliche Gemeinschaften ohnehin nicht selbst kontrollieren: Er liegt darin, dass sie entstanden sind auf einen Ruf Gottes hin, der sie in eine bestimmte – oft abenteuerliche – Sendung ruft, unabhängig vom Beifall der Zeitgenossen und auch ohne intendiertes politisches Ziel. Was der Geist in seiner Kirche durch diese oder jene Gemeinschaft wirken will, lässt sich oft erst im Rückblick sagen: Die Wirkungsgeschichte einer Gemeinschaft liegt nicht in ihrer Hand.

Gamaliel gab den Pharisäern einen weisen Rat: „Wenn denn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, wird es zerstört werden, stammt es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten; sonst werdet ihr noch als Kämpfer gegen Gott dastehen“. Die Pharisäer, so die Schrift, „stimmten ihm zu“ (Apg 5, 38f.). In dieser Zustimmung stecken eine Gelassenheit und eine Geisteswachheit, die wir gerade angesichts der vielfältigen Umbrüche der Kirche Gottes auch heute gut gebrauchen können.