

AMTSBLATT

DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN LANDESKIRCHE SACHSENS

Jahrgang 2005 – Nr. 18

Ausgegeben: Dresden, am 30. September 2005

F 6704

INHALT

A. BEKANNTMACHUNGEN	Seminare der Verwaltungsbildung	A 146
II. Landeskirchliche Gesetze und Verordnungen	Angebote zur Fort- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter im technischen Friedhofsdienst	A 146
Tagung der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und Fürbitte dafür Vom 6. September 2005	Seelsorgekurs für Ehrenamtliche im Seelsorge-Institut Leipzig – Seelsorgerliches Handeln – Gespräche in der Gemeinde	A 147
Herbsttagung 2005 der 25. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens Vom 6. September 2005	Bibelwoche 2005/2006	A 147
III. Mitteilungen	V. Stellenausschreibungen	
Abkündigung der Landeskollekte für Kirchliche Männerarbeit am 21. Sonntag nach Trinitatis (16. Oktober 2005)	1. Pfarrstellen	A 147
Veränderung im Kirchenbezirk Dresden Mitte		
Veränderung im Kirchenbezirk Dresden Nord	B. HANDREICHUNGEN FÜR DEN KIRCHLICHEN DIENST	
Veränderung im Kirchenbezirk Großenhain	Grenzen einer Religion der Freiheit. Das Gewissen als Aufgabe der Kirche in einer sich verändernden Moderne? von Ralf Evers Professor für Praktische Theologie und Generationenbeziehungen der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden (FH)	B 49
Veränderungen im Kirchenbezirk Leisnig-Oschatz		
Veränderung im Kirchenbezirk Marienberg		
Veränderungen im Kirchenbezirk Plauen		

A. BEKANNTMACHUNGEN

II.

Landeskirchliche Gesetze und Verordnungen

Tagung

der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und Fürbitte dafür

Vom 6. September 2005

Reg.-Nr. 10 3205 / 568

Die 10. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands tritt zu ihrer 3. Tagung vom 15. Oktober bis Mittwoch 19. Oktober 2005 in Klink bei Waren an der Müritz zusammen.

Dieser Tagung der Generalsynode ist am 20. Sonntag nach Trinitatis, dem **9. Oktober 2005** in allen Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens im Allgemeinen Kirchengebet fürbittend zu gedenken.

Schwerpunkt der Beratungen dieser Tagung wird das Thema Gebet als Grundhandlung des Menschen sein: „Das Beten – Herzstück der Spiritualität“. Neben dem Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. Hans Christian Knuth, wird es einen Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, geben.

Auf der Tagesordnung steht die Beratung und Beschlussfassung über den Entwurf eines Artikelgesetzes zur Zustimmung zum Vertrag VELKD-EKD und zur Änderung der Verfassung der VELKD, die im Blick auf angestrebte engere Verbindung zwischen VELKD und EKD (sog. Verbindungsmodell) nötig sein wird. Am Montag, dem 17. Oktober, ist die Wahl des Leitenden Bischofs der Vereinigten Kirche, der danach in einem Gottesdienst in der Marienkirche Waren eingeführt werden wird.

Im Fürbittgebet ist der Generalsynode, ihrer Beratungen und der Wahl des künftigen Leitenden Bischofs zu gedenken, dass die Generalsynode ihre Entscheidungen unter Leitung des Heiligen Geist trifft, damit auf vielfältige Weise das Glaubenszeugnis gestärkt und die Kraft des Glaubens unter uns und in unserem Land wirksam wird.

Herbsttagung 2005
der 25. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens
Vom 6. September 2005

Reg.-Nr. 1212

Die 25. Landessynode unserer Landeskirche tritt zu ihrer diesjährigen Herbsttagung in der Zeit von Freitag, 21. Oktober 2005 bis Montag, 24. Oktober 2005 im Haus der Kirche – Dreikönigskirche Dresden zusammen.

Dieser Tagung der Landessynode ist am 20. Sonntag nach Trinitatis
9. Oktober 2005

und am 21. Sonntag nach Trinitatis

16. Oktober 2005

in allen Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens im Allgemeinen Kirchengebet fürbittend zu gedenken.

Evangelisch-Lutherisches Landeskirchenamt Sachsens
 Hofmann

III. Mitteilungen

Abkündigung

der Landeskollekte für Kirchliche Männerarbeit am 21. Sonntag nach Trinitatis (16. Oktober 2005)

Reg.-Nr. 141320-17 (2) 192

Unter Hinweis auf den Plan der Landeskollekten für das Kirchenjahr 2004/2005 (ABl. 2004 S. A 166) wird empfohlen, die Abkündigung mit folgenden Angaben zu gestalten:

Ein Blick in unsere Gemeinden zeigt: Es ist offensichtlich nicht so leicht, Männer mit den klassischen Formen kirchlicher Verkündigung zu erreichen. Dabei gilt auch heute noch, was bei der Neugründung der kirchlichen Männerarbeit 1945 ausgesprochen wurde: „Eine Kirche ohne Männer ist eine Kirche in Gefahr.“

Kirchliche Männerarbeit in Sachsen bietet eine männergemäße Verkündigung an. Das beginnt bei der Einladung, geht über die Raumgestaltung und betrifft natürlich in besonderer Weise die Inhalte. Kirchliche Männerarbeit geht auf die besonderen Fragen der Männer von heute ein und sucht mit ihnen Antwort aus Got-

tes Wort. Für Männer, die sehr darauf orientiert sind, sich den Sinn ihres Lebens zu erarbeiten und die Dinge selbstbestimmt zu entscheiden, sind Bibelarbeiten bspw. über Texte, in denen Petrus eine Rolle spielt, voller spannender Bezüge. Auch das Thema „Vater“ – sowohl in der Beziehung zum eigenen Vater, als auch im Bezug auf die Vaterrolle gegenüber den eigenen Kindern und letztlich auch in der Beziehung zu Gott(vater) – zieht Männer an.

Damit die Arbeit von haupt- und nebenamtlichen Mitarbeitern weiter getragen werden kann, damit Männer eigene Zugänge finden können zum Glauben und zur Kirche und damit die Stärken der Männer nicht nur bei Arbeitseinsätzen an Gebäuden zum Tragen kommen, sondern auch beim Gemeindeaufbau, dazu erbitten wir diese Kollekte für die kirchliche Männerarbeit in unserer Landeskirche.

Veränderung im Kirchenbezirk Dresden Mitte

Bildung eines Schwesterkirchverhältnisses zwischen der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Dresden-Leuben und der Ev.-Luth. Stephanuskirchgemeinde Dresden-Zschachwitz nach Vereinigung der Ev.-Luth. Himmelfahrtskirchgemeinde Dresden-Leuben und der Evangelisch-Lutherischen Christophoruskirchgemeinde Dresden-Laubegast zur Evangelisch-Lutherischen Kirchgemeinde Dresden-Leuben (Kbz. Dresden Mitte)

Reg.-Nr. 50-Dresden-Leuben 1/825

Urkunde

Gemäß § 10 Abs. 2 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 2 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

§ 1

Die Ev.-Luth. Kirchgemeinde Dresden-Leuben und die Ev.-Luth. Stephanuskirchgemeinde Dresden-Zschachwitz im Kirchenbezirk Dresden Mitte haben durch Vertrag vom 20.05.2005/12.07.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Dresden Mitte am 15.08.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 ein Schwesterkirchverhältnis gegründet.

§ 2

Trägerin der gemeinsamen Pfarrstellen und anstellende Kirchgemeinde gemäß § 2 Abs. 3 Kirchgemeindestrukturgesetz ist die Ev.-Luth. Kirchgemeinde Dresden-Leuben.

Dresden, am 15. August 2005

	Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Dresden Mitte	
Rau	L.S.	am Rhein
Superintendent		Kirchenamtsrat

Veränderung im Kirchenbezirk Dresden Nord

Vereinigung der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Dresden-Rähnitz und der Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf (Kbz. Dresden Nord)

Reg.-Nr. 50-Dresden-Wilschdorf 1/273

§ 3

Urkunde

Gemäß § 4 Abs. 5 und 6 Kirchengemeindeordnung in Verbindung mit § 4 Abs. 3 Kirchengemeindestrukturgesetz und § 1 Abschnitt A Nr. 3 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht und angeordnet:

§ 1

Die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Dresden-Rähnitz und die Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf im Kirchenbezirk Dresden Nord haben sich durch Vertrag vom 08.06.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Dresden Nord am 15.08.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 zu einer Kirchengemeinde vereinigt, die den Namen „Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf-Rähnitz“ trägt.

§ 2

- (1) Die Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf-Rähnitz hat ihren Sitz in Dresden-Wilschdorf.
- (2) Sie führt ein eigenes Kirchensiegel. Bis zur Einführung dieses neuen Kirchensiegels sind die Kirchensiegel aller bisherigen Kirchengemeinden zu verwenden.

- (1) Die Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf-Rähnitz ist Rechtsnachfolgerin der bisherigen Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf und der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Dresden-Rähnitz.
- (2) Der Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf-Rähnitz werden die Grundvermögen der Kirchenlehen zu Rähnitz und zu Wilschdorf, der Pfarrlehen zu Rähnitz und zu Wilschdorf sowie des Kirchschullehens zu Wilschdorf zugeordnet. Die vorgenannten Lehen werden durch den Kirchenvorstand der Ev.-Luth. Christophoruskirchengemeinde Dresden-Wilschdorf-Rähnitz verwaltet und im Rechtsverkehr vertreten.

Dresden, am 15. August 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Dresden Nord

i. V. Beuchel
Superintendent

L.S.

am Rhein
Kirchenamtsrat

Veränderung im Kirchenbezirk Großenhain

Vereinigung der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz und der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Zschaiten (Kbz. Großenhain)

Reg.-Nr. 50-Glaubitz 1/205

Urkunde

Gemäß § 4 Abs. 5 und 6 Kirchengemeindeordnung in Verbindung mit § 4 Abs. 3 Kirchengemeindestrukturgesetz und § 1 Abschnitt A Nr. 3 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht und angeordnet:

§ 1

Die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz und die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Zschaiten im Kirchenbezirk Großenhain haben sich durch Vertrag vom 12.04.2005/20.04.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Großenhain am 21.07.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 zu einer Kirchengemeinde vereinigt, die den Namen „Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz“ trägt.

§ 2

- (1) Die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz hat ihren Sitz in Glaubitz.
- (2) Sie führt ein eigenes Kirchensiegel. Bis zur Einführung dieses neuen Kirchensiegels sind die Kirchensiegel aller bisherigen Kirchengemeinden zu verwenden.

§ 3

- (1) Die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz ist Rechtsnachfolgerin der bisherigen Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz und Ev.-Luth. Kirchengemeinde Zschaiten.

- (2) Aus dem Grundvermögen der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz geht folgender Grundbesitz auf die neue Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz über:

1. Flurstück 134/1 der Gemarkung Glaubitz in Größe von 5313 m².
Grundbuch von Glaubitz Blatt 75 lfd. Nr. 2
2. Flurstück 134/2 der Gemarkung Glaubitz in Größe von 137 m².
Grundbuch von Glaubitz Blatt 75 lfd. Nr. 3

§ 4

Der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz werden die Grundvermögen des Kirchenlehen zu und in Glaubitz, zu Zschaiten, des Pfarrlehens zu Glaubitz sowie das Kirchschullehen zu Glaubitz zugeordnet. Die vorgenannten Lehen werden durch den Kirchenvorstand der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Glaubitz verwaltet und im Rechtsverkehr vertreten.

§ 5

Diese Anordnung tritt am 01.01.2006 in Kraft.

Großenhain und Dresden, am 21. Juli 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Großenhain

i. V. Matschke
Superintendent

L.S.

am Rhein
Kirchenamtsrat

Veränderungen im Kirchenbezirk Leisnig-Oschatz

Vereinigung der Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Reinsdorf und der Ev.-Luth. Kirchgemeinden Beerwalde und Tanneberg (Kbz. Leisnig-Oschatz)

Reg.-Nr. 50-Reinsdorf (L.-O.) 1/176

§ 3

Urkunde

Gemäß § 4 Abs. 5 und 6 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 4 Abs. 3 Kirchgemeindestrukturgesetz und § 1 Abschnitt A Nr. 3 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

§ 1

- (1) Die Ev.-Luth. Kirchgemeinden Reinsdorf, Beerwalde und Tanneberg im Kirchenbezirk Leisnig-Oschatz haben sich durch Vereinigungsvertrag vom 06.06.2005/10.06.2005/12.06.2005 mit Wirkung vom 01.01.2006 zu einer Kirchgemeinde vereinigt, die den Namen „Ev.-Luth. Kirchgemeinde Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg“ trägt.
- (2) Der Vereinigungsvertrag wird gemäß § 4 Abs. 3 KGStrukG und § 4 Abs. 3 KGO in Verbindung mit § 1 Buchstabe A Ziffer 3 ÜVO hiermit genehmigt.

§ 2

- (1) Die Ev.-Luth. Kirchgemeinde Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg hat ihren Sitz in Reinsdorf.
- (2) Sie führt ein eigenes Kirchensiegel. Bis zur Einführung dieses neuen Kirchensiegels sind die Kirchensiegel aller bisherigen Kirchgemeinden zu verwenden.

- (1) Die Ev.-Luth. Kirchgemeinde Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg ist Rechtsnachfolgerin der bisherigen Ev.-Luth. Kirchgemeinden Reinsdorf, Beerwalde und Tanneberg.
- (2) Der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg werden die Grundvermögen der Pfarrlehen zu Reinsdorf und zu Beerwalde, der Kirchenlehen zu Reinsdorf, zu Beerwalde und zu Tanneberg, der Kantoratlehen zu Beerwalde sowie der Kirchsullehen zu Tanneberg zugeordnet. Die vorgenannten Lehen werden durch den Kirchenvorstand der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg verwaltet und im Rechtsverkehr vertreten.

Leisnig und Leipzig, am 15. August 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Leisnig-Oschatz

A. Schmidt
Superintendent

L.S.

Teichmann
Kirchenamtsrat

Bildung eines Schwesterkirchverhältnisses zwischen der Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Waldheim, der Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Grünlichtenberg und den Ev.-Luth. Kirchgemeinden Knobelsdorf-Otzdorf und Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg unter Aufhebung des bisher bestehenden Schwesterkirchverhältnisses zwischen der Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Waldheim, der Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Grünlichtenberg und der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Knobelsdorf-Otzdorf (Kbz. Leisnig-Oschatz)

Reg.-Nr. 50-Waldheim (L.-O.) 1/368

Urkunde

Gemäß § 10 Abs. 2 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 2 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

Die Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Waldheim, die Ev.-Luth. St.-Nicolai-Kirchgemeinde Grünlichtenberg und die Ev.-Luth. Kirchgemeinden Knobelsdorf-Otzdorf und Reinsdorf-Beerwalde-Tanneberg im Kirchenbezirk Leisnig-Oschatz haben durch Vertrag vom 07.07.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Leisnig-Oschatz hiermit genehmigt wird, mit Wirkung vom 01.01.2006 ein Schwesterkirchverhältnis gegründet.

Trägerin der gemeinsamen Pfarrstellen und anstellende Kirchgemeinde gemäß § 2 Abs. 3 Kirchgemeindestrukturgesetz ist die Ev.-Luth. Kirchgemeinde Waldheim.

Leisnig und Leipzig, am 17. August 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Leisnig-Oschatz

A. Schmidt
Superintendent

L.S.

Teichmann
Kirchenamtsrat

Veränderungen im Kirchenbezirk Marienberg

Bildung eines Kirchspiels zwischen der Ev.-Luth. St.-Peter-Pauls-Kirchgemeinde Hallbach, der Ev.-Luth. St.-Georgs-Kirchgemeinde Pfaffroda und den Ev.-Luth. Kirchgemeinden Oberneuschönberg, Olbernhau und Rübenu (Kbz. Marienberg)

Reg.-Nr. 50-Olbernhau 1/328

§ 1

Urkunde

Gemäß § 6 Abs. 3 und 4 Kirchgemeindestrukturgesetz in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 4 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

Die Ev.-Luth. Kirchgemeinden Hallbach, Oberneuschönberg, Olbernhau, Pfaffroda und Rübenu im Kirchenbezirk Marienberg haben durch Vertrag vom 24.06./28.06./05.07./08.07./17.07.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Marienberg am 05.08.2005

genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 ein Kirchspiel gebildet, das den Namen „Ev.-Luth. Kirchspiel Olbernhau“ trägt.

§ 2

- (1) Das Ev.-Luth. Kirchspiel Olbernhau hat seinen Sitz in Olbernhau.
- (2) Es führt ein eigenes Kirchensiegel. Bis zur Einführung dieses neuen Kirchensiegels ist das Kirchensiegel der Kirchengemeinde Olbernhau zu verwenden.

§ 3

Mit In-Kraft-Treten des Kirchspielvertrags enden die Schwesterkirchverhältnisse der Kirchengemeinden Pfaffroda/Hallbach vom 18./20.01.1999 und Olbernhau/Oberneuschönberg vom 04.02.1999.

Marienberg und Chemnitz, am 5. August 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Marienberg

Dr. Tischendorf
Superintendent

L.S.

Richter
Kirchenamtsrat

Veränderungen im Kirchenbezirk Plauen

Herauslösung der Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün aus dem zwischen den Ev.-Luth. Kirchengemeinden Oelsnitz, Taltitz und Tirpersdorf sowie der Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün bestehenden Schwesterkirchverhältnis

50-Oelsnitz (Pl.) 1/59

Urkunde

Gemäß § 10 Abs. 2 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 2 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

Die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Oelsnitz, die Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün, die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Taltitz und die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Tirpersdorf im Kirchenbezirk Plauen haben durch den am 19.05.2005 und 02.06.2005 geschlossenen ersten Nachtrag zum Schwesterkirchvertrag vom

08.12.1998, wobei der erste Nachtrag vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen am 21.07.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 die Herauslösung der Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün aus dem Schwesterkirchverhältnis vereinbart.

Plauen und Zwickau, am 21. Juli 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen

Bartsch
Superintendent

L.S.

Meister
Kirchenamtsrat

Bildung eines Schwesterkirchverhältnisses zwischen der Ev.-Luth. St.-Georgs-Kirchgemeinde Schöneck und der Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün (Kbz. Plauen)

Reg.-Nr. 50-Schöneck 1/216

Urkunde

Gemäß § 10 Abs. 2 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 2 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

§ 1

Die Ev.-Luth. St.-Georgs-Kirchgemeinde Schöneck und die Ev.-Luth. Marienkirchgemeinde Arnoldsgrün im Kirchenbezirk Plauen haben durch Vertrag vom 02.06.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen am 21.07.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 ein Schwesterkirchverhältnis gegründet.

§ 2

Trägerin der gemeinsamen Pfarrstelle und anstellende Kirchengemeinde gemäß § 2 Abs. 3 Kirchengemeindestrukturgesetz ist die Ev.-Luth. St.-Georgs-Kirchgemeinde Schöneck.

Plauen und Zwickau, am 21. Juli 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen

Bartsch
Superintendent

L.S.

Meister
Kirchenamtsrat

Bildung eines Schwesterkirchverhältnisses zwischen der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Oelsnitz, der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Taltitz, der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Tirpersdorf und der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Unterwürschnitz (Kbz. Plauen)

Reg.-Nr. 50-Oelsnitz 1/60

Urkunde

Gemäß § 10 Abs. 2 Kirchgemeindeordnung in Verbindung mit § 1 Abschnitt A Nr. 2 Übertragungsverordnung wird Folgendes bekannt gemacht:

Die Ev.-Luth. Kirchengemeinden Oelsnitz, Taltitz, Tirpersdorf und Unterwürschnitz im Kirchenbezirk Plauen haben durch Vertrag vom 19.05.2005 und 20.05.2005, der vom Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen am 21.07.2005 genehmigt worden ist, mit Wirkung vom 01.01.2006 ein Schwesterkirchverhältnis gegründet.

Trägerin der gemeinsamen Pfarrstellen und anstellende Kirchengemeinde gemäß § 2 Abs. 3 Kirchengemeindestrukturgesetz ist die Ev.-Luth. Kirchengemeinde Oelsnitz.

Plauen und Zwickau, am 21. Juli 2005

Ev.-Luth. Bezirkskirchenamt Plauen

Bartsch
Superintendent

L.S.

Meister
Kirchenamtsrat

Seminare der Verwaltungsbildung

6301 BA Sem. 2005

Die Geschäftsstelle der Verwaltungsbildung bietet folgendes Seminar an:

„Ich und meine Mitmenschen – Konflikte erkennen -> verstehen -> lösen“

Bestimmt erleben Sie täglich Momente im Umgang mit Freunden, Familienmitgliedern, Kollegen, Vorgesetzten und Besuchern, in denen Sie sich nicht wohl und recht verstanden fühlen. Ihre Äußerungen, Gesten oder Mimiken werden anders interpretiert, als Sie es sich vorgestellt haben. Die Reaktionen darauf sind vielfältig – von vorgespielter Anteilnahme bis aggressiver Ablehnung. Dabei liegen Freude und Wut, Trauer und Hoffnung oft eng beieinander. Jeden Tag können auf Sie solche gegensätzlichen Strömungen einwirken.

So unterschiedlich wie das Verhalten des Anderen sind auch die Situationen, die zu Konflikten im Verhältnis zu meinen Mitmenschen oder zu Spannungen in mir selbst führen.

Das Seminar möchte Hilfestellungen geben, Konfliktpunkte zu erkennen. Diese sind denkbar in der Begegnung zwischen Mitarbeiter-Mitarbeiter, oder Mitarbeiter-Vorgesetzten, oder Mitarbeiter-Besucher, Klient, Publikum. Über das Verstehen der Zusammenhänge hinaus werden Möglichkeiten zur Situationsveränderung aufgezeigt. Praktische Übungen sollen die theoretischen

Einführungen ergänzen. Der zusammenhängende Besuch der Seminartage ist deshalb nötig.

Termine: **Mittwoch, 23. November 2005**
Mittwoch, 30. November 2005
Mittwoch, 7. Dezember 2005
Mittwoch, 18. Januar 2006

Beginn und Dauer: jeweils von 9:00 Uhr bis ca. 15:00 Uhr

Veranstaltungsort: Hotel Martha Hospiz, Nieritzstraße 11, 01097 Dresden

Referent: Frau Regine Kaiser, Dresden, Personzentrierte Psychologie

Kosten: 80,00 € pro Teilnehmer

Das viertägige Seminar richtet sich an die Mitarbeiter bzw. an die Mitarbeiterinnen in Pfarramtsbüros, Friedhofskanzleien oder sonstigen kirchlichen Dienststellen.

Anmeldungen werden schriftlich unter Angabe von Name, Vorname, Geburtsdatum, Dienststelle und Tätigkeit an das Ev.-Luth. Landeskirchenamt, Geschäftsstelle der Verwaltungsbildung, Postfach 12 05 52, 01006 Dresden, Tel (03 51) 46 92-136, Fax (03 51) 46 92-139) bis spätestens **vier Wochen vor Seminarbeginn** (20. Oktober 2005) erbeten.

Angebote

zur Fort- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter im technischen Friedhofsdienst

Reg.-Nr. 6301

1. Grundlehrgang (Teil I und II)

Themen des Grundlehrganges sind

Verwaltungs-, Finanz- und Rechtsfragen, gärtnerisches Grundwissen, Friedhofsgestaltung (Grabstätte, Grabfelder, Gesamtanlage)

Der Grundlehrgang besteht aus zwei Teilen. Im Grundlehrgang I werden zu o. g. Themen aktuelle Grundkenntnisse vermittelt, die im Grundlehrgang II inhaltlich vertieft werden sollen.

Der Grundlehrgang ist bestimmt für neu eingestelltes leitendes Friedhofspersonal und alle Friedhofsverwalter, die ihre Kenntnisse auf den neuesten Rechtsstand bringen wollen. Es wird empfohlen, dass jeder Friedhofsverwalter, der längere Zeit im Dienst ist, den Besuch eines Grundlehrganges nachweisen kann. Außerdem dient er zur Vorbereitung auf die Leistungsprüfung für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im technischen Friedhofsdienst der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens gemäß den Bestimmungen der Prüfungsordnung vom 10.05.1994 (ABl. S. A 121). In begrenzter Anzahl können auch Friedhofsverwaltungsmitarbeiter daran teilnehmen.

Grundlehrgang Teil I

Termin: 16. Januar – 20. Januar 2006

Ort: Erholungsheim „Friedensburg“, Kurort Rathen (Sächs. Schweiz)

Grundlehrgang Teil II

Termin: 27. Februar – 3. März 2006

Ort: Erholungsheim „Friedensburg“, Kurort Rathen (Sächs. Schweiz)

Anmeldungen zum Grundlehrgang sind bis spätestens **1. November 2005** an das Ev.-Luth. Landeskirchenamt Sachsens – Geschäftsstelle der Verwaltungsbildung – Postfach 12 05 52, 01006 Dresden, Tel (0351) 46 92-136 Fax (03 51) 46 92-139 zu richten. Dabei sind folgende Angaben erforderlich: Name, Vorname, Geburtstag, Beruf, Dienststelle, Einstellungsdatum, Beschäftigungsumfang in Prozent. Eine Teilnahme ist grundsätzlich nur an beiden Lehrgangsteilen möglich.

2. Weiterbildungslehrgang für Friedhofsverwalter

Termin: 28. November – 2. Dezember 2005

Ort: Erholungsheim „Friedensburg“, Kurort Rathen (Sächs. Schweiz)

Vermittlung vertiefender Kenntnisse in ausgewählten Einzelbereichen zu folgenden Themen:

Friedhofsverwaltung, -recht, -finanzen,
Friedhofsgestaltung, Gehölzverwendung,
Umgang mit Trauernden

Der Weiterbildungslehrgang ist offen für leitende Friedhofsverwalter und -mitarbeiter, die längere Zeit im Dienst sind und an den Grundlehrgängen Teil I und II nach 1994 bereits teilgenommen haben. Ebenso können Friedhofsverwaltungsmitarbeiter daran teilnehmen, sofern sie die Grundlehrgänge I und II besucht haben.

Die Anmeldung ist bis spätestens **30. Oktober 2005** an die Geschäftsstelle der Verwaltungsbildung (Adresse s. o.) zu richten. Dabei sind folgende Angaben erforderlich: Name, Vorname, Geburtstag, Beruf, Dienststelle, Einstellungsdatum, Beschäftigungsumfang in Prozent.

Seelsorgekurs für Ehrenamtliche im Seelsorge-Institut Leipzig

Seelsorgerliches Handeln – Gespräche in der Gemeinde

Reg.-Nr. 20200

In vielen Gemeinden finden sich Gemeindemitglieder, die ehrenamtlich Besuche machen. Ohne großes Aufsehen geschieht dieses seelsorgerliche Handeln, damit sich Kranke nicht vergessen fühlen und Altgewordene den Kontakt zur Gemeinde nicht verlieren oder um Neuzugezogene und Geburtstagskinder von der Gemeinde zu grüßen. Dies ist eine wichtige und wertvolle Arbeit, die manchmal nur wenig Würdigung oder Zurüstung erlebt.

Mit diesem Kursangebot möchte das Seelsorge-Institut Ehrenamtliche, die einen Dienst tun, der einen seelsorgerlichen Schwerpunkt hat, fördern und qualifiziert ausbilden. Am Ende des Kurses sollen die Teilnehmer eine **eigene seelsorgerliche Identität** entwickelt haben:

- andere Menschen in ihrer Situation sowie in ihren emotionalen, sozialen, ethischen und spirituellen Bezügen wahrnehmen
- sich selbst in diesen genannten Bezügen wahrnehmen
- sich der eigenen Reaktion auf Gesprächspartner und -partnerinnen bewusst werden
- geistliche Traditionen und Ausdrucksformen verstehen und den eigenen Glauben angemessen zum Ausdruck bringen.

Um dieses Ziel zu erreichen werden folgende **methodische Bausteine** den Kurs bestimmen:

- regelmäßige Reflexion der erlebten Gespräche (Protokollbesprechung)
- Selbsterfahrung in der Gruppe
- Rollenspiele und praktische Übungen
- Theorieeinheiten zu wichtigen Themen der Seelsorge
- Einzelgespräche (Einzel supervision).

Termine: 2006: 24./25.03.; 04./05.05.; 16./17.06.; 08./09.09.; 19./20.10.; 20./21./22.11.

2007: 12./13.01.; 23./24.02.; 23./24./25.03.

Leitung: Maria Ziemer, Dipl.-Phil., Dipl.-Psych., Markkleeberg Friedhelm Leuers, Pfarrer, Supervisor (KSA/DGfP), Leipzig

Kosten: 400,00 € Kursgebühr,
15,00 € Übernachtung/Nacht,
14,00 € Verpflegung/Tag
Eine Bezuschussung ist durchaus möglich. Wenden Sie sich bitte an Ihre Kirchengemeinde oder an das Ev.-Luth. Landeskirchenamt.

Anmeldung: Seelsorge-Institut Leipzig, Paul-List-Str. 19,
04103 Leipzig
Tel. (03 41) 9 94 06 70,
E-Mail seelsorge-leipzig@web.de

Bibelwoche 2005/2006

Reg.-Nr. 20241 (9) 745

Die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in Berlin hat auch dieses Jahr wieder für die kommende Bibelwoche 2005/2006 zum Buch Kohelet Publikationen zusammengestellt: Texte zur Bibel 21, Auslegungen zu Texten aus dem Buch Kohe-

let, Gesprächsanregungen, farbige Bilder, Dia-Reihe und ein Plakat mit dem Motiv vom Titelblatt.

Das Landeskirchenamt hat die Information zu den Arbeitshilfen an die Superintendenturen weitergegeben.

V.

Stellenausschreibungen

Bewerbungen aufgrund der folgenden Ausschreibungen sind bis zum **7. November 2005** einzureichen.

1. Pfarrstellen

Bewerbungen um nachstehend genannte Pfarrstellen sind an das **Landeskirchenamt** zu richten.

Es sollen wieder besetzt werden:

A. durch Übertragung nach § 5 Buchstabe a des Pfarrstellenübertragungsgesetzes – PfÜG – vom 23. November 1995 (ABl. S. A 224):

die Pfarrstelle Mißlareuth mit SK Reuth (Kbz. Plauen)

Die Pfarrstelle ist für eine 75%ige Wiederbesetzung freigegeben worden (Dienstverhältnis mit eingeschränktem Umfang).

2 Predigtstätten, an denen im Wechsel der Predigtstätten wöchentlich Gottesdienst gehalten wird. – Dienstwohnung im Pfarrhaus Mißlareuth (110,7 m²) mit 4 Zimmern zuzüglich Amtszimmer (auch außerhalb der Wohnung möglich).

die 3. Pfarrstelle Stollberg (Kbz. Stollberg)

Die Pfarrstelle ist für eine 50%ige Wiederbesetzung freigegeben worden (Dienstverhältnis mit eingeschränktem Umfang).

1 Predigtstätte, außerdem monatliche Gottesdienste in 3 zur Kirchengemeinde gehörenden Außenorten sowie in zwei Seniorenpflegeheimen (bei 3 Pfarrstellen) – Dienstwohnung (147,66 m²) mit 5 Zimmern (einschließlich Amtszimmer).

Abs.: SDV AG, Tharandter Straße 23–27, 01159 Dresden
Postvertriebsstück, Deutsche Post AG, „Entgelt bezahlt“, VKZ F 67 04

Herausgeber: Ev.-Luth. Landeskirchenamt Sachsens, Lukasstraße 6, 01069 Dresden; **Verantwortlich:** Oberlandeskirchenrätin Hannelore Leuthold
Postadresse: Postfach 12 05 52, 01006 Dresden; Hausadresse: Lukasstraße 6, 01069 Dresden, Telefon (03 51) 46 92-0, Fax (03 51) 46 92-109
– Erscheint zweimal monatlich –

Herstellung und Versand: Sächsisches Druck- und Verlagshaus AG (SDV), Tharandter Straße 23 – 27, 01159 Dresden

Redaktion: Telefon (03 51) 4 20 32 03, Fax (03 51) 4 20 32 67; **Versand/Adressverwaltung:** Telefon (03 51) 4 20 31 83, Fax (03 51) 4 20 31 86

Der **Jahresabonnementspreis** beträgt 31,23 € zuzüglich gesetzlicher Mehrwertsteuer und Versandkosten.

Der Einzelpreis dieser Ausgabe (16 Seiten) beträgt 2,17 € (inklusive 7 % MwSt., bei Versand zuzüglich Versandkosten).

Die **Kündigung** eines Jahresabonnements muss schriftlich bis zum 15. November eines Jahres mit Wirkung Ende des Kalenderjahres beim SDV, Abteilung Versand, vorliegen.

„Das Gewissen ist der
aus einer Tiefe jenseits des eigenen Willens
und der eigenen Vernunft sich zu Gehör bringende
Ruf der menschlichen Existenz
zur Einheit mit sich selbst.“¹

Grenzen einer Religion der Freiheit.

Das Gewissen als Aufgabe der Kirche in einer sich verändernden Moderne?

von Ralf Evers

Professor für Praktische Theologie und Generationenbeziehungen der Evangelischen Hochschule
für Soziale Arbeit Dresden (FH)

(Vortrag beim 9. Ökumenischen Forum der Institute für Evangelische und Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der TU Dresden am 20.01.2005: „Sozialstaat und ethische Verantwortung der Kirchen“)

Am Ende wird von Bildung und Gewissen die Rede sein. Das ist erwartbar, wenn über das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum aus protestantischer Sicht nachgedacht wird. Erwartbar, weil mit Bildung und Gewissen die das Individuum bestimmende Potenz und Kompetenz der Kirche² in Rechnung gestellt wird. Erwartbar aber auch, weil die kultur- und gesellschaftsprägende Kraft von Religion und Kirche in Anschlag gebracht wird³.

In dieser Fokussierung auf Bildung und Gewissen trifft sich der oft erhobene eigene Anspruch der Kirchen mit den Erwartungen vieler: dass Kirche das Gewissen der einzelnen bilde, die gemeinsamen Werte garantiere und die Gesellschaft integriere. Bildung wird im Sinne der „Erbringung einer integralen Sozialisationsleistung“⁴ als eine der klassischen Aufgaben der Kirche angesehen. Wesentlicher aber ist anderes: Mit dem Gedanken an die Bildung greift die Hoffnung Raum, dass Geschichte nicht als unbegriffenes Schicksal erlitten werden muss, sondern verstanden und gestaltet werden kann. Bildung steht für ein noch immer uneingelöstes Versprechen: sie erwartet eine grundstürzende Änderung der Wirklichkeit, ein Leben in umfassender Gemeinschaft und die Bewahrung und Vollendung der persönlichen Existenz. Eben damit aber hat es eine Religion der Freiheit zu tun.

Religion ist – gerade unter den gegebenen Umständen – mehr als an die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse anpassendes Lehren und Lernen und mehr als die Aneignung von Wissensbeständen, Interpretationen, Regeln und Normen gegenwärtigen gemeinsamen Lebens. Religion lebt vielmehr von der Fähigkeit, einer „Lebensform, wenn sie sich selbst gefährdet, in ihren Strukturen und ihren herrschenden Regeln zu transformieren.“⁵ Über diesen kritisch auf das Ganze des Lebens bezogenen Gehalt von Religion ist zu reden, wenn Begriffe wie Bildung und Gewissen, oder – sozialetischer – Verantwortung und Gerechtigkeit erwogen werden.

II Die Religion der Freiheit

Jean-Paul Sartre behauptete den Menschen als zur Freiheit verurteilt⁶. So sehr diese Zuweisung als generelle Beschreibung des Verfasstseins des Menschen bezweifelt werden mag, so exakt kennzeichnet sie doch die Lebensumstände des Subjekts in der späten Moderne. Ich vermeide an dieser Stelle die Auseinandersetzung mit den sattsam bekannten Überlegungen zur Individualisierung und ihren Folgen, zum Zwang zur Häresie oder zum Optionsstress in der Erlebnisgesellschaft. Von fundamentalen Interesse ist im Blick auf die sozialetische Urteilsbildung weiterhin nicht der Zwang zur Wahl, sondern die Möglichkeit der Wahl, die Wahlfreiheit.

Sören Kierkegaard verdeutlichte am Entweder – Oder allen Wählens seine Unterscheidung von ästhetischem und ethischem Lebensstil⁷. Der ästhetischen Wahl stelle sich das menschliche

¹ D. Bonhoeffer, Ethik, München (9) 1981, S. 257.

² Vgl. K. E. Nipkow, Bildung in einer pluralen Welt. 2 Bde. Gütersloh. 1998; E. Herms, Kirche in der Welt. Tübingen 1995. Für Herms ist das Proprium der Institution Kirche nicht die Pflege der Beziehungen zum Übernatürlichen (Irrationalen) oder die Bewältigung von Grenzsituationen, sondern Bildung, verstanden als Regeneration des christlichen Gesamtlebens bzw. der ethisch orientierenden Gewissheit des christlichen Glaubens. Vgl. auch J. W. Fowler, Öffentliche Kirche und christliche Erziehung, in: R. Preul (Hg.), Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie, Gütersloh 1989, S. 253 – 269.

³ Vgl. z.B. Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert. Hg. vom Kirchenamt der EKD und der Geschäftsstelle der VEF – Hannover/Frankfurt/M. 1999 (EKD-Texte; 64).

⁴ Vgl. Herms, Kirche in der Welt, S. 396; vgl. ebd. Anm. 12.

⁵ H. Peukert, Reflexionen über die Zukunft von Bildung. In: Z. f. Päd., S. 509. Die folgenden Gedanken verdanken der Auseinandersetzung mit den subjektorientierten theologischen und pädagogischen Überlegungen H. Peukerts weitaus mehr als die Anleihen aus dem genannten Text anzudeuten vermögen.

⁶ Vgl. J.-P. Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948. Reinbek bei Hamburg 2000, S. 143 – 192, hier S. 155.

⁷ Vgl. zum folgenden neben S. Kierkegaard, Entweder/Oder. 2. Tl., Bd. 2. Gütersloh 1980 auch: A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/M. 1995, v.a. S. 320 f.; H. Luther, Subjektwerdung zwischen Schwere und Leichtigkeit – (auch) eine ästhetische Aufgabe? In: NZStH 33 (1991), S. 181 – 198, hier S. 184 – 188.

Leben als eine Fülle getrennter, stets nur sich selbst gegenwärtiger Augenblicke dar. Die Einheit des Lebens gerate daher aus dem Blick, denn die ästhetische Entscheidung vermag nur das Vorübergehende und Unverbindliche des Begegnenden abzubilden und festzuhalten. Ein ästhetischer Blick auf das Leben übersehe daher dessen grundsätzlichen Aufgabencharakter. Eine ästhetische Wahl tendiere deshalb – aufgrund ihrer Indifferenz gegenüber dem Tatsächlichen – zur Verzweiflung und bleibt sogar in dieser Verzweiflung oberflächlich, da sie sich vor der Reue und Schwere des Daseins in den Augenblick flüchte⁸.

Diese Flucht in den Augenblick ist aber gegenwärtig umfassend zu beobachten. Nicht allein die breite Lebensstildebatte in der Philosophie, sondern mehr noch der postmodern konnotierte ethische Diskurs rekurriert auf die Verabschiedung des Moralischen zugunsten des Evidenten, des Genusses des Augenblicks. – Zurück zu dem an dieser Stelle „typischen“ Protestanten Kierkegaard:

Die mangelnde Ernsthaftigkeit der ästhetischen Entscheidung und Weltsicht impliziert für Kierkegaard positiv gewendet zwar eine „unbeschreibliche Leichtheit des Lebens, eine königliche Überschau über das Ganze“⁹, negativ aber bedeute sie den Verlust der eigenen Mitte an das Außen:¹⁰ „Wer ästhetisch lebt, der erwartet alles von außen.“ Er vermag es nicht mehr, sich selbst zu orientieren. Demgegenüber ist – nach Kierkegaard – die ethische Wahl eine Entscheidung zur eigenen Souveränität, hier gehe es um die Grundentscheidung zum eigenen Selbst. Das „Große ist nicht, dies oder das zu sein, sondern man selbst zu sein; und das vermag ein jeder Mensch, so er will“. Alles wirkliche Wählen ist ein „strenger Ausdruck für das Ethische“¹¹, weil es die Übernahme von Verantwortung impliziert.

Bemerkenswert ist an diesem Gedankengang nicht allein die weiterhin aktuelle Opposition von Ethik und Ästhetik, sondern die im Akt der Wahl vorausgesetzte Freiheit und ihr Ergebnis, zu sich selbst zu kommen. Freiheit und Wahl erscheinen hier als die Bedingung der Möglichkeit von Identität; und wer solche Identität gewonnen hat, dem ist ethisches, im Sinne von verantwortungsbewusstem Handeln möglich. Freiheit und aktive Wahl, Identität und Verantwortung – das sind die Leitlinien in der sozialetischen Diskussion im Protestantismus der letzten vierhundert Jahre, auf das Individuum bezogene Leitlinien, die sich je länger je mehr allesamt an einer Frage zu bewähren haben: Welche Rolle spielen in diesen Vorstellungen der andere und die anderen?

Da es um die Frage nach dem „typisch Protestantischen“ geht, erlaube ich mir an dieser Stelle eine Zwischenbetrachtung zum Protestantismus als „Religion der Freiheit“¹²: Es war der – im übrigen, glaube ich, konfessionellen Dünkels unverdächtige – Tübinger Theologe Jürgen Moltmann, der die Frage nach seiner Liebe zum Protestantismus so beantwortet: „Ich glaube, es ist wegen der Freiheit; der Freiheit vor Gott im Glauben, der Freiheit der Religion vor dem Staat und der Freiheit des Gewissens vor der Kirche.“ (11) In der Begründung dieser Hinsichten unterscheidet Moltmann drei formative Epochen des Protestantismus:

„In der Reformation im 16. Jahrhundert ging es um die ‚Glaubensfreiheit‘ und die Grundlage der Freiheit in der Kirche, in der Zeit der Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert ging es um ‚Religionsfreiheit‘ und ihre persönliche Dimension, heute im 20. Jahrhundert geht es um die ökumenische ‚Gemeinschaftsfreiheit‘ und die soziale Dimension der Freiheit.“ (12) – Ich gehe diesen Epochen nach:

(1.) Die leitende Idee der Reformation war die reformatorische Erkenntnis Luthers, dass Gott gerecht ist, weil er gerecht macht. Seine schöpferische Gerechtigkeit wird in Christus offenbar, der „um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist“ (Röm 4,25). An der Klarheit, mit der dieser Gedanke bezeugt wird, zeigt sich nicht nur, ob der wirkliche Mensch an den wahren Gott glaubt. Es zeigt sich auch, ob die Kirche die Kirche des Evangeliums ist oder eine „christliche Religionsanstalt“ (D. Bonhoeffer).

Die Konsequenzen, die vier Prinzipien des Protestantismus sind bekannt: die Gewissheit des Heils im Glauben (sola fide), die Befreiung von Ängsten und Sorgen und die Ermöglichung der verantwortlichen Tat (sola gratia), der kritische Horizont des Christozentrismus (solus Christus) und der allgemein zugängliche normative Maßstab, die Bibel (sola scriptura). Diese vier Prinzipien reformieren das Verständnis von Kirche und Christsein in der Welt, wenngleich sich heute gerade hier spezifische Schwächen zeigen.

Zwei Beispiele seien genannt:

(1.) Es entstehen im Luthertum faktisch keine Gemeindefreikirchen. Vielmehr wird die von der Papstkirche garantierte Freiheit von der Staatsgewalt in den protestantischen Fürstentkirchen aufgehoben. Die evangelischen Kirchen werden – bis heute – zu partikularen Provinz- und Nationalkirchen.

(2.) Die Auflösung der geistlichen Berufung der Christen im reformatorisch-lutherischen Berufsethos gelingt in der christlichen Welt; in einer nachchristlichen Welt aber muss sich die besondere Gerechtigkeit in der Nachfolge Christi in Widersprüchen zur säkularen Welt erweisen.

Die vier Prinzipien sind aber über diese Hinsichten hinaus von weltverändernder Kraft – als Katalysatoren der beginnenden, die Moderne heraufführenden Individualisierung. Es sind einzelne Menschen, die ihrem Gott entgegentreten. Als Knecht wie als Herr sind sie befreit und zur Verantwortung gerufen. Die Freiheit, die in der Reformation gewonnen wurde, war die Freiheit im (eigenen) Glauben. Der rechtfertigende Gott ist ein befreiender Gott.

Das Gewissen wird in diesem Freiheitsdenken entmoralisiert – Paul Tillich spricht vom transmoralischen Gewissensbegriff Luthers –, es ist vielmehr bestimmt durch die unverbrüchliche Bindung an Normen, zu der die Glaubensbindung jeden einzelnen Menschen führt. Dietrich Bonhoeffer nennt das später Verantwortung und definiert: „Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen.“¹³ In der Verantwortung realisieren sie sich Freiheit und Gehorsam: „Im Gehorsam befolgt der Mensch den Dekalog Gottes, in der Freiheit schafft er neue Dekaloge.“¹⁴

⁸ Vgl. Kierkegaard, a. a. O., S. 233 – 235.

⁹ a. a. O., S. 208.

¹⁰ a. a. O., S. 268.

¹¹ a. a. O., S. 188f. Eine entgegengesetzte Perspektive bieten D. Bonhoeffers Hinweise auf eine Kirche, die die „ästhetische Existenz“ integriert und so zum „Spielraum der Freiheit“ wird; vgl. *ders.*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. v. E. Bethge – München 1977, S. 216 f.

¹² J. Moltmann, *Protestantismus als „Religion der Freiheit“*. In: *ders.* (Hg.), *Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne*. München: Kaiser 1990 (KT 74), S. 11 – 28. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

¹³ Bonhoeffer, *Ethik*, S. 264.

¹⁴ A. a. O., S. 268.

(2.) Im 17. und 18. Jahrhundert ist der evangelische Glaube dann „eine enge ... Verbindung mit der neuen Kultur der Aufklärung und der Toleranz eingegangen“ (18). Die leitenden Prinzipien der Aufklärung und des Protestantismus waren Prinzipien der Freiheit des Individuums und setzten das Angelegte konsequent fort: 1. Religionsfreiheit gegenüber dem Staat, 2. Gewissensfreiheit gegenüber der Kirche, 3. Glaubensfreiheit gegenüber den Autoritäten Bibel, Kirche und Tradition und 4. das Recht auf die freie öffentliche Gestaltung persönlichen Glaubens.

Dieses letzte Recht wurde in Deutschland durch das landesherrliche protestantische Kirchenregiment nachhaltig verhindert. Während in Deutschland der bürgerliche Protestantismus sich daher als Privatsache entfaltete, bedeutete Religionsfreiheit in den USA und in England das Recht eines jeden Menschen, in der Kirche ihrer und seiner Wahl Gott anzubeten und zu verehren. „In Deutschland blieb der Zwiespalt zwischen der religiösen Zugehörigkeit und der religiösen Freiheit, zwischen Staatsreligion und Privatglaube, zwischen Institutionalität und Subjektivität. Es fehlte – wie immer in Deutschland – die Freiheit, von seinem persönlichen Glauben in allen Stücken ‚öffentlichen Gebrauch‘ zu machen.“ (19)¹⁵

Die Freiheitsvorstellung der Aufklärung ergänzt dabei den relationalen Begriff der Freiheit im Verhältnis zu Gott um die subjektive Wahlfreiheit und Glaubensfreiheit. Die menschliche Subjektivität jeder Persönlichkeit kommt zu ihrem Recht und prägt ihrerseits Gottesgemeinschaft und die Gottesvorstellung¹⁶. Die entscheidenden Stichworte, die sich in den Hinweisen auf Kierkegaard bereits andeuteten, sind Autonomie und Selbstreferentialität. Sie prägen auch unsere Moral- und Gerechtigkeitskonzepte entscheidend. Verantwortung und Gewissen werden nicht länger durch Bindung an Normen und Institutionen, sondern durch das Vermögen der Subjekte gekennzeichnet, sich selbst nachzudenken und über die Motive ihres Handelns anderen Rechenschaft abzulegen.

„Die Aufklärung hat darum zuerst das Gewissen befreit. Im Gewissen steht jede einzelne Person unmittelbar vor Gott und muß sich selbst entscheiden, weil sie sich selbst vor Gott zu verantworten hat.“ (20) Bei dem Protestanten Immanuel Kant wurde dieses Gewissen konsequenterweise zum „Gott in uns“, der Protestantismus wird endgültig zur „Religion des Gewissens“ (K.Holl). Und als Aufgabe der Kirche wird die alte Tradition wiederentdeckt, die Gewissen zu schärfen, ohne den Menschen Entscheidungen abzunehmen.

(3.) Was aber bringt nun das 20. Jahrhundert? In der Diagnose Moltmanns handelt es sich um das ökumenische Zeitalter, in dem die Bedeutung der Katholizität der Kirche Christi wiederentdeckt werde. „Ökumene“, so stellt er fest, „ist die Entdeckung des anderen und die wechselseitige Annahme des anderen in seiner Andersartigkeit.“ (23) Die Zeugnisse des Glaubens seien nun nicht länger auf ihre konfessionelle Partikularität, sondern auf ihre christliche Universalität hin zu betrachten. Seine Überlegungen, die mehr einem Programm als einer Diagnose gleichkommen, verdichtet Moltmann in der sozialen Dimension der Freiheit, die die theologische und individuelle Freiheit vollende. In ihr setzten die Protestanten auf „die soziale Seite der Rechtfertigung und den kommunikativen Begriff der Freiheit.“ (26) Sie

entdeckten die Katholizität, begriffen die Solidarität und lernten zu verstehen, was Gemeinschaft bedeutet (vgl. ebd.): „Menschliche Freiheit wird durch wechselseitige Anerkennung und Annahme verwirklicht, d. h. in personaler Gemeinschaft.“ (27) Der andere ist in diesem Denken nicht Schranke meiner Freiheit, sondern Ergänzung meines beschränkten Lebens.

Der Schlussfolgerung Moltmanns mag ich gerne zustimmen; doch betrachte ich den Weg seiner Überlegungen zurückhaltend und frage mich, ob wir allen Ernstes das Entstehen eines ökumenischen Zeitalters und eines sozialen Freiheitsbegriffs beobachten können, oder ob wir nicht wenigstens konstatieren müssen, dass dies nur eine Seite der Medaille der Modernisierung ist? Und ob nicht die andere Seite, die beschleunigte und radikale Fortschreibung der Individualisierungsprozesse, die Tendenz zur Exklusion und das Elend der Welt uns zwingen, dem Insistieren auf Sozialität und dem Traum vom geteilten Leben den Abschied zu geben? Kommt denn wirklich nach der theologischen und der individuellen Freiheit nun die soziale Freiheit? Ich wiederhole meine eingangs gestellte Frage: Welche Bedeutung hat denn der andere für mich, meine Freiheit und mein Werden? – und werfe einen Blick auf die aktuellen (sozialen) Herausforderungen:

II Vom Elend der Welt

Wir sind es gewohnt, die Transformation der spätmodernen Gesellschaft durch Schlagworte zu bestimmen: Individualisierung und Pluralisierung oder Globalisierung sind solche Charakterisierungen, aber auch Hinweise auf die Transformation von Raum und Zeit oder die wachsende Bedeutung institutioneller Reflexivität. Interessanter als solche formalen Zusammenfassungen soziologischer Diagnosen sind für die folgenden Überlegungen allerdings die Auswirkungen der entsprechenden Entwicklungstendenzen.

Eines der wichtigen Steigerungsphänomene ist in seinen Grundzügen allgemein bekannt: Seit dem 12. Oktober 1999 leben sechs Milliarden Menschen auf der Erde, eine Milliarde mehr als noch vor 12 Jahren. Fast die Hälfte von ihnen ist jünger als 25 Jahre¹⁷. Seit 1965 hat sich die Weltbevölkerung verdoppelt, bis zur Mitte des nächsten Jahrhunderts wird sie sich verdreifachen, am Ende des 21. Jahrhunderts werden zehn bis zwölf Milliarden Menschen leben¹⁸. Die Dimensionen der Aufgabe, vor die allein die Bevölkerungsentwicklung – zumal gebrochen durch die spezifisch deutsche soziodemografische Entwicklung – stellt, lässt sich kaum erahnen:

„Man schätzt, dass die Menschheit schon heute zehn Prozent, künftig aber bis zur Hälfte der Nettobiomasseproduktion der gesamten Biosphäre beanspruchen wird. Die Natur wird dann unvermeidlich einer Multimilliarden-Menschheit ausgeliefert sein, von der es abhängen wird, ob die in sich rückgekoppelten natürlichen Regenerationszyklen auf Dauer aufrechterhalten werden können oder nicht. Mit diesem Ausmaß der Rückwirkung der Kulturmenschheit auf die Natur ... beginnt eine neue Epoche der Biosphäre. ‚Anthropozoikum‘ nennt H. Markl sie ..., weil in ihr der Mensch zum Faktor wird, der über das Fortbestehen der Biosphäre entscheidet. ... Die Rückwirkungen menschlicher Handlungen aus der Biosphäre lassen die Menschheit im ganzen zum Handlungs-

¹⁵ Moltmann verweist an dieser Stelle auf die Diskrepanz zwischen Kirchenzugehörigkeit und Kirchenbesuch; vgl. a. a. O., S. 19 f.

¹⁶ Der reformatorische Christozentrismus erfährt später noch eine pneumatologische Zuspitzung: „Die Freiheit durch das Wort Christi ist auch die Freiheit im Geist Gottes“ (Moltmann, a. a. O., S. 22), die kein Staat und keine Kirche rauben kann.

¹⁷ Vgl. Weltbevölkerungsbericht 1999, Bevölkerungsfond der UN (UNFPA).

¹⁸ Vielleicht auch mehr, denn die gemäßigten Annahmen der UN *population division* setzen voraus, dass die ergriffenen Maßnahmen zur Bevölkerungsregulation, bei denen es sich vor allem um Bildungsmaßnahmen handelt, greifen.

objekt werden, auch wenn sie kein einheitliches Handlungs-subjekt ist. Im Gegenteil vertiefen sich Spaltungen in und zwischen den Gesellschaften bis zur Exklusion.“¹⁹

Denn werden sich die mindestens zwei Milliarden Kinder und Jugendliche unter 15 Jahren, die in den sogenannten Entwicklungsländern leben, mit dem gegenwärtigen Verbrauch und der gegenwärtigen Verteilung von Ressourcen zufrieden geben? Werden die Mächtigen auf die Durchsetzung ihrer Macht verzichten? Wird nicht, verschämt oder unverschämt, von noch ganz anderen Leitkulturen die Rede sein als von einer deutschen?

Es sind diese Tendenzen zur Spaltung und Exklusion und die Ohnmacht der Menschheit, die vor allen äußeren Daten mein Erschrecken begründen. Im Moment, in dem sich die Menschen als Subjekte identifizieren und sich der Welt bemächtigen, drohen sie sich zu verlieren und zu Objekten des Handelns anderer zu werden und finden sich den unwägbarsten Risiken des Fortschritts ausgeliefert. Nicht von ungefähr ist von einer Zeitenwende die Rede²⁰ und nicht von ungefähr wird die Frage nach dem Ende oder wenigstens den Grenzen der (solidarischen) Gemeinschaft laut gestellt²¹. Nicht die umfassende Zivilisation, sondern die Wiederkehr der Barbarei bestimmt die Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts:

„Zur Überraschung aller Wohlgesinnten muss man feststellen, dass es doch Exklusionen gibt, und zwar massenhaft und in einer Art von Elend, die sich der Beschreibung entzieht. Jeder, der einen Besuch in den Favelas südamerikanischer Großstädte wagt und schon wieder herauskommt, kann davon berichten. Aber schon ein Besuch in den Siedlungen, die die Stilllegung des Kohlebergbaus in Wales hinterlassen hat, kann davon überzeugen. ... Es ist von Ausbeutung die Rede oder von sozialer Unterdrückung. ... Wenn man jedoch genauer hinsieht, findet man nichts, was auszubeuten oder zu unterdrücken wäre. Man findet eine in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht. Und wenn man das, was man so sieht, hochrechnet, könnte man auf die Idee kommen, dass dies die Leitdifferenz des nächsten Jahrhunderts sein könnte: Inklusion und Exklusion.“²²

Die Fachdiskussion führt den Begriff der Exklusion ein, um die Bedingungen zu kennzeichnen, unter denen Voraussetzungen und Mittel fehlen, um überhaupt am Leben einer Gesellschaft teilzuhaben. Dass gerade bei florierender Wirtschaft vor allem exkludierende Lebensbedingungen produziert werden, illustriert Pierre Bourdieus Beschreibung des „Elends der Welt“²³. Sprach-, Kontakt- und Orientierungslosigkeit werden hier eindrücklich als Ergebnis der verweigerten Teilhabe am gesellschaftlichen Kapital dokumentiert. Immer mehr Menschen wird der Zugang nicht nur zu ökonomischen, sondern auch zu kulturellen und sozialen Formen des Kapitals verstellt. Es fehlt nicht an Geld, Wissen, Kommunikation und Meinungsbildung, sondern an den Partizipationsmöglichkeiten. Das Ergebnis, die Degradierung des Menschen zum Objekt, seine „aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht“, ist nicht auf den Konflikt zwischen 1. und 3. Welt beschränkt. Die Indizien

des Elends der Welt sind als soziales Unrecht wie kulturelle Verachtung allenthalben zu spüren. Sie bilden die eigentliche Herausforderung bei der Umgestaltung der Gemeinwesen und der Systeme sozialer Sicherung – als Signaturen der Probleme von Menschen wie als Hinweise darauf, dass die Medien des gesellschaftlichen Austauschs selbst verändert werden müssen.

Dabei muss grundsätzlich deutlich sein, dass für die Bundesrepublik relevante Reformen gegenwärtig in Gang kommen. Doch scheint – jedenfalls aus protestantisch determinierter, soziales ethischer Sicht – bei den Menschen, den Reformierenden und Reformern wie den Bürgerinnen und Bürgern unklar zu sein, um welches Ziel es geht. Zwei Anmerkungen:

Es entstand und entsteht der Anschein, Reformen seien nötig, um Systeme funktionsfähig und zukunftssicher (was für ein wenig optimistischer Zukunftsbegriff) zu machen. Systeme, die unsere Gesellschaft in einem Maß bestimmen, dass sie längst die alten Modi der Integration wie Normen oder Religionen abgelöst haben. Unsere Kultur ist vor allem in diesem Sinne säkular. Der theologische Einwand besteht vor allem in einem: Systeme sind (wie übrigens auch Normen) um der Menschen willen da. Die Reform der Systeme dient nicht ihrer Zukunftsfähigkeit, sondern dem (Über)Leben von Menschen. Systeme und Normen sind nicht an ihren Eigenlogiken (Selbstreferentialität) zu messen, sondern an einem erkennbaren Gewinn an Zukunftsgewissheit, Lebenssicherheit und Freiheitschancen.

Systeme und Normen dienen der Bewahrung von Freiheit – und nicht ihrer Begrenzung. „Das Ziel ... besteht nicht darin, den Sozialstaat abzubauen und das Ziel sozialer Gerechtigkeit zurücktreten zu lassen, sondern im Gegenteil: den Sozialstaat um der Menschen willen zu erhalten und unsere Verpflichtung auf soziale Gerechtigkeit zu erneuern.“ (W. Huber)

Wie aber sind Gerechtigkeit und Teilhabe durchzusetzen? Was ist die Währung in der künftig ein gesellschaftlicher Lastenausgleich erfolgen kann? Ist eine Verfassung menschlichen Lebens und Zusammenlebens denkbar, die Differenzen zulässt, Exklusionen aber vermeidet?

Klar ist nur eines: Eine Veränderung der allgegenwärtigen Trends der Exklusion brächte vermutlich allein die Transformation der gesellschaftlichen Verfasstheit: „Es geht insgesamt um *eine neue Stufe einer reflexiven Kultur*, um eine Reflexion, die danach fragt, wie eine *Transformation* der gegenwärtigen Verfasstheit der Gesellschaft erreicht werden kann, so dass insgesamt Überleben möglich erscheint, ohne dass einer immer größeren Anzahl von Menschen eine humane Existenzform verweigert wird.“²⁴ Gerade weil die Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung tief in den Verhaltensmechanismen und sozialen Regelsystemen verankert sind, wird aber das hochspezialisierte Wissen allein ebenso wenig ausreichen, um diese Veränderung zu bewirken, wie der Aufbau von sanktionsbewehrten Regelsystemen.

Sollten wir also auf das Gewissen setzen? Gibt es einen Bezug des individuellen Gewissens auf globale Gefährdungen oder wird das Gewissen nicht vielmehr angesichts radikaler Ohnmachtserfahrungen seine Bedeutung verlieren oder gar verstummen? Lässt sich doch so etwas wie ein solidarischer soziales Gewissen denken?

¹⁹ Peukert, a. a. O., S. 510. In seiner Darlegung zitiert Peukert H. Markl, Wissenschaft gegen Zukunftsangst. München 1998, S. 191.

²⁰ Vgl. W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1999.

²¹ Vgl. P. L. Berger (Hg.), Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmannstiftung an den Club of Rome. Gütersloh 1997.

²² N. Luhmann, Jenseits von Barbarei. In: M. Miller/H.-G. Soeffner (Hg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1996, S. 219 – 230, hier S. 217f.

²³ Vgl. P. Bourdieu, Das Elend der Welt. Konstanz 1998.

²⁴ Peukert, a. a. O., S. 511.

III Gewissen und Subjektwerdung

Tatsächlich muss gelten, was seit Einführung der Pflichtversicherungen von den Kirchen eingebracht wurde: Neben die Klärung der Sachen muss die Stärkung der Menschen treten. Die Bedingung der Transformation von Gesellschaft sind die individuelle Freiheit und Reflexivität, sind die Entwicklung von Subjekten und die Anerkennung des Menschen als Person. Damit aber hat Religion der Freiheit zu tun. Das ist die Hoffnung von der Christentum, und nicht nur Protestantismus, lebt.

Der Sehnsucht nach Mündigkeit steht daher oft die Suche nach Geborgenheit in der Vormundschaft von Staat, Kirche oder Glauben gegenüber. Wer die Qual der Wahl hat, lässt gerne andere für sich entscheiden. Die Nachfrage nach Religion boomt, weil sie dem derart beanspruchten Ich Entlastung und Stärkung verheißt.

In der Neuzeit verdichtet sich endgültig das methodische Nachdenken des Menschen über sich selbst in den radikalen Abstraktions- und Distanzierungsbewegungen der monotheistischen Religionen, die sich mit dem alles objektivierenden Blick der empirischen Wissenschaften verbanden. Eine neue Anthropologie und eine neue Kosmologie wurden möglich, an deren Ende allein die Erfahrung, überhaupt bewusst zu existieren und denkend zu seiner eigenen Lebenssituation Stellung nehmen zu können, den Menschen noch Halt zu bieten scheinen. Der Blick auf den „bestimmte(n) Himmel über mir“ und das „moralische Gesetz in mir“ koinzidieren. Hatte Kant im Beschluss seiner Kritik der praktischen Vernunft noch festgestellt: „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes. ... Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.“²⁵, so erweist sich nun das Ich selbst als „Construction des Denkens“ (F. Nietzsche). In dem Maß, in dem es sich so als „regulative Fiktion“ erweist, verliert sich die Evidenz des inneren moralischen Gesetzes.

Charles Darwin, Karl Marx und Sigmund Freud markieren einen Neuanfang der Humanwissenschaften, der das menschliche Selbstbewusstsein „als Ergebnis eines zugrundeliegenden ‚Produzierenden‘“ versteht: „als Ergebnis des Wechselspiels von Mutation und Selektion und ... als Ergebnis der Dialektik von Produktivverhältnissen und Produktivkräften oder als Ergebnis unbewusster Streben“²⁶. Ihre Relativierung der Absolutheit des Ich und seiner moralischen Autonomie verschärft sich in der Gegenwart. Ich weise nur auf zwei Aspekte, die die eingangs vorgestellte Diagnose von Exklusion und Objektstatus der Individuen weitergehend unterstreichen:

(1.) Die Erkenntnis relativ einfacher, gerade deshalb aber grundlegender Gesetzmäßigkeiten durch die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik ordnet den Mensch noch weitgehender in den Evolutionszusammenhang ein als zuvor. Nicht nur ist der Mensch, das sich nunmehr emanzipierende Endprodukt der evolutionären Entwicklung, er bleibt vielmehr deren Mechanismen unterworfen und wird nun selbst zum Objekt neuer Arten technologischen Handelns:

durch molekularbiologisch-medizinische Eingriffsmöglichkeiten wird ebenso wie durch Simulation und Rekonstruktion seiner Bewusstseinsleistungen die Veränderung des Menschen möglich. Das Projekt des „Neuen Menschen“ ist noch nicht an sein Ende gekommen; dem alten Adam bleibt zunehmend, so scheint es, nur noch die Anpassung an die Entwicklungen, die auch ohne ihn stattfinden.

(2.) Eine andere Verschärfung wurzelt in der Bestimmung des zeitlich verfassten Daseins, das sich – als das „ursprüngliche ‚Außersich‘ an und für sich selbst“²⁷ – niemals erreicht, sondern immer und uneinholbar fremd bleibt. Jacques Derrida verdichtet und dynamisiert diese Einsichten durch den Bezug auf die Sprache zu einem Geschehen, das er mit dem Kunstwort „différance“ bestimmt: „Existieren als ein sprachlich und zeitlich sich differenzierendes Differenzgeschehen, das nie vollständig und in sich erfasst werden kann und alle Konkretionen sofort wieder auflöst. ... Zwischenmenschliche Kommunikation wird dann ein Geschehen, das nie – wie bei Hegel – in gegenseitiger Anerkennung zur Ruhe kommen kann, sondern die Bewegung des unstillbaren Begehrens des je anderen und seiner Anerkennung bleibt.“²⁸

In beiden Denkbewegungen – der Reduktion des Menschen zum Objekt technologischen Handelns und dem Bruch mit der stabil vorgestellten Ich-Identität im Selbstbewusstsein – scheint die gegenwärtige Selbst- und Welterfahrung der Menschen deutlich auf. Die Erfahrung eines „dezentrierten Subjekts“, das sich nie vollständig erfasst, nie vollständig bei sich ist und nie vollkommen mit sich identisch sein kann, wird ebenso verständlich wie die Ungreifbarkeit der anderen, die mir begegnen und in ihrer unaufhebbaren Anderheit doch andere, Fremde bleiben. Das Ich wird sich fraglich und erfährt sich als Differenz.

Der Einzelne macht diese Erfahrungen, so stellt der Theologe Henning Luther fest, „entweder im Modus des Schmerzes oder im Modus der Sehnsucht. In beiden spürt das Subjekt sein Ungenügen am Hier und Jetzt. In beidem kündigt es das Einverständnis mit dem, was es real ist und geworden ist, und hält die Treue zu einem möglichen anderen“²⁹, sei es zu Verlorenem, sei es zu noch Ausstehendem. Beide Modi verdeutlichen, dass wir auf dieser Welt nicht ganz zu Hause sind. Ohne an der Erfahrung der Kontingenz zu resignieren, verweisen sie doch auf die mögliche Ganzheit, die verloren ging oder noch aussteht. In Schmerz und Sehnsucht lässt sich erahnen, was das Ganze, das Gelingende oder auch die Vollendung sein müsste. Beide Modi sind aber nicht nur auf zeitliche, sondern auch auf soziale Differenzenerfahrungen zu beziehen: Ich bin ein anderer als der, der ich war und der ich sein werde. Und: Ich bin ein anderer als die oder der andere, die mir begegnen.

Diese Einsichten sind nicht nur von subjekttheoretischer Bedeutung, sondern unterstreichen auch, wovon das Gewissen lebt. Von der Vorstellung der Ganzheit und der Integrität: Das Gewissen ist eine urteilende, das heißt prüfende und keine handelnde Instanz. Doch ist der Maßstab des Gewissens nicht das, was auf den ersten Blick seine Voraussetzungen zu sein scheinen: das Wissen um Gut und Böse (Normbewusstsein) oder das Wissen um die eigene Integrität (Selbstbewusstsein) oder das Wissen um die in angemessener Weise verfolgten Wege

²⁵ I. Kant, Werke in zehn Bänden. Sonderausgabe – Darmstadt 1983, hier Bd. VII, S. 300.

²⁶ Peukert, a. a. O., S. 513.

²⁷ M. Heidegger, Sein und Zeit (1927). Tübingen (15) 1979, S. 329.

²⁸ Peukert, a. a. O., S. 515; mit Hinweis auf J. Derrida, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/M. 1972, S. 99 u. S. 442. Derridas Konsequenz ist die nie vollendbare „Dekonstruktion“ menschlicher Phänomene.

²⁹ H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, S. 249.

(Tugendbewusstsein). Diese Maßstäbe gehen vom Menschen als Ganzem aus und setzen sein Subjektsein voraus. Sie sind kulturell bedingt und lassen sich letztlich aushandeln oder durch Bildung vermitteln. Solchen Maßstäben können wir uns in Freiheit durch Bindung oder durch Selbstwahl verpflichten; doch der eigentliche Maßstab des Gewissens ist nicht wählbar, sondern mit jedem Menschsein gegeben. Wie Schmerz und Sehnsucht, die nicht nur darauf weisen, dass das, was ist, nicht alles ist, sondern erahnen lassen, was die Vollendung wäre, lebt das Gewissen von der Ahnung des Gelingens und der Vollendung des eigenen Lebens wie des sozialen Miteinanders. Der Maßstab des Gewissens ist die Möglichkeit des Ganzen; es wird virulent und schlägt, wo diese verfehlt wird. Das Gewissen ruft aus der Entfremdung in die Ganzheit. Es verwehrt die falschen Wege. Es ist in diesem Ruf – und nicht eine genetische Anlage des Menschen oder aber Ergebnis eines sozialen Kommunikationsprozesses.

Der Maßstab des Gewissens ist die Möglichkeit des Ganzen. Diese Feststellung allein reicht allerdings nicht aus. Weiter bedeutsam ist der in diesem Gedanken aufbrechende Zusammenhang von Ethik und Werden des Subjekts. Ihm folgend ist sozialetisch davon auszugehen, dass die Aufgabe der Gegenwart darin besteht, „eine Konzeption von menschlicher Kooperation und gemeinsamen Finden der Regeln für das Zusammenleben zu entwickeln, die sowohl der physischen Verletzbarkeit und zeitlichen Endlichkeit wie der unabschließbaren Offenheit und Ungreifbarkeit menschlicher Existenz im individuellen Selbstverhältnis als auch im Verhältnis zu anderen gerecht wird“³⁰ – um des Werdens willen. Theologisch ist dabei durchaus nach dem spezifischen Beitrag des Gewissens zu fragen, das den einzelnen im sozialen Raum auf sich Selbst und das Gelingen eigenen wie gemeinsamen Lebens hinweist. Denn so sicher das Gewissen nicht in Imperativen – tue dies! , lass das! – spricht, so sicher dient es auch nicht zur Aufrichtung überindividueller Normen, die diejenigen, die sich ihnen verpflichten, zur Gemeinschaft wie z.B. der Kirche führen. Der Sprachmodus des Gewissens ist vielmehr der Indikativ. Das Gewissen weist auf den – unermesslichen – Wert eines jeden Menschen hin, und es spricht sie und ihn als Person an, mit deren Leben es etwas auf sich hat.

„Das Gewissen ist der aus einer Tiefe jenseits des eigenen Willens und der eigenen Vernunft sich zu Gehör bringende Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst. Es erscheint als Anklage gegen die verlorene Einheit und als Warnung vor dem sich selbst Verlieren. Es ist primär nicht auf ein bestimmtes Tun, sondern auf ein bestimmtes Sein gerichtet. Es protestiert gegen ein Tun, das dieses Sein in der Einheit mit sich selbst gefährdet.“³¹

Aus dieser Definition folgert Dietrich Bonhoeffer, dass es um des eigenen Seins willen höchst widerraten ist, gegen das Gewissen zu handeln; „das Handeln gegen das Gewissen liegt in der Richtung des selbstmörderischen Handelns gegen das eigene Leben“³². Vor dem Hintergrund des zuvor Entwickelten ist diese Folgerung jedoch zu präzisieren. Das Handeln gegen das eigene Gewissen könnte nur den Zerfall des eigenen Seins zur Folge haben, wenn dieses Sein als Ganzes bereits gegeben ist³³. Wer gegen das Gewissen handelt, verweigert sich der Orientierung seines Werdens durch die ausstehenden Möglichkeiten von Sozialität und Temporalität und verfehlt mithin sich selbst.

IV Solidarität und Gerechtigkeit

Nun bestimmt nicht die Rede von Gewissen und Bildung die theologisch geführte sozialetische Debatte um die Zukunft des Sozialstaats. Leitbegriffe hier sind die Stichworte Solidarität und Gerechtigkeit. Die Hinweise zum Gewissen und zum Werden unterstreichen aber, wie notwendig es ist, überkommene Vorstellungen von Solidarität und Gerechtigkeit zu transformieren – oder besser: die theologische Tiefe beider Begriffe wieder zu gewinnen, indem sie auf das Werden von Menschen und Welten bezogen werden.

Gerechtigkeit. So ist soziale Gerechtigkeit stets mehr als eine Verteilungsgerechtigkeit. Nicht die Distribution von Gütern, sondern die die Differenz und Individualität von Menschen mitbedenkenden Fragen nach Partizipation und Emanzipation oder nach Beteiligung und Befähigung weisen auf entscheidende Bausteine. Nicht nur bleibt die Verteilungsgerechtigkeit einseitig fixiert auf die Verteilung von Gütern, sie ist zugleich fixiert auf das im status quo gegebene Leitmedium Geld. Soziale Gerechtigkeit aber drängt über den status quo hinaus, sie erschöpft sich nicht in Sozialtransfers und sie widersteht der Eigenlogik des Mediums Geld.

Vom Berliner Bischof und EKD Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber wird deshalb die Weiterentwicklung des Begriffs einer sozialen Gerechtigkeit gefordert, in dem dieser auf die Würde des Menschen bezogen wird. Dabei hat sein Begriff von Würde zwei markante Seiten: die Erwartung, dass Menschen sich selbstbestimmt entfalten und von ihren Gaben Gebrauch machen können. Und die Erwartung, dass jeder Mensch – von anderen – in seiner Verletzlichkeit, seiner Hinfälligkeit und Bedürftigkeit als ein Wesen betrachtet wird, das um seiner selbst willen da ist. In diesem Sinn geht es um Beteiligung und Befähigung, Partizipation und Emanzipation oder kurz: um die Möglichkeit von seiner Freiheit Gebrauch zu machen. Die Erhöhung der individuellen Chancen zur aktiven Gestaltung des Gemeinwesens ist auch theologisch gewendet eine der Schlüsselaufgaben eines sozialen Gemeinwesens. Sozialpolitik, die nicht in diesem Sinn auch Bildungs- und Förderungspolitik ist, greift zu kurz.

Solidarität. In ähnlicher Weise ist der Solidaritätsbegriff kritisch zu bedenken. Solidarität lebt nicht von der Balance zwischen Reich und Arm oder zwischen Starken und Schwachen, sondern vom Austausch, von der Veränderung. Sie ist nicht das Ziel, sondern der Weg, auf dem wir gehen und uns verändern. Sie kann nicht gefordert, sondern muss erbracht werden. Ihr Motor ist das Gewissen.

Das Gewissen hat es mit dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu tun, aber es geht nicht um die Selbstkonstitution des Menschen³⁴. Vielmehr fordert das Gewissen auf, zur Einheit mit sich selbst zu kommen, nicht aber die bereits vorgegebene Einheit zu ergreifen. Andernfalls handelt es sich um den Versuch der Selbstrechtfertigung im Wissen um Gut und Böse. Denn hätte der Gewissensruf seinen Ursprung in der bloßen Autonomie des Ich, so suchte es Halt an einer letztlich kontingenten Einzelheit und entlarvte – theologisch gewendet – den Menschen als homo incurvatus in se ipse. Das Subjekt eines entsprechend autonomen, in der theologischen Sprache Bonhoeffers „natürlichen“ Gewissens lebte aus dem Gesetz. Bedingung seiner tatsächlichen

³⁰ Peukert, a. a. O., S. 519.

³¹ Bonhoeffer, Ethik, S. 257.

³² Ebd..

³³ Auf ähnlichen Einwendungen basieren die Ansätze einer existenzialistischen Ethik; neben Sarte vgl. insbes. S. de Beauvoir, Für eine Moral der Doppelsinnigkeit. In: dies., Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus. Reinbek b. Hamburg 1997, S. 77 – 192.

³⁴ Die fatalen Konsequenzen dieses Gedankens, in dem sich der Mensch zum Maßstab macht, erläutert Bonhoeffer ausdrücklich; vgl. a. a. O., S. 26–29.

Befreiung aber ist das Evangelium, ist die Beziehung zu Gott und zu Nächsten, die Beziehung mit Jesus Christus, in der allein die Einheit mit sich selbst verwirklicht werden kann. Erst das durch diese Beziehung befreite Gewissen vermag verantwortlich zu handeln und um des Nächsten willen fremde Schuld auf sich zu nehmen³⁵.

Es ist dieser Punkt der Geburt der Verantwortung als Antwort auf den Anspruch Gottes und der Nächsten, mit dem Bonhoeffer weit über den Gewissensbegriff der Reformation, vor allem aber für das moralische Gesetz Kants hinausführt. Allerdings unterwirft das befreite Gewissen Bonhoeffer zufolge das verantwortliche Handeln einem neuen Gesetz, dem Gesetz der Gottes und Nächstenliebe.³⁶ Er betont, wie schon erwähnt, die Notwendigkeit der Bindung. M. E. legt sich eine andere Folgerung wenigstens ebenso nahe: die des Gebunden- und Verpflichtetwerdens durch den anderen.

Denn nicht das Ich ist der transzendente Ursprung aller Erfahrung, allen Bewusstseins und aller Wirklichkeit, sondern der Andere. Das Ich ist nicht, sondern wird erst. Es herrscht nicht, sondern wird gerufen. Gerufen durch den begegnenden Anderen, der sein Gegenüber zum Handeln verpflichtet, dessen Antlitz, so die Metapher im ethischen Denken Emmanuel Levinas³⁷ spricht und sagt: Töte mich nicht. Diesem Ruf habe ich zu entsprechen; der rufende Andere konstituiert das Subjekt als verantwortliches Ich, als Person. In der Begegnung beginnt das Werden hin zu einer Identität, die nicht länger durch Gleichung und Herrschaft, sondern nun durch Differenz und Versöhnung zu kennzeichnen ist. Der Mensch existiert, weil ein anderer, weil Gott ihn anspricht. In diesem Sinn ist das Gewissen Ergebnis eines extremen Individualisierungsprozesses, in dem Gott und die Menschen mich (und keinen anderen) auf meine Verantwortung hin ansprechen und mich als Person durch diese Inanspruchnahme allererst konstituieren³⁸. Als Gewissen verantwortet der Mensch nicht nur seinen Umgang mit der eigenen Freiheit, zu der er durch die Anrede des anderen, sei es Gott oder der Nächste, berufen ist; er verantwortet auch und zuerst die Möglichkeit der Freiheit der anderen. Erst in dieser Verantwortung scheint auf, was – oder besser wer – ein Mensch ist, ein Subjekt, ein dem anderen Unterworfenener. Erst in der Verantwortung scheint auf, was dem Leben als seine Perspektive innewohnt, die Möglichkeit des Ganzen, die Möglichkeit des gelingenden gemeinsamen Lebens. Nicht die Norm ist Maßstab des Gewissens, sondern die Möglichkeit.

Gewissen ist das Gefühl für die Möglichkeit des Ganzen, das durch den Anderen hervorgerufen und wachgehalten wird und das sich als Verantwortung für das gemeinsame Werden und die geteilte Freiheit realisiert.

V Grenzen einer Religion der Freiheit

Das Fraglichwerden des Alltags und die Ahnung der Möglichkeit seiner Veränderung prägen das Erscheinen des Religiösen im Alltag³⁹ – und bestimmen die Aufgabe von Kirche in der Welt.

„Religion ist ... die Erfahrung von Widersprüchlichkeit, Brüchigkeit der Welt, wie sie ist, und das Ernstnehmen eines Versprechens zugleich. ... Religion ist darum im Kern gerade nicht Sinnstiftung oder Bewältigung von Kontingenz. Religion bewahrt vielmehr die Zerrissenheit, aus der sie lebt. Sie ist Trost nur insofern sie mit der Erinnerung an das ‘Versprechen’ den Einspruch gegen eine Welt wachhält, die ohne Tränen der Trauer ist.“⁴⁰

Kirche hat es vorrangig mit dem Verstehen von Fragen und nicht mit der Verwaltung der vorgewussten Antworten zu tun. Sie verfehlt sich selbst, wenn sie versucht, das Gewissen durch die Bindung an Normen und Werte zu schärfen oder zu bevormunden. Eine ihrer Aufgaben im Blick auf das Gewissen ist vielmehr Bildung.

Die erste Bedingung ist, dass Kirche ihren eigenen Ort aufgibt und nicht um ihn, sondern – in der Bonhoefferschen Metaphorik – um das Heil der Welt kämpft. Andernfalls wird sie „zur ‚Religionsgesellschaft‘, die in eigener Sache kämpft und damit aufgehört hat, Kirche Gottes und der Welt zu sein“ (215 f.)⁴¹. Das hat Auswirkungen auf ihr Selbstverständnis.

Die zweite Bedingung ist, dass Kirche ihren Ort inmitten der Welt sucht. Sie weiß sich an die Fragen gebunden, die die Menschen umtreiben. Sie ist nicht Sachwalterin unvergänglicher Antworten, sondern Anwalt des menschlichen Fragens. Der Modus ihrer Existenz ist der des Verstehens und der kritischen Anwaltschaft. Das hat Auswirkungen auf ihr Sprechen und ihr Handeln.

Die dritte Bedingung ist schließlich, dass Kirche lernt, mit Schmerzen und Sehnsüchten der Menschen umzugehen und ihren religiösen Bedürfnissen zu entsprechen. Kirche ist Sachwalterin des Ganzen, nach dem sich Religion sehnt. Sie ist es, nicht weil sie das Ganze kennt, sondern weil sie die Schmerzen und Sehnsüchte der einzelnen und der vielen sieht⁴². Um das Heil der Welt zu kämpfen bedeutet also, Kirche für andere zu sein und Befreiung und Veränderung nicht nur als Möglichkeiten anzusprechen, sondern für die anderen zu ermöglichen. Das hat Auswirkungen auf das Verständnis der Kirche von Religion, Subjekt und Gesellschaft.

Ich fasse diese drei Auswirkungen durch drei Stichworte zusammen. Die Aufgaben der Kirche in der Welt sind durch die Erinnerung an das Ganze, die kritische Zeitgenossenschaft im Fragmentarischen, Zerstorbenen und Unvollendeten und das Eintreten für die Hoffnung, für die Möglichkeit von Befreiung und Freiheit zu bestimmen. Diese Hinsichten kennzeichnen Kirche

³⁵ Bonhoeffer spricht von einer „relativen Sündlosigkeit“ (a. a. O., S. 260).

³⁶ Als befreites wie als natürliches warnt das Gewissen vor der Übertretung dieses Gesetzes: „So wird die Verantwortung durch das Gewissen gebunden, das Gewissen aber durch die Verantwortung frei.“ Vgl. a. a. O., S. 263.

³⁷ Vgl. insgesamt E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987; vgl. einleitend in diesen Aspekt der Ethik Levinas' J. Reiter, Der „Humanismus des anderen Menschen“: eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas. In: ThPh 59 (1984), S. 356 – 378.

³⁸ Deshalb sprengt das Gewissen den Bannkreis der bloßen Individualität (G. Picht) und impliziert ein überindividuelles Sollen.

³⁹ Vgl. a. a. O., 246.

⁴⁰ Luther, Religion und Alltag, 27. „Schmerz und Sehnsucht rühren an die(se) religiöse Dimension, wenn Religion ... als Frage nach der Möglichkeit der Subjektivität des Einzelnen verstanden wird. ... Schmerz und Sehnsucht sind Ausdruck dieser – schlechthinigen, nicht nur zufälligen – Abhängigkeit vom Absoluten, das die Erlösung wäre.“ (a. a. O., 251)

⁴¹ In dieser Wendung wurzelt Bonhoeffers Abweisung des Religionsbegriffs.

⁴² Der Hinweis, es sei zwischen Kirche und Religion zu unterscheiden, ist nicht nur dahingehend zu verstehen, dass Kirche mehr sei als die soziologische vorfindliche Gestalt kollektiver Religiosität, von der im übrigen angesichts der zunehmenden Individualisierung von Religion immer weniger die Rede zu sein braucht. Vielmehr geht es um die gleichfalls beobachtbare Individualisierung durch Religion. Die Bedeutsamkeit von Kirche erweist sich nicht nur – oder genauer gesagt sogar viel weniger – in ihrer Bezogenheit auf die Welt als in ihrer Bedeutsamkeit für den einzelnen.

als Modus des befreienden Handelns Gottes in der Welt. In der Kirche begegnet das Andere, begegnet der Andere und fordert Veränderung. Deshalb entsprechen der Erinnerung, der kritischen Zeitgenossenschaft und der Hoffnung auch die Beiträge, die die Kirche zur Gewissensbildung leistet: der Erinnerung entspricht das Bekenntnis, der kritischen Zeitgenossenschaft das Handeln und der Hoffnung die Bildung⁴³.

„Bildung versteht sich als fortschreitende Befreiung des Menschen zu sich selbst.“⁴⁴ Das, was in diesem Prozess aussteht, das gelingende Selbstsein des Menschen, die befreiende Überwindung der Entzweiung und die Entfaltung

der Vernunft, ist nichts, was unvermittelt jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit liegt. Die verändernde Vision gelingenden Menschseins erschließt sich vielmehr aus der Veränderungsbedürftigkeit und aus der Veränderungsfähigkeit der Gegenwart. Die erahnten Möglichkeiten sind „nichts weiter als vorgezogene Wirklichkeit, imaginierte Entfaltung eines erkennbaren Beginns. ... Zukunft ist ... nicht mehr, als was wir heute als die Zukunft sein könnten. Die künftige Realität ist keine wesenhaft andere als die, die schon erfahren wird, schmerzhaft im Alten verborgen lag, in ihm reif wurde, in ihm Ketten zerrieb.“⁴⁵

⁴³ Die im Zusammenhang mit der Gewissensbildung mit Recht oft angeführten Denkschriften tragen Züge aller drei Aspekte.

⁴⁴ *H.-J. Heydorn*, Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs. Bildungstheoretische Schriften 3. Frankfurt/M. 1980, S. 301.

⁴⁵ a. a. O., S. 293. Zum Realismus dieses Utopieverständnisses vgl. a. a. O., S. 284.