

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Versöhnung und Vergebung

## Pastoral als Lebensbegleitung?

### Vorschläge zu einer ereignishaften Pastoral

#### Vorbemerkung

Mir wurde die Aufgabe gestellt, das Thema *Pastoral als Lebensbegleitung* auszuarbeiten. Deshalb versucht dieser Beitrag eine grundlegende Perspektive auf das Thema zu richten. Zunächst sollen einige Einzelfragen (bspw. Säkularisierung, Pastoralverständnisse, Kasualpraxis u. a.) überdacht werden. Ihre Zusammenführung in ein fertiges Konzept ist noch nicht geleistet. Abschließend versuche ich in groben Strichen ein Zukunftsszenario einer lebensbegleitenden Pastoral zu zeichnen, das nicht mehr als ein Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen sein kann.

#### 1. Säkularisierung?

Richtet man einen empirisch-realistischen Blick auf die gegenwärtige religiöse und kirchliche Situation in Deutschland, ist mancher Leser, manche Leserin<sup>1</sup> womöglich geneigt, den Sinn dieses Beitrags, der von pastoraler Lebensbegleitung handelt, infrage zu stellen. Ist die Seelsorge der Kirche in unseren Tagen nicht ohnehin auf dem Rückzug? Sind die kirchlichen Gemeinden nicht wie Eisschollen in zu warmen Gewässern, die mehr und mehr wegschmelzen? Ist das Wissen der Menschen über die Dinge des Glaubens nicht viel zu gering, um überhaupt über so etwas wie eine pastorale Lebensbegleitung nachzudenken? Und scheint nicht der säkular geprägte Lebensstil vieler Zeitgenossen dem diametral entgegengustehen? Kurzum: Hat nicht die Säkularisierung das Gesicht der Gegenwartskultur derart verändert, dass man mit Menschen religiös kaum mehr umgehen kann?

Um es gleich vorwegzunehmen: Der folgende Beitrag schließt sich einem säkularisationstheoretisch begründeten pastoralen Kulturpessimismus nicht an. Damit soll nicht infrage gestellt werden, dass es in den letzten vielleicht zweihundert Jahren zu Säkularisierungsprozessen in der Gesellschaft gekommen ist. Aber einen allgemeinen, also über alle kulturellen Formen, Orte

---

<sup>1</sup> Im Folgenden wird aus arbeitsökonomischen Gründen ausschließlich die maskuline Form gebraucht. Gemeint sind aber weiterhin beide Geschlechter.

und sozialen Bezüge hinwegrasenden Religions- und Glaubensverlust zu behaupten, wie dies vor allem von fundamentalistischen Gruppierungen und ihren stillen Befürwortern außerhalb dieser Gruppen getan wird, erscheint mir zunehmend sachlich falsch zu sein. An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, funktionale Säkularisierungsprozesse, welche sich im kommunikativen Gefüge funktional ausdifferenzierter Gesellschaften (notwendigerweise) ereignen, von quasi substantiellen Säkularisierungsprozessen zu unterscheiden.<sup>2</sup> Erstere sind unter den funktional ausdifferenzierten Gegebenheiten moderner Gesellschaften eigentlich ‚normal‘, Letztere sind damit aber keineswegs automatisch mitgegeben.

Albrecht Koschorke etwa unterscheidet zwei aktuelle europäische Narrative, die Säkularisierungserzählung und die Erzählung von der Religiosität der modernen Welt.<sup>3</sup> Indem er die „Eigenlogik [dieser] kulturelle[n] Erzählungen“<sup>4</sup> aufzeigt, bringt er die Frage nach der Situation von Religion in der Moderne in einen Sicherheitsabstand zu jenen Akteuren, die meinen, sie mittels einer einfachen und unhermeneutischen Tatsachenvernunft erledigen zu können. Charles Taylor etwa nennt einen weiteren säkularisationskritischen Aspekt. Ähnlich wie schon Joachim Matthes 1967, der die durch den Investiturstreit provozierte Differenzierung der Christenheit in eine Laien- und eine Klerikerkultur als Etablierung einer neuen innerchristlichen Lebensform versteht, als Differenzierungsgeschichte des europäischen Christentums, und nicht zwangsläufig als religionsdegenerativen Vorgang, etwa in dem Sinne, dass diese Geschichte eine ‚Zersplitterung‘ und damit Schwächung der inneren Einheit der Christenheit gebracht hätte,<sup>5</sup> spricht auch Taylor von einer inneren Vervielfältigung der Christenheit. Er schreibt, dass sich die Kommunikationsformen und der Stil innerhalb von Religionsgemeinschaften zwischen den religiösen Eliten und den ‚einfachen Gläubigen‘ derart auseinanderentwickeln können, dass man quasi getrennte Wege geht: „Die Unzufriedenheit mit der Macht der Eli-

---

<sup>2</sup> Vgl. Johannes Först, *Functional Secularization and Conversion. On the Changed Demands Made on Ministerial Action in the Catholic Church*, in: Walter Homolka – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), *Rabbi – Pastor – Priest. Their Roles and Profiles through the Ages* (Studia Judaica 64), Berlin – Boston 2013, 241–256.

<sup>3</sup> Vgl. Albrecht Koschorke, ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: Ulrich Willems – Detlef Pollack – Helene Basu – Thomas Gutmann – Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 237–260.

<sup>4</sup> Koschorke, *Säkularisierung* (s. Anm. 3) 257.

<sup>5</sup> Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek b. H. 1967, 34–35.

ten und die Entfremdung von ihrem spirituellen Stil kann in einer anderen Form christlichen Lebens und Gottesdienstes Ausdruck finden.“<sup>6</sup>

Diese wenigen Hinweise zur Relativierung der allgemeinen Säkularisierungsthese sollen genügen. Kurzum gehe ich anstelle eines prinzipiellen Säkularisierungsdenkens von religionskulturellen Transformationsprozessen aus, die auch christliche Gehalte in rituellen Formen, Lebensweisen, Kommunikationen und ‚Systematiken‘ erneuert hervorbringen (können). Diese sind nach ‚alten‘ religionstheoretischen Suchkriterien womöglich zunächst nicht sichtbar, dennoch aber existieren<sup>7</sup> sie und können darüber hinaus sogar theologisch besprochen werden.<sup>8</sup> Vor diesem Hintergrund wollen die folgenden Ausführungen einige unfertige Gedanken zum Konzept pastoraler Lebensbegleitung anführen, ohne dabei zwei Fehler zu begehen:

a) Der erste Fehler wäre, wie oben besprochen, begangen, wenn man die Gegenwartskultur als allgemein säkularisiert oder womöglich sogar als ‚gottlos‘ auffassen würde, was im Ergebnis leicht einen pastoralen Stil provozieren würde, der in den modernen Zeitgenossen nicht mehr als die Objekte einer Bekehrungsstrategie erblicken und die ‚Sakramentalität‘ ihres Lebens übersehen würde.

b) Der zweite Fehler wäre, pastorale Konzepte der konfessionellen Milieus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts reproduzieren zu wollen, die eine dauerhafte kirchliche Integration des Menschen „von der Wiege bis zur Bahre“<sup>9</sup> kannten. Dass unter den völlig veränderten religionskulturellen und sozialen Bedingungen der Gegenwart jeglicher Reproduktionsversuch nur zum Preis des Verlusts an Lebensrelevanz, zum Preis kirchlicher Folklore und zudem lediglich in den schmalen sozialen Spektren, die an diesen Vorführungen Gefallen finden, gelingen kann, ist eine Selbstverständlichkeit.

---

<sup>6</sup> Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Aus dem Englischen von Karin Würdemann, Frankfurt/M. 2002, 68.

<sup>7</sup> Vgl. weiterführend: Samuel N. Eisenstadt, *Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation*, in: Willems – Pollack – Basu – Gutmann – Spohn (Hg.), *Moderne und Religion* (s. Anm. 3) 355–377.

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Först, *Abschied von der ‚Patchwork-Religiosität‘? Von der pastoralen Kompetenz, moderne religiöse Orientierungen existentiell zu entschlüsseln und theologisch zu deuten*, in: *Bibel und Liturgie* 86 (2013) 2, 128–138, v. a. 130; 134–136.

<sup>9</sup> Vgl. Michael Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall*, München 1991.

## 2. Sakramentale Pastoral

Das Leben von Menschen in das unmittelbare Zentrum der Pastoral zu stellen, wie dies ein Konzept pastoraler Lebensbegleitung vorhat, ist – pastoralhistorisch betrachtet – keine Selbstverständlichkeit. Seit dem Konzil von Trient (1545–1563) hat die Kirche die Lehre in den Mittelpunkt ihrer Seelsorgepraxis gerückt. Mit dem *Catechismus romanus* und all der katechetischen Literatur, die in der Folgezeit dieses Konzils entstand, wurde der Glaube der Kirche erstmals in dieser umfassenden Form schriftlich fixiert und systematisch geordnet, um dem Christenvolk die Summe der *fides quae creditur* zu vermitteln. Freilich ging es bei dieser Glaubensunterweisung auch um den Menschen, insofern ihm ja all dies vorgelegt wurde. Doch unmittelbar galt das pastorale Interesse der Lehre selbst, die göttliches Wort, ja Wort Christi selbst sei.<sup>10</sup> Nach dem Vorbild Jesu Christi, der „in diese Welt [kam], um den Glauben zu lehren“<sup>11</sup>, erhielt das kirchliche Seelsorgeamt folglich einen deutlich lehrhaften Akzent.

Das lehrhafte Pastoralverständnis des 16. Jahrhunderts kann in dieser Form heute nicht reproduziert werden. Zu unterschiedlich sind die Verhältnisse damals und heute. Nach der Reformation in Deutschland und den ‚katholischen‘ Reorganisationsbemühungen galt das Interesse des Lehramtes einer Identitätsgewinnung der Katholiken gegenüber den Reformatoren. Denn genau an dieser Stelle bestand das eigentliche Problem. Die einfachen Gläubigen, die gemäß des Grundsatzes *cuius regio – eius religio* ja nicht gefragt wurden, welcher Konfession sie fortan angehören wollen, konnten die strittigen theologischen Differenzierungen der Gelehrten wohl kaum nachvollziehen. Und direkt nach der Reformation gab es auch kaum Unterschiede in der kirchlichen Praxis, die den Gläubigen ihre nun konfessionelle kirchliche Identität hätte klarmachen können. Nimmt man den Umstand hinzu, dass die damalige politische Landkarte in den deutschen Ländern sehr kleinstrukturiert war, so dass also nun katholische und protestantische Dörfer mannigfaltig und unmittelbar aneinandergrenzten, wird verständlich, worin das zentrale Ziel der Glaubensunterweisung bestand: in der Schaffung konfessioneller Identität. Heribert Smolinsky schreibt:

„Rechte Belehrung und Bildung sollten [...] die katholische Kirche auch für solche attraktiv machen, die dem Protestantismus zuneigten. Mit Sanktionen wie der, dass man ohne katechetische Prüfung nicht zur Kommunion gehen dürfe, verschärften diese Vorschläge die Kontrolle, um auf diese Weise den nötigen Leistungsdruck auf

---

<sup>10</sup> Vgl. Katechismus, Nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer, Kirchen 1970, 7.

<sup>11</sup> Katechismus (s. Anm. 10) 6.

die Laien auszuüben. Examina bezüglich der religiösen Bildung und des Bekenntnisses übertrugen dieses System auf die Prediger und Pfarrer.“<sup>12</sup>

Dieser lediglich kurze Blick in das 16. Jahrhundert zeigt die Prägekraft sozialgeschichtlicher Verhältnisse für das Pastoralverständnis der Kirche. Macht man einen großen Sprung in das 20. Jahrhundert hinein, tritt der Wandel deutlich vor Augen. In einer Zeit, in der der Modernisierungsprozess der Gesellschaften rasant fortschritt, die Gesellschaften sich mehr und mehr funktional ausdifferenzierten, rückte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) eine theologisch-weltbezogene Hermeneutik in den Mittelpunkt des Pastoralverständnisses. In einer funktional – nicht allgemein – säkularisierten Gesellschaftssituation<sup>13</sup> will dieses Konzil das *Evangelium* (gemeint ist nicht die Lehre, da diese dem Evangelium im Sinne der Zeugenschaft unter- bzw. zugeordnet ist) an weltlichen, säkularen Zeitzeichen erkennen und im Lichte der *dynamis theou*, so nennt Paulus im Römerbrief das Evangelium, deuten (vgl. Gaudium et spes 4).<sup>14</sup>

## 2.1. Evangelium und Mensch

Mit diesem Neuansatz stand nun das Evangelium im Zentrum kirchlicher Pastoral. Und wo blieb der Mensch? War damit nicht wiederum, ähnlich wie in tridentinischen Zeiten, ein für sich stehendes Abstraktum geschaffen, das das Leben der Menschen aus dem ‚Eigentlichen‘ heraushält und lediglich als ‚Anwendungsfeld‘ der Pastoral auffasste? Versteht man Evangelium jedoch nicht satzhaft und instruktionstheoretisch, sondern ereignishaft als *dynamis*, die, insofern sie Richtung und Ziel hat, eine Wirkung hervorbringt, kann klarwerden, dass das Evangelium ohne den Menschen nicht gedacht werden kann.<sup>15</sup> Diese innere Verbindung von ‚Gottwissen‘ und ‚Wissen um den Menschen‘ ist für die biblischen Überlieferungen zentral. Einige wenige Hinweise: In der Gottesoffenbarung an Mose teilt sich Gott nicht ‚an und für sich‘ mit, sondern *um* sein Volk zu retten: „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen [...]“ (Ex 3,8). Gottes

---

<sup>12</sup> Heribert Smolinsky, Kirchengeschichte der Neuzeit I, Düsseldorf <sup>2</sup>1997, 108.

<sup>13</sup> Vgl. Först, Functional Secularization and Conversion (s. Anm. 2) 245–248.

<sup>14</sup> Vgl. Johannes Först, Moderne Menschen – moderne Religiositäten – moderne Kirche? Kompetenzanforderungen an pastoral und religionsunterrichtlich Handelnde. Zu diesem Heft, in: Bibel und Liturgie 86 (2013) 2, 90–92, hier 90.

<sup>15</sup> Vgl. auch Heinz-Günther Schöttler, Predigt und die kulturellen Räume der Gesellschaft. Eine homiletische Problemskizze, in: Ludwig Mödl – Heinz-Günther Schöttler – Ulrich Gerhard (Hg.), Das Evangelium ist eine Kraft Gottes. Die Predigt in den kulturellen Räumen der Gesellschaft, München 1999, 15–30, hier 20–22.

Kraft steht nicht ‚für sich‘ und ‚an sich‘, sondern in Bezug zum Menschen. Deutlicher kann man es nicht sagen: „Denn ich bin mit dir – Spruch des Herrn –, um dich zu retten“ (Jer 30,11). In der Tradition dieser Gottesüberlieferung stehen auch die *vier Evangelien* (hier verstanden als spezifische Textgattung im Neuen Testament), wenn etwa der johanneische Jesus spricht: „[I]ch bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.“ (Joh 12,47)<sup>16</sup>

Nach biblischem Zeugnis ist die Rede von Gott also kein für sich stehendes Abstraktum, sondern ein Komplex aus Gottes rettender Kraft und der entsprechenden Wirkung, die diese in den konkreten Situationen und Verhältnissen ihrer Adressaten entfaltet. Dieser ‚Gott-Mensch-Komplex‘ kann theologisch nicht aufgetrennt werden, da die Überlieferungen von einem Gott erzählen, der die Menschen angeht, und von Menschen, die ihre gesamte Existenz an Gott abarbeiten.

## 2.2. Thomas von Aquin: Wirkung im Leben

In gewisser Weise entspricht dieser Komplex dem Sakramentenverständnis bei Thomas von Aquin (gest. 1274). Er reflektiert die Sakramente der Kirche nicht ‚für sich‘, sondern bezüglich ihrer *Wirkung*, die sie bei ihren Adressaten entfalten. Die Wirkung der Sakramente hat, so Thomas, eine doppelte Ursache: eine hauptursächliche und eine werkzeugliche. Gott sei die Hauptursache, er schenkt Anteil an seinem göttlichen Leben (STh III<sup>a</sup> q. 62 a. 1 co). Diese Gnadengabe Gottes vermittelt sich durch eine werkzeugliche Ursache, die Kirche beziehungsweise ihr rituelles Handeln (Sth III<sup>a</sup> q. 62 a. 1 co). Thomas gebraucht das Bild eines Schreiners, der ein Beil in der Hand führt, um damit ein Bett zu bauen. Die Hauptursache des Bettes ist der Schreiner und sein Werkwille, nicht das Beil. Das Beil, das der Schreiner in der Hand führt, ist sein Werkzeug, also die werkzeugliche Ursache, durch das sich der hauptursächliche Werkwille vermittelt. Die reale Wirkung ist das entstehende Bett (Sth III<sup>a</sup> q. 62 a. 1 ad 1).<sup>17</sup>

Worauf ich hinaus will, ist Folgendes: Stellt man das Leben der heute lebenden Menschen in den Mittelpunkt der Pastoral, wie dies das Konzept pastoraler Lebensbegleitung vorsieht, und tut man dies vor dem Hintergrund des überlieferten Gott-Mensch-Komplexes (s. o.), ist mit der Thematisierung

<sup>16</sup> Vertiefend zu diesem innerbiblischen Rezeptionzusammenhang vgl. Kerstin Schiffner, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart 2008.

<sup>17</sup> Vgl. Johannes Först, Metapher, Fragment und Sakrament. Peter Sloterdijks metaphorische Sprachkunst als Impuls für eine erneuerte symbolisch-theologische Daseinshermeneutik, in: Johanna Rahner – Erik Müller-Zähringer (Hg.), Peterchens Mondfahrt. Peter Sloterdijk und die Theologie [im Publikationsvorgang].

menschlichen Lebens immer eine gottbezogene Perspektive im Spiel, gleich, ob der Mensch ein intensives kirchliches Leben führt, ein elaboriertes Bekenntnis vortragen kann oder nicht. Mit dem Menschen, insofern er Mensch ist, ist die *dynamis theou* mitthematisiert. Das ist der entscheidende Gedanke, den ich in unsere gegenwärtige Situation der Pastoral hinein rezipieren möchte. Der Mensch, jeder Mensch, auch der säkular geprägte, ist, mit Leonardo Boff gesprochen, ein Symbol, das auf die Wirkkraft Gottes verweist; er ist ein Sakrament: „Der Mensch ist nicht nur Mensch. Er ist darüber hinaus das größte Sakrament Gottes, seiner Intelligenz, seiner Liebe und seines Geheimnisses.“<sup>18</sup> Vor diesem Hintergrund bezeichne ich das Konzept pastoraler Lebensbegleitung als sakramentale Pastoral.

Diesen Aspekt heute zu betonen, ist mir besonders wichtig, weil gegenwärtig viele pastorale Konzepte vorgetragen werden, die das Thema *Mission* und *Katechismus* in den Mittelpunkt stellen. Beide Ansätze vermitteln zumindest den Eindruck, dass mit dem säkular geprägten Menschen pastoral wenig anzufangen ist, weshalb er erst entsprechend zu unterweisen sei. Beide pastoralen Aufgabenbereiche werden dann häufig als Lernvorgang aufgefasst. Diese unterrichtlichen Konzepte werden darüber hinaus sogar noch in einen mitunter völlig verzeichneten säkularisationstheoretischen Rahmen gestellt. So entsteht der Eindruck, wonach die moderne, säkular geprägte Welt doch irgendwie gottlos sei und das Evangelium ein Abstraktum, das in den Biographien und an den Lebensorten der Menschen nicht vorkäme, kurz: wonach die Kraft Gottes heute an ihr Ende gekommen sei.

### 3. Sakramentale Lebensbegleitung

Das Konzept einer pastoralen Lebensbegleitung baut also auf einem Grundverständnis von menschlichem Leben auf, das dieses theologisch aufwertet, insofern es jenes als Sakrament, als ‚Ort‘ verstehen will, an dem sich die Kraft Gottes ereignet.

#### 3.1. Das Leben als Sakrament

Das gesamte Leben als Sakrament zu verstehen, ist die zentrale Grundlage und Voraussetzung einer lebensbegleitenden Pastoral. Die Lebenserfahrungen der Menschen sind, mit Leonardo Boff gesprochen, die „natürlichen Sakra-

---

<sup>18</sup> Leonardo Boff, Kleine Sakramentenlehre. Aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein, Ostfildern <sup>18</sup>2010, 45.

mente<sup>19</sup>, ohne die die Glaubenssymbole nicht bestünden und nicht verständlich wären. Sie sind die ‚Orte‘, an denen sich die *dynamis theou* ereignet. Dabei geht es nicht um eine Reduzierung der wirklich weltlichen, also der natürlichen, sozialen und kulturellen Verfasstheit des Menschen, sondern um deren Transparenzwerdung für die Wirklichkeit Gottes.

„Sakrament bedeutet präzise jene Wirklichkeit der Welt, die – ohne aufzuhören, Welt zu sein – von einer anderen Welt spricht, d. h. von der menschlichen Welt tiefgreifender Erfahrungen, nicht hinterfragbarer Werte und erfüllender Sinngehalte des Lebens.“<sup>20</sup>

Nimmt man diesen sakramentalen Denkansatz ernst, bedeutet das, dass die modernen, säkular geprägten Zeitgenossen nicht von ihrem säkularen Lebensstil abgebracht werden müssen. Ihr säkulares Leben hat Zeichencharakter, der auf die Wirklichkeit Gottes verweist. Der Verweischarakter der natürlichen Sakramente auf die göttlichen bleibt dabei nicht äußerlich, sondern realisiert eine innere Verbindung zwischen Gott und Mensch. Boff schreibt:

„Beide Kategorien [Welt/Mensch und Gott, J. F.] sind in ihrem wechselseitigen Verhältnis keine Gegensätze, die sich ausschließen, sondern Wirklichkeiten, die sich begegnen, sich mit-teilen und miteinander kommunizieren. Sie durch-dringen einander, sind mit-einander verbunden, kom-biniert und verschlungen, stehen miteinander in Kommunikation und leben wechselseitig miteinander. Transparenz heißt, scharf formuliert, Folgendes: Transzendentes wird gegenwärtig im Immanenten, so dass Letzteres durchsichtig wird für Ersteres. Indem die Wirklichkeit des Transzendenten in den Bereich des Immanenten eindringt, transfiguriert es diesen und macht ihn transparent. Wer diesen Zusammenhang versteht, begreift, was sakramentales Denken ist und erfasst die Strukturen des Sakraments.“<sup>21</sup>

Die Glaubenssymbole, also die sakramentalen Feiern der Kirche, „radikalisieren die natürlichen Sakramente, von denen wir in unserem [...] Alltagsleben umgeben sind.“<sup>22</sup> Beide gehören jedoch substantiell zusammen.

Für ein Konzept sakramentaler Lebensbegleitung spielen daher folgende Kategorien eine zentrale Rolle:

#### a) Natürlich, sozial und kulturell situierter Mensch

Im Mittelpunkt pastoraler Praxis steht immer der konkrete Mensch, so wie er aufgrund seiner natürlichen (bspw. Geschlecht, Hautfarbe, physische und psychische Konstitution, sexuelle Orientierung u. a.), seiner sozialen (Herkunftsfamilie, Lebensform u. a.) und seiner kulturellen (Herkunftskultur, säkulare bzw. religiöse Orientierung, Milieuorientierung, spezifische Lebensge-

<sup>19</sup> Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

<sup>20</sup> Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

<sup>21</sup> Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 39–40.

<sup>22</sup> Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

wohnheiten u. a.) Situiertheit anzutreffen ist. Es gibt keine Vorbedingungen, deren Einhaltung oder Nichteinhaltung darüber entscheiden könnte, ob pastorale Begleitung stattfindet oder nicht. Eine solche Vorbedingung wäre theologisch nicht begründbar.

#### b) Existentielle Erfahrungen

Der sakramentale Charakter menschlichen Lebens gewinnt eine innere Struktur durch die konkreten Lebenserfahrungen, in welchen Menschen die Widerfahrnisse der Wirklichkeit für sich existentiell deuten. Sie sind Grund und Anlass der Pastoral. Damit ist zweierlei ausgesagt: Erstens gibt es eine Hierarchie der Erfahrungen, auf welche sich pastorale Lebensbegleitung bezieht. Nicht alle Erfahrungen sind für Menschen gleich wichtig. Im Mittelpunkt stehen jene Erfahrungen, welche als existentiell relevant und damit als besonders wichtig erlebt werden. Zweitens gibt es keine hermeneutischen Vorbedingungen pastoraler Begleitung, die den Menschen auferlegen, die Welt auf einer grundlegenden und existentiellen Ebene auf eine bestimmte Art und Weise zu deuten. Und nicht zuletzt geben diese existentiellen Erfahrungen den Rhythmus der Pastoral vor, welche, insofern sie anlassbezogen ist, als Kasualpastoral bezeichnet werden soll.

#### c) Alltag

Im Mittelpunkt pastoraler Lebensbegleitung steht der Alltag der Menschen, so wie sie ihn tatsächlich Tag für Tag gestalten und wie er sich für sie real ereignet. Die Menschen müssen ihr tägliches Dasein nicht verleugnen oder verlassen, um in eine pastorale Lebensbegleitung zu ‚passen‘. Denn ihr Alltag ist ja der ‚Ort‘, an dem Gottes Kraft ankommen und wirken will.

#### d) Transparenzwerdung

So wie nach biblischem Zeugnis Gott nicht ‚an sich‘ und ‚für sich‘ existiert (s. o.), sondern in solidarischer und rettender Beziehung zum Menschen, so können auch die Glaubenssymbole nicht ‚an und für sich‘, also ohne das menschliche Leben, gedacht werden. Die Sakramente und sakramentalen Feiern der Kirche stehen – mit den Worten Leonardo Boffs gesprochen – in engster Verbindung mit dem ‚natürlichen Sakrament‘, welches das Leben ist und in welchem die Wirklichkeit Gottes transparent wird.<sup>23</sup> Ohne diesen natürlich-gottbezogenen Gesamtkomplex wären die Glaubenssymbole nicht verstehbar und auch nicht ‚ereignishaft‘ erlebbar.

---

<sup>23</sup> Vgl. Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 39–40.

Der natürlich, sozial und kulturell situierte Menschen also, der Mensch, der sein Leben existentiell deutet und in seinen Alltag integriert ist, stellt aus theologischer Perspektive das natürliche Symbol (s. o.) dar, das auf die Wirklichkeit Gottes realsymbolisch verweist und in dem sich die Transparenzwerdung für die Wirklichkeit Gottes ereignet. All diese weltlichen Dinge sind also aus der Pastoral der Kirche nicht zu verdrängen, sondern vertieft anzunehmen, um die Transparenzwerdung und damit die innere Verbindung zwischen Gott und Mensch entdecken und annehmen zu können.

### 3.2. Sakramentalität des Lebens verteidigen

Hieraus ergeben sich zwei Anforderungen an die Pastoral, die Sakramentalität des Lebens zu verteidigen. Es gibt heute nämlich eine doppelte Gefährdung des Symbols:

a) Zum einen durch eine Reduktion der Sachen auf das naturwissenschaftlich Messbare und empirische Gegenständliche. Dies war und ist die Folge eines Weltbildes, das sich eng an die mathematisch exakten Naturwissenschaften anlehnte und darin das Leitbild jeglicher Daseinshermeneutik erblickte. Gerhard Ludwig Müllers Zeitdiagnose ist damit zuzustimmen, wenn er schreibt:

„Die Krise der sakramentalen Idee ist der Ausdruck eines tiefgreifenden Unvermögens des modernen Menschen, die gesamte Lebenswirklichkeit symbolisch zu erfassen. Diese Krise wird mitbedingt durch ein mechanistisches Weltbild, das die Materie allein unter dem Gesichtspunkt der Quantität und die Einzeldinge funktional betrachtet. Daher können die materielle Welt und die Einzeldinge vom Menschen kaum mehr als Medien aufgefaßt werden, die ihm helfen, seine Bezogenheit auf den universalen Horizont des Seins und den Grund allen Seins zu realisieren. Wenn ein materiell verfaßtes Symbol nicht als Medium und Ausdrucksgestalt einer transzendenten Wirklichkeit verstanden werden kann, dann werden Sakramente undenkbar. [...] In ihrer empirischen Reduktion bietet die Welt keine Basis mehr zur Transzendenz Erfahrung.“<sup>24</sup>

Der Symbolcharakter des Lebens wird also einerseits von seiner weltlichen Seite her gefährdet, insofern Leben naturwissenschaftlich reduziert wird, wodurch es den Verweischarakter auf seinen transzendenten Daseinsgrund verliert.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, (Sonderausg.), Freiburg/Br. <sup>3</sup>2010, 650–651.

<sup>25</sup> Vgl. Först, *Metapher, Fragment und Sakrament* (s. Anm. 17). Dieser Gedanke ist nicht wissenschaftsskeptisch zu verstehen. Es geht mir nicht um eine generelle Reduzierung der Bedeutung naturwissenschaftlichen Weltverstehens, sondern um dessen Verabsolutierung, das nicht nach den Denkvoraussetzungen und Grenzen naturwissenschaftlichen Menschen- und Weltverstehens fragt.

b) Parallel dazu gibt es aber auch eine Gefährdung des Symbols von der anderen Seite her. Sie geschieht in der spirituellen Stilisierung eines Gegenstandes auf einen Transzendenzgehalt hin, dem der entsprechende Realgehalt in der natürlichen, sozialen und kulturellen Verfasstheit der Menschen abhandengekommen ist. Durch die Zerstörung des Realitätsgehaltes des Symbols rutscht dieses insgesamt in die Bedeutungslosigkeit ab.<sup>26</sup> Dies geschieht zu meist durch die ‚Behauptung‘ einer erfahrungsfernen Metaphysik der ‚Dinge‘, die durch die Erfahrungswelten der heute lebenden Menschen nicht gedeckt ist und deshalb in einer *nachmetaphysischen Zeit*<sup>27</sup> keine Plausibilität und Relevanz entwickeln kann.<sup>28</sup>

Aufgabe der Pastoral ist es, den symbolischen Charakter menschlichen Lebens vor einer naturwissenschaftlich-reduktionistischen und einer erfahrungs- und geschichtsfern-idealisierten Überhöhung zu verteidigen.

### 3.3. Kasualpraxis

Die oben entwickelten Kategorien (*situierter*) *Mensch*, *existentielle Erfahrung*, *Alltag* und *Transparenzwerdung* können nun den Rahmen pastoraler Lebensbegleitung abstecken. Nach meinem Dafürhalten sollten folgende Elemente eine Rolle spielen:

a) Die Begleitung der Menschen anlässlich existentiell bedeutsamer biographischer „Knotenpunkte[n]“<sup>29</sup>, welche in den expliziten Feiern der Kirche, den Kasualien, begangen werden. Hierzu zählen insbesondere die sieben Sakramente der Kirche wie auch kirchliche Beerdigungsfeiern. In ihnen ist heute vermehrt das natürliche Sakrament aufzuzeigen, welches mit ihnen begangen wird. Es tut der Sakramentalität der Feiern keinen Abbruch, sondern zeigt sie erst wirklich auf, wenn die Menschen offen dazu eingeladen werden, in der Taufe etwa auch die Geburt ihres Kindes zu feiern, mit der Trauung auch das Zusammenkommen der Partner, in Erstkommunion und Firmung auch das schrittweise Erwachsenwerden der Kinder und ihr Hineinwachsen in die Gesellschaft usw. All diese Beweggründe gehören notwendigerweise in die Feier der Sakramente hinein, da anders die Transparenzwerdung der Wirklichkeit

<sup>26</sup> Vgl. Först, Metapher, Fragment und Sakrament (s. Anm. 17).

<sup>27</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1997 (erstmalig 1988). Ferner: ders., *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012.

<sup>28</sup> Vgl. dazu genauer: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler, *Erzählen: erinnern und entwerfen*. Ein nachmetaphysischer Diskurs über Gott und die Menschen, in: Bernhard Laux (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde*. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg/Br. 2013, 181–207.

<sup>29</sup> Boff, *Kleine Sakramentenlehre* (s. Anm. 18) 115.

Gottes im Leben der Menschen nicht gefeiert und nicht erfahren werden kann. Der von manchen Seelsorgern oft beklagte ‚Eventcharakter‘ vieler Hochzeitsfeiern steht der sakramentalen Feiern daher nicht prinzipiell entgegen. Der Event ist sozusagen Ausdruck des natürlichen Symbols des Ganzen. Aufgabe der Seelsorger ist es daher, *dieses* Ereignis, so wie die Menschen es begehen, für die Kraft Gottes transparent werden zu lassen. Die theologisch-hermeneutische Kunst, ganz und gar weltbezogen und zugleich gottbezogen zu sprechen und zu handeln, ist gefragt. Und zudem ist auf die *ars celebrandi* Wert zu legen, diesen hermeneutischen Komplex entsprechend rituell zu begehen.

b) Weitere ‚Kasualien‘ sind neu zu erschließen. Damit sind jene existentiell bedeutsamen Ereignisse im Leben der Menschen gemeint, denen nicht weniger sakramentale Erschließungskraft zukommt, die jedoch in kirchlichen Feiern bislang kaum aufgegriffen werden: der erste Schultag der Kinder, die Abiturfeier der jungen Erwachsenen, ihr Eintritt ins Berufsleben, das Eingehen oder das Zerbrechen einer Liebesbeziehung, der Jahrestag der Verwitwung zu meist älterer Menschen, die Verrentung, Krankheit und Pflegebedürftigkeit und vieles mehr.

c) Es bedarf einer Neukonstitution der Gemeindepastoral. Die anlassbezogene Ausrichtung der Pastoral, wie ich sie hier vorschlage, fordert eine Öffnung gemeindepastoraler Konzepte, ohne die kirchlichen Gemeinde deswegen für obsolet zu erklären. Die „Krise der Gemeinde“<sup>30</sup>, die wir seit Jahren im deutschsprachigen Raum erleben, hängt auch damit zusammen, dass ihr der Bezug in die relevanten Lebenssituationen der Menschen abhandengekommen ist.<sup>31</sup> Viel zu sehr sind die Gemeinden zu gesellschaftlichen ‚Sonderbereichen‘ geworden, die selbst für die große Zahl der Katholiken, die aus der Kirche nicht ausgetreten sind, kulturell befremdlich<sup>32</sup> und hinsichtlich der Frage, wie das Leben gemeistert werden könnte, relevanzlos geworden sind.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Herbert Haslinger, Die Krise der Gemeinde, in: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 7), Berlin – Münster 2012, 129–163.

<sup>31</sup> Vgl. Haslinger, Die Krise der Gemeinde (s. Anm. 30) 139–144.

<sup>32</sup> Vgl. Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. u. a. 2003, 102–115.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen kasualienfrommer Christ/inn/en, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster <sup>2</sup>2010, 17–87; v. a. 63–67.

Damit ist nicht voreilig einer Abschaffung der gemeindeorientierten Sozialform von Kirche das Wort geredet, wie dies im Zusammenhang mit den derzeitigen Zusammenlegungsplänen der kirchlichen Organisationsentwickler zumindest *de facto* häufig passiert. Doch aber ist damit eine Umkehr der bisherigen Grundausrichtung der Gemeinden angezeigt, von der eher auf sich selbst gerichteten Sorge um ein gelungenes Gemeindeleben hin zur diakonischen Orientierung nach ‚außen‘. Dass damit auch neue Sozialformen entstehen (müssen), liegt in der Sache begründet. Denn es wird notwendig, den Menschen in ihrem Leben auch wirklich dort zu begegnen, wo sie leben. Damit bestimmen sie die Kriterien zur Institutionalisierung kirchlichen Handelns mit.

Die anlassbezogene, ereignishafte Kasualpastoral, wie ich sie hier in einem weiten Sinne vorschlage, ist ein Schritt hin zu dieser diakonischen Neukonstitution der Gemeinden. Denn einerseits sind sie wesentlicher Träger der okkasionellen Pastoral, insofern sie verlässliche Strukturen und finanzielle Mittel bereitstellen sowie Christen versammeln, die bereit sind, Menschen anlässlich der existentiell gravierenden Ereignisse im Leben zu begleiten. Diakonisch ist das Handeln der Gemeinden insofern, als sie es den Menschen ermöglichen, die für sie wichtigen biographischen Ereignisse wirklich zu begehen und damit einen Beitrag zur relevanten Deutung und Selbstbestimmung des eigenen Lebens leisten. Es ginge also um so etwas wie eine pastorale Biographiearbeit, eine Arbeit, die dabei unterstützt, das Leben (*bios*) zu schreiben (*graphein*), und damit hilft, jenen Sinn und jene Bedeutung zu finden, die der hohen Würde der menschlichen Person, Anteil am göttlichen Leben zu haben (vgl. LG 2), gerecht werden. Die Frage des Herrn „Was soll ich dir tun?“ (Mk 10,51; Lk 18,41; Hos 6,4) könnte zum Leitwort dieser nach außen gerichteten Grundhaltung werden.

## Ein Zukunftsszenario zum Schluss

Abschließend sollen die an vielen Stellen noch unfertigen Überlegungen zu einer pastoralen Lebensbegleitung in einem Szenario zusammengefasst werden. Wäre nicht Folgendes denkbar:

a) Kleine Gemeinden werden nicht aufgelöst, sondern im Sinne einer diakonischen Neukonstitution dazu motiviert, für bestimmte wichtige biographische Ereignisse im Leben von Menschen zuständig zu sein. Keine Gemeinde müsste für alles zuständig sein. Es braucht eine charismenorientierte Schwerpunktbildung im Netzwerk der kleinen Gemeinden. Eine Gemeinde bietet regelmäßig Gottesdienste für Witwen und Witwer an und leistet Trauerbewältigungsarbeit; eine andere Gemeinde konzentriert sich auf die einschneidenden Erlebnisse junger Menschen, etwa in der Begehung des Schulabschlusses und

des Berufsstarts; wieder eine andere Gemeinde engagiert sich in der Begleitung der Kranken und Pflegebedürftigen oder in der Errichtung einer Tafel und der Betreuung vernachlässigter Kinder. Die traditionellen Kasualien, wie Taufe, Hochzeit, Erstkommunion, Firmung und Beerdigung, sind theologisch aufzuwerten. Sie werden nicht mehr von den kleinen Gemeinden in die große Zentrumsgemeinde abgezogen, sondern vor Ort belassen. Wenn Priester oder pastorale Mitarbeiter angeben, dafür zu wenig Zeit zu haben, ist eine Umorientierung und neue pastorale Schwerpunktsetzung anzugehen. Zusammen bilden diese Gemeinden ein kasuales Netzwerk, das im besten Sinne des Wortes: *anlassbezogen* pastoral arbeitet und es auch erträgt, wenn die Menschen sich zwischen den Anlässen auch wieder zurückziehen.

b) Im Verständnis der Gemeinden und insbesondere der Seelsorger könnte ein Prozess beginnen, der sich kurz zusammenfassen lässt: vom Lehren des Glaubens hin zu seiner Begehung. Es braucht so etwas wie eine Umkehrung der ‚Beweislast‘: Es kann zukünftig nicht mehr die erste Frage sein, was die kirchliche Lehre im Leben der Menschen bedeuten könnte, sondern umgekehrt, was das Leben, so wie es erlebt und begangen wird, im Lichte des Evangeliums bedeuten könnte. Die Plausibilität des Evangeliums – und damit nachfolgend auch der Lehre, die dieses im Gewand geschichtlicher Kontingenz bezeugt – wird an den existentiell relevanten Situationen, Orten, Widerfahrnissen und Begegnungen der Menschen zu erschließen sein, nicht umgekehrt.

c) Die einzelnen kleinen Gemeinden sind theologisch aufzuwerten, weil sich in ihnen die gesamte Kirche ereignet (vgl. LG 23,1). In Analogie zum Grundgedanken des Kirchenrechts von 1983, wonach die Gesamtkirche kein übergeordnetes Abstraktum ist, sondern aus ihren Teilkirchen besteht, in denen die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt“ (Can. 369), ist ihnen eine gewisse auch rechtliche Eigenständigkeit zuzugestehen, die Seelsorge eigenverantwortlich mitzugestalten.

d) Insofern wären alle Mitarbeiter in der Pastoral echte Repräsentanten der Kirche, unbeschadet der priesterlichen Leitungsaufgabe der (Gesamt-)Parochie im kanonischen Sinne, die die kleinen Gemeinden überdacht. Eine kirchliche Beerdigungsfeier etwa, die von der Pastoralreferentin in einer kleinen Gemeinde geleitet wird, wäre damit ein vollwertiger kirchlicher Vollzug, ebenso die Wortgottesfeier, in der Jugendliche den Übergang von der Schule ins Berufsleben begehen und so fort.

PD Dr. Johannes Först

Akad. Oberrat an der Universität Regensburg

Lehrstuhl Pastoraltheologie

Fakultät Katholische Theologie

Universitätsstraße 31

D-93053 Regensburg

eMail: johannes.foerst(at)ur(dot)de

Web: <http://www.uni-regensburg.de/theologie/pastoraltheologie/index.html>