Rainer Maria Bucher

Das entscheidende Amt¹

Die Pluralität, das Konzil und die PastoralreferentInnen.

Nichts dürfte irreführender sein, als die Probleme der PastoralreferentInnen als Probleme einer Berufsgruppe zu behandeln. Denn diese Probleme betreffen die ganze bundesdeutsche Kirche, deren pastorales Gesamtkonzept sowie ihre Existenzfähigkeit in einer pluralen Gesellschaft.

Die historische Aufgabe der PastoralreferentInnen ist die Realisierung von Kirche im Kontext gesellschaftlicher Pluralität, anders gesagt, die Verwirklichung der Kirche des Konzils. Die notwendige Pluralität der Kirche ist keine Konsequenz des Liberalismus, sondern ihres evangelisatorischen Wesens. Ohne diese Pluralität kann es die Kirche in spezifischen Bereichen überhaupt nicht geben. Dies als Problem der Gemeinden zu realisieren, bildet die notwendige, die für die Zukunft der bundesrepublikanischen Kirche entscheidende Aufgabe der PastoralreferentInnen. Ihr Amt ist dazu da, eine nicht-akademische kontextuelle Theologie auf Gemeindeebene zu entwickeln, besser: zu sich selbst zu verhelfen.

Das angeschnittene Problem besitzt einen historischen, einen individuell-psychologischen sowie einen ekklesiologischen Aspekt. Denn es geht um die Realisation von Kirche in einer spezifischen geschichtlichen Situation durch eine Gruppe spezifisch ausgebildeter Frauen und Männer. Das Problem soll daher unter diesen drei Aspekten behandelt werden.

¹

Zusammenfassende Ausarbeitung mehrerer Impulsreferate einer Fortbildungsveranstaltung für PastoralreferentInnen der Diözese Mainz im Oktober 1988. Der rhetische und daher pointierte Charakter des Textes wurde nicht verändert. Ich habe der Leitung (Dr. P.-O. Ullrich) und den TeilnehmerInnen dieser Veranstaltung sowie A. Kurlemann, B. Fleckenstein, Prof. Dr. O. Fuchs, H. Heidenreich und Th. Müller für die kritisch-weiterführende Diskussion meiner Thesen herzlich zu danken.

I. Der Beruf des Pastoralreferenten in der Geschichte der deutschen katholischen Kirche

1. Die Herausforderung: eine vollends modernisierte Gesellschaft

Es ist hinlänglich bekannt: die deutsche katholische Kirche ist reich, konsolidiert und mächtig. Sie besitzt Einfluß und ist in ihrem Bestand, wie es scheint, institutionell ungefährdet. Und doch: bis in die Leitungsgremien der deutschen Kirche hinein dürfte ein gewisses Unbehagen an ihrem Zustand weit verbreitet sein.² Es scheinen vor allem zwei Entwicklungen zu sein, welche beunruhigen.

Zum einen ist da der beachtliche Schwund regelmäßiger Kirchgänger, begleitet vom fast vollständigen Zusammenbruch einst für den Katholizismus als konstitutiv geltender religiöser Traditionen: am auffälligsten sicher in der Beichtpraxis, ablesbar aber auch im Verschwinden oder Ausdünnen bestimmter Andachtsformen.³

Vielleicht noch dramatischer erlebt wird jedoch der offenkundige Einflußverlust der kirchlichen Verkündigung auch auf jene, die in der Reichweite der kirchlichen Gemeinden geblieben sind. Die direkte verhaltensnormierende Kraft kirchlicher Moralverkündigung - etwa im Bereich der Sexualethik - verringert sich offensichtlich selbst bei jenen, die sich der Kirche ansonsten noch eng verbunden fühlen, permanent. Die Botschaft der Kirche wird in der pluralen Gesellschaft notwendig auf ein Orientierungsangebot unter vielen reduziert, dessen man sich selektiv bedient. Daß dies auch für eine immer größere Zahl der aktiven Gemeindemitglieder gilt, stellt das eigentlich Neue dar.

Bis auf schwindende Restgettos traditionellen Lebens an der Peripherie der entwickelten Industriegesellschaft hat die Kirche ihre Dominanzposition auch bei jenen, die sich als prinzipiell kirchennahe verstehen, weitgehend verloren. Sie steht auch bei ihnen - wie jede Institution in

² Vgl. zur Diskussionsslage in den kirchenleitenden Gremien: D. Seeber, Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens, in: HerKorr 42(1988) 558-560; U. Ruh, Zeugnis geben, aber wie? Evangelische und katholische Überlegungen zur Glaubensweitergabe, in: HerKorr 43(1989) 32-36. Siehe auch: "Geistes-Gegenwart und Weggemeinschaft". Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz über die Kirche in der Bundesrepublik, in: HerKorr 43(1989) 67-74.

³ Vgl. zum Datenmaterial, nicht aber zu dessen Interpretation: R. Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann/Dies., Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, 164-281; zur Kritik an Frau Köchers Interpretationsprinzipien siehe: O. Fuchs, Individualization and Institution: Theological Reflection on Some Recent Survey Results in West-Germany, in: Journal of Empirical Theology 2 (1989) 69-80.

der pluralen Gesellschaft - unter einem permanenten Konkurrenz- und daher Legitimationsdruck. Nichts belegt dies markanter als die vielen innerkirchlichen Versuche, diesen permanenten Legitimationsdruck durch die ebenso permanente Einforderung von Loyalität zurückzuweisen.

Die des öfteren schon beschriebene Auflösung der traditionellen gesellschaftlichen Milieugrenzen⁴ hat zur Folge, daß Kirche sich nunmehr auch vor ihren eigenen Mitgliedern nur noch hinhaltend gegenüber kritischen Anfragen immunisieren kann. Es entsteht wie selbstverständlich eine innerkirchliche diskursive Öffentlichkeit. Dies führt notwendig zur Einforderung gesamtgesellschaftlich üblicher Verhaltens- (vor allem: Kommunikations-) Standards im Raum der Kirche. Man möchte hier nicht viel anders behandelt werden als außerhalb, ja eigentlich vom personalen Anspruch der Kirche her sogar signifikant besser. Man erwartet, sich innerhalb der Kirche in einem kommunikativ intensiveren, nicht etwa dürrtögen Raum zu befinden.

Wenn etwa im Verhältnis der Geschlechter zueinander gesellschaftlich tendenziell Gleichberechtigung und Partnerschaft zumindest als Zielvorgaben propagiert und von den Frauen auch offensiv eingefordert werden, dann wird man im kirchlichen Raum patriarchalisches oder auch nur paternalistisches (Kommunikations-)Verhalten nicht mehr länger akzeptieren. Dies dürfte - ganz unabhängig von der beginnenden Aufarbeitung dieser Thematik in der feministischen Theologie - einer der wesentlichen Gründe für den aktuellen Auszug der Frauengeneration zwischen 25 und 35 aus der Kirche sein, welcher die quantitative Substanz der an der Basis traditionell stark von Frauen geprägten katholischen Kirche in dieser, aber noch mehr in der nächsten Generation dramatisch gefährdet.

Historisch scheinen es im wesentlichen drei Gründe zu sein, welche jeden Versuch der Milieurestaurierung zum Scheitern verurteilen: zum einen die epochale Entscheidung, die christlichen Parteien als interkonfessionelle konservative Parteien und nicht als katholische Minderheitenschutzparteien wiederzugründen.⁵ Diese Entwicklung des

⁴ Siehe hierzu: K. Gabriel/F.X. Kaufmann (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, darin speziell: K. Gabriel, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, 201-225; F.X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg-Basel-Wien 1973; Ders., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1979.

⁵ Vgl. dazu U. Schmidt, *Zentrum oder CDU. Politischer Katholizismus zwischen Tradition und Anpassung*, Opladen 1987, speziell 129-196. Es scheint festzustehen, daß exakt diese Entscheidung umgekehrt die Konstanz der traditionellen

Parteiensystems beraubte die Kirche eines unmittelbar wirksamen politischen Arms - zugunsten allerdings eines fast durchgängigen generellen Wohlwollens aller demokratischen Parteien. Es war dann der CSU-Politiker Strauß, der in Bayern die Konfessionsschule abschaffte, für die man im Dritten Reich mit am entschiedensten gekämpft hatte.

Zweitens: die Einführung elektronischer Medien in den späten 50- und 60-er Jahren eröffnete auch der entlegensten Region Grundmuster einer diskursiven und kritischen Öffentlichkeit. Wo die Kirche noch 1907 unter schweren Kirchenstrafen Bücherverbote ausgesprochen hatte, also Zensur und Wissenlenkung versuchte zu betreiben,⁶ etablierte sich ein wenn auch noch so diffuser öffentlicher Diskurs, der zusammen mit der Bildungsoffensive der 60-er Jahre kirchliche Verkündigung nun auch außerhalb intellektueller Kreise unter rationalen Rechtfertigungsdruck setzte und durch den kirchliche Praxis auch innerkirchlich nicht länger kritikimmun blieb.

Schon diese Bildungsoffensive entsprach nicht primär den Ideen sozial-liberaler Reformer, sondern schlicht den Erfordernissen einer Industriegesellschaft, welche sich anschickte, nunmehr auch das Stadium einer "halbierten Moderne" hinter sich zu lassen.⁷

katholischen Wahlpräferenz auch nach der Auflösung des katholischen Milieus seit dem Ende der fünfziger Jahre erklärt. Denn es wurde möglich, das katholische Milieu zu verlassen, ohne sich damit den C-Parteien zu entfremden: deren Einzugsbereich hatte sich über jenes Milieu hinaus prinzipiell erweitert. So Karl Schmitt auf dem 37. Historikertag 1988 (Bamberg) in seinem Referat "Konfessioneller Konflikt und politisches Verhalten in Deutschland: vom Kaiserreich zur Bundesrepublik".

⁶ Vgl. die §§ 32-37 der anti-modernistischen Enzyklika "Pascendi" (ASS 40(1907) 593-650; deutsch: A. Michelitsch, *Der biblisch-dogmatische "Syllabus" Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus*, Graz-Wien 1908) vom 8.9.1907, in denen Disziplinarmaßnahmen gegen Modernisten, Büchzensur, die Einsetzung offizieller Zensoren, die Beschränkung von Priesterkongressen, die Einsetzung eines Aufsichtsrates gegen den Modernismus in jeder Diözese sowie eine periodische Berichtspflicht der Diözesanbischöfe an den Heiligen Stuhl angeordnet wurden. Siehe auch: N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1977; E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La 'Sapinière' (1909-1921)*, Tournai 1969; R. Ardel, *Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie*, in: E. Weinzierl (Hrsg.), *Der Modernismus*, Graz-Wien-Köln 1979, 257-282.

⁷ Wie Karl Gabriel jenes Stadium der Gesellschaftsentwicklung benennt, in welchem "**funktionale Differenzierung und Versäulung**", sowie "**städtische Marktvergesellschaftung und ländliche Reservate**" koexistieren, mithin "institutionelles Christentum und Gesellschaft einen besonderen Modus der Verflechtung" (Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität, in: Pthl 8(1988) 93-106, 96) eingegangen sind.

So scheint - drittens - all das, was innerkirchlich zumeist unter dem stark unzulänglichen Säkularisierungskonzept⁸ thematisiert und bisweilen böse waltenden Mächten unterschoben wird⁹, vor allem als Folgeprozess einer ungemein mobilen, differenzierten und überaus funktional organisierten Industriegesellschaft beschrieben werden zu können, einer Gesellschaft, welche ihre traditionelle religiöse Integrationsbasis nun endgültig und auch öffentlich zugunsten einer sozial temperierten kapitalistischen Produktions- und Konsummaximierung als letzten Sinnhorizont hinter sich gelassen hat.¹⁰

So waren und sind alle Restaurationsversuche von vorneherein aussichtslos und können tatsächlich nur die eher entwicklungsfernen Regionen und modernitätsfeindlichen Menschen erreichen.¹¹ Charakteristischerweise profitieren von der gegenwärtigen Modernitätskritik¹² auch nicht die Kirchen, sondern neo-gnostische religiöse Gruppen, deren gemeinsame Merkmale wohl ihr gesellschaftlicher Eskapismus und

⁸ Vgl. Gabriel, Lebenswelten, 100f.

⁹ Bei Lefebvre und seinen Anhängern ist das dann die unheilige Trinität von Freimaurern, Kommunismus und Liberalismus. Siehe hierzu: F. Schmidberger, "Es geht ganz zentral um Lehrfragen". Interview mit D. Seeber und K. Nientiedt, in: HerKorr 42(1988) 417-424.

¹⁰ Nicht ohne allerdings neuerdings nun umgekehrt ihre eigenen Vollzüge religiös zu überhöhen. Vgl. R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

¹¹ Gabriel, der solch eine Restauration "möglichlicherweise" für möglich hält (Lebenswelten, 101), schränkt sogleich ein, daß dieses restaurierte Milieu gerade das, was ihm im 19. Jahrhundert gelang, nicht leisten würde: auf "einem neuen Niveau an der Entwicklung einer balancierten Modernität mitzuwirken" (ebda.). Nicht zu unterschätzen ist allerdings die Gefahr einer erstarkenden innerkirchlichen fundamentalistischen Reaktion. Die in der modernen pluralen Gesellschaft geforderte und von der nachkonziliaren kirchlichen Sozialstruktur nicht mehr selbstverständlich adäquat kompensierte individuelle Orientierungsfähigkeit provoziert bei mangelnder Identitätsstabilität solche religiösen und theologischen Fundamentalismen. Vgl. hierzu M. Ebertz, Fundamentalismus im Katholizismus - religionssoziologische Thesen und Notizen, in: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 36(1989) 223-233. Siehe auch: J. Niewiadomski (Hrsg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchungen in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988; TH Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt/Main 1989; W. Raberger, Der Fundamentalismus - Eine Illusion, in: ThPQ 134(1986) 160-169.

¹² Welche nicht mit jener Diskussion verwechselt werden sollte, die unter dem Stichwort der "Postmoderne" geführt wird und in ihrem präzisen Kern eine Selbstaufklärung der Moderne betreibt. Holistische New-Age-Szenarien stehen im übrigen konträr zur postmodernen Analyse irreduzibler Pluralität. Vgl. dazu W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim²1988. Siehe ansonsten: E. Angehrn, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne, in: PhR 33(1986) 161-209; H.-L. Ollig, Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: ThPQ 63(1988) 1-33.

ihre die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse indirekt legitimierende Vernunftverweigerung sein dürften.

2. Die Reaktion: Professionalisierung und Entklerikalisierung

Eine erste These dieser Überlegungen lautet nun: Die deutsche Kirche hat nach einer erstaunlich kurzen Phase der versuchten Milieurestaurierung, ausgestattet mit gesamtkirchlich beispiellosen finanziellen und letztlich auch personalen Ressourcen, auf die Legitimationskrise ihrer im 19. Jahrhundert entstandenen Sozialform mit einer enormen **Professionalisierung** und vor allem **Entklerikalisierung** ihres Personalangebots reagiert. Der Beruf des Pastoralreferenten ist die letzte, die eskalierende und damit die dramatische Folge dieses Prozesses.¹³

Unter Entklerikalisierung verstehe ich dabei den tendenziellen Abbau monopolistischer, primär in ihrem Status begründeter Entschei-

¹³ Einen Prozeß zunehmender Professionalisierung aller pastoralen Berufe beschreibt auch G. Köhl, *Der Beruf des Pastoralreferenten*, Freiburg/Schweiz 1987, 269-276. Schon vor einiger Zeit hat allerdings Hartmut Heidenreich diesen Befund mit Blick auf die in der kirchlichen Jugendarbeit Tätigen bemerkenswert problematisiert. Er bezeichnet sie als "Semi-professionals", welche "sich u.a. durch eine diffuse Allzuständigkeit und geringe Spezialisierung" auszeichneten und "qualitative Unterschiede ihrer Tätigkeit zu spontanem, alltäglichem, nichtprofessionellem 'laienhaftem' Handeln nicht plausibel machen" (Mitarbeiter und "Personales Angebot", in: M. Affolderbach/H. Steinkamp (Hrsg.), *Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen*, Düsseldorf-München 1985, 293-316, 299) könnten. Sie würden daher einerseits permanent mit dem Vorwurf mangelnden professionellen Kompetenzausweises (für welche Kompetenz sie ja schließlich bezahlt würden) konfrontiert, bekämen aber andererseits gerade ihren professionellen Status als kontraproduktiv für ihre Aufgabe vorgehalten. Sollen nicht auch PastoralreferentInnen in dieses Dilemma stürzen, müssen sie ihre professionelle als eine diskursive Kompetenz begreifen (was ja auch ihre wissenschaftliche Ausbildung nahelegt), sei diese diskursive Kompetenz nun primär kognitiv-informativer oder kommunikativ-beratender Natur; die Verbindung beider als das Optimum natürlich eingeschlossen (zur Problematik generell: H. Stenger (Hrsg.), *Eignung für die Berufe der Kirche*, Freiburg/Br. 1988). Die Professionalisierung des Laien zum Laientheologen, von mir hier zuerst sehr formal als Übernahme einer hauptamtlichen Tätigkeit auf der Basis der theologischen Ausbildung verstanden, hat inhaltliche Konsequenzen: diese Professionalisierung pluralisiert und qualifiziert notwendig den theologischen Diskurs der Basis (ähnlich und in Anschluß an Hünermann: O. Fuchs, *Geistlicher Umgang mit Laientheologen*, in: *Diakonia* 11(1980) 183-191, 186f). Der Diskurs der Gemeindeglieder über ihre Praxis, die theologischen Themen und die theologische Wissenschaft scheint mir im übrigen ein offenkundig eher vernachlässigtes Gebiet der praktisch-theologischen Wissenschaft: oder weiß man wirklich, was in den Gemeinden von den Gläubigen theologisch gedacht und gesagt wird?

dungskompetenzen von Priestern.¹⁴ Es ist einsichtig, daß Professionalisierung zwar nicht notwendig, wohl aber tendenziell Entklerikalisierung bewirkt. Man weitete den nicht-klerikalen Teil seines Personals bedeutend aus und besetzte viele Stellen mit hauptamtlich tätigen, zunehmend auch professionell qualifizierten und professionell entlohnten Personen. Es entstand so etwas wie ein "diakonisch-bürokratischer Komplex"¹⁵.

¹⁴ Diese Definition ist strikt soziologisch gefaßt. Theologisch wäre unter Entklerikalisierung die nicht nur appellative, sondern strukturelle und in der Regelung von Entscheidungsabläufen realisierte Einsicht in den Volk-Gottes-Charakter der Kirche zu verstehen. Eine klerikalisierte Kirche ist demgegenüber jene, deren pastorale Realität dem Gliederungsprinzip des I. und auch noch des II. Vorentwurfs von *Lumen gentium* entspricht, wo das Volk Gottes mit den Laien identifiziert wurde, Priester damit aber gerade nicht zu ihm gehörten. Vgl. LThK.E. I 139-141. - Als gemäßigte, gerade deshalb aber höchst bemerkenswerte Variante eines solchen Klerikalismus muß man wohl auch Ch. Kohls Bemerkung auffassen, "ekklesiologisch betrachtet" stünden "die Laien im pastoralen Beruf in der Gemeinde", der "ordinierte Amtsträger" aber "qua Amt (.) im Gegenüber zur Gemeinde": Ch. Kohl, Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten, Frankfurt/M. u.a. 1987, 448. Dieser Satz entwertet die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanums; denn obwohl "nicht vom Volke, von unten her verliehen, stellen die Vollmachten des Amtspriestertums, selbst auf der Taufe aufruhend, dennoch eine Funktion des Gottesvolkes dar" (A. Grillmeier, Kommentar zum II. Kapitel von *Lumen gentium*, LThK.E. I, 176-209, 183). Die wesentliche Einheit aller Christen vor deren Differenzierung ist unbezweifelbare Lehre des II. Vatikanums; sie gilt auch und gerade in der Gemeinde.

¹⁵ Welcher deshalb auch als ökonomische Größe analysiert werden kann. Vgl. für den evangelischen Bereich: A. Jäger, Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1986.

Dieser Ausdruck ist analytisch, nicht denunziatorisch gemeint.¹⁶ Er soll die für gegenwärtiges kirchliches diakonisches Handeln konstitutive strukturelle Vernetztheit mit außerkirchlichen Institutionen verdeutlichen, wie auch eine gewisse (neue) Unübersichtlichkeit benennen.¹⁷ Diese Vernetzung des kirchlichen diakonischen Handelns mit außerkirchlichen Institutionen ist angesichts der Geschichte des deutschen Katholizismus seit der Säkularisation einigermaßen erstaunlich.¹⁸ Denn sie ist seine Antwort auf das Ende eben jener Sozialform, welche die deutsche Kirche im 19. Jahrhundert so erfolgreich stabilisierte. Diese Antwort ließ die christlichen Gemeinden allerdings weitgehend unverändert: das macht sie ekklesiologisch so spannend.

¹⁶ Schon gar nicht soll jener Meinung Vorschub geleistet werden, wie sie etwa Robert Spaemann paradigmatisch vertritt. Dieser sagte zu den sozialen Aktivitäten der Kirchen: "Ich glaube, die Kirche übernimmt sich hier seit langem. Sie betreibt soziale Institutionen mit Kräften, die gar nicht mehr die ihren sind. Es sind Dienstleistungen, die jeder andere übernehmen könnte. Sie verzehrt sich dabei, sie verbraucht wertvolle Kräfte, ohne daß das irgendetwas bedeutet" (Diskussion über Staatskirchensystem, Trennungssystem und Rolle der Kirchen, in: P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 151-158, hier: 157.) - Die theologische Ungeklärtheit der Zuordnung der diakonischen Institutionen der Kirche zur Gemeindestruktur provoziert allerdings solche Grobargumentationen. Vgl. zum Problemstand: H. Kramer/B. Stappel, Zwischenbilanz im Arbeitsbereich Caritas und Pastoral/Gemeindecaritas (1966-1986), in: Caritas 88(1987) 31-49; O. Fuchs, "Umstürzlerische" Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Caritas 85' (Jahrbuch, Freiburg/Br. 1984) 18-40; Ders., Kirche für andere. Identität der Kirche durch Diakonie, in: Concilium 24(1988) 281-289; K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral, in: Caritas 88(1987) 3-12; R. Zerfaß, Der Beitrag des Caritasverbandes zur Diakonie der Gemeinde, in: Caritas 88(1987) 12-27; H. Steinkamp, Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg/Br. 1985. - Man wird mit R. Zerfaß feststellen müssen, "daß die organisierte kirchliche Caritas in Deutschland in einen Zustand geraten ist, der krisenhafte Züge trägt" und daß zu diesem Zustand "auch das Scheitern aller bisherigen Versuche zu rechnen ist, einen Ausweg zu finden. Der deutscheste darunter ist der Versuch, die Kluft zwischen Pastoral und Caritas dadurch zu überwinden, daß zwischen Pfarrbüro und dem Caritasbüro ein neues Büro eingerichtet wird mit der Aufgabe, die beiden anderen zu koordinieren." (Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie, in: E. Schulz/H. Brosseder/H. Wahl (Hrsg.), Den Menschen nachgehen, (FS Schilling), St. Ottilien 1987, 321-348, 338) Schöner kann man es nicht sagen.

¹⁷ Zerfaß spricht vom "Wohlfahrtskonzern" (a.a.O. 328).

¹⁸ Siehe dazu: Th. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1980; K. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1986; H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960, Mainz 1986.

Die deutsche katholische Kirche beschäftigt ungleich mehr Frauen und Männer im sozial-caritativen Bereich als Priester.¹⁹ Zudem unterhält sie ein enormes theologisches, aber auch humanwissenschaftliches Aus- und Weiterbildungssystem von durchaus beeindruckender Leistungsfähigkeit. Die Ausgliederung der Diakonie aus der Gemeinde im Zuge der Professionalisierung des kirchlichen diakonischen Handelns folgte dabei der generellen Linie einer funktionalen Differenzierung ehemals integrierter gesellschaftlicher Handlungsbereiche. Diese Ausgliederung zeigt sich so als konformes Reaktionsmuster der Kirche in einer sich endgültig modernisierenden Gesellschaft.

Doch war dies eine ausgesprochen konservative Modernisierung. Sie war Modernisierung, insofern man der Ausdifferenzierung der Gesellschaft durch gezielte Professionalisierung und institutionelle Expansion folgte und damit zugleich die unhaltbar gewordene gesellschaftliche Isolierung in einem unmittelbar konsensfähigen Bereich aufbrach; konservativ war diese Modernisierungsaktion, da sie es ermöglichte, die als kirchlichen Kernbereich definierte Gemeindeebene unberührt zu lassen.²⁰

Verwunderlich scheint meine These also nur, wenn man unter "Entklerikalisierung" und "Professionalisierung" die Entklerikalisierung der Gemeinde und die Professionalisierung der Gemeinde-Pastoral versteht. Der beschriebene Prozeß geschah aber nicht an und in den Gemeinden, sondern sorgfältig an ihnen vorbei. Nichts belegt diese These nachdrücklicher als ihre spektakuläre Ausnahme: der Berufsstand der Pastoralreferenten. Nicht ganz zufällig erst am Schluß dieser Entwicklung eingeführt, als es schon lange hauptamtliche Laien im caritativ-sozialen Bereich, in der kirchlichen Verwaltung und auch schon in Schule und Katechese gab, trugen PastoralreferentInnen Entklerikalisierung und Professionalität, also Laienkompetenz, in die Gemeinden selbst²¹ - und erleben dort ihr tendenzielles Scheitern. Wenn nicht alles täuscht, ist seitens der PastoralreferentInnen ein starker Trend weg aus dem stets mit dem Makel des "Inferioren" behafteten Gemeindedienst hin zur Kategorielseelsorge zu beobachten, wo Eigenverantwortlichkeit

¹⁹ Vgl. H.H. Bühler, Die katholischen sozialen Einrichtungen der Caritas in der Bundesrepublik Deutschland, in: Caritas' 86 (Jahrbuch, Freiburg/Br. 1985), 66-75, sowie Zerfaß, Organisierte Caritas 335.

²⁰ Zur theologischen Problematik dieser Entwicklung, insofern mit ihr die Spannung zwischen Koinonia (als der Gemeinschaft der Gläubigen) und Diakonie (als dem diese Gemeinschaft immer wieder entgrenzenden Dienst an den Leidenden) allzu schnell aufgelöst wird, siehe: Fuchs, Kirche für andere 283-287.

²¹ Zur Situation, wie sie sich bis Ende der 70-er Jahre entwickelt hatte, siehe: M. Gartmann, "Laien"-Theologen in der Gemeindepastoral, Düsseldorf 1981.

strukturell eher zu realisieren zu sein scheint, man weniger angewiesen ist auf die Kooperationsfähigkeit eines permanent letzt-zuständigen Gemeindeleiters.²²

Die kirchliche Praxis reagierte damit auf die Auflösung des geschlossenen katholischen Milieus strukturell nicht unähnlich, wie es der theologische Diskurs schon bedeutend früher getan hatte, als er sich zunehmend seines gesellschaftlichen Diskurskontrollmonopols beraubt sah und seinerseits in den kritischen Horizont der modernen Wissenschaften geriet. Da der theologische Diskurs durch den Wahrheitsbegriff prinzipiell in eine kommunikative Gemeinschaft mit den modernen Wissenschaften hineingezwungen ist, wurde es für ihn allerdings schon sehr viel früher nicht mehr länger möglich, sich rein soziologisch über Immunisierungsstrategien abzuschirmen. Er entwickelte daraufhin theologische Teildiskurse, in welchen moderne Methodenrationalität zunehmend und zunehmend selbstverständlich übernommen wurde, handelte sich damit aber das Problem des Zusammenhangs dieser vom ursprünglichen (dogmatischen) Binnendiskurs emanzipierten theologischen Teildiskurse untereinander und mit dem weit weniger transformierten dogmatischen Binnendiskurs ein.²³

²² Eine Bewegung, die auch den Intentionen der Kirchenleitungen entspricht und strukturell impliziert ist. Vgl. das Rahmenstatut für Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 10.3.1987, wo es unter 2 (Berufliche Aufgabenbereiche) heißt: "Die spezifische Aufgabe des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin ist die eigenverantwortliche Übernahme einzelner pastoraler Sachgebiete. Die dieser Aufgabe entsprechende Einsatzzebene ist der Pfarrverband bzw. die größere Seelsorgseinheit". Zur konkreten Berufssituation siehe Köhl 233-259.

²³ Eine spezifische Transformation allerdings hat auch der dogmatische theologische Diskurs mitgemacht: seine weitgehende Historisierung. Vgl. zur überaus spannenden Geschichte der innertheologischen Diskursorganisation: R. Bucher, *Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes*, in: O. Fuchs (Hrsg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 302-319. Diese Problematik betrifft wesentlich auch die Praktische Theologie. Denn sie entsteht als etablierter Teil-Diskurs der Theologie in einer Plausibilitätskrise des dogmatischen Diskurses. Der Zusammenhang mit diesem blieb - wie auch bei den anderen sich separierenden theologischen Teil-Diskursen - letztlich immer ungeklärt: welche Instanz hätte diesen Zusammenhang auch (nicht-totalitär) etablieren und nicht nur postulatorisch konstruieren können? - Konflikteskalationen entstehen im übrigen zwangsläufig exakt dort, wo die innertheologischen Plausibilitätsspannungen noch nicht durch innertheologische Diskursseparierung in die Latenz gedrückt wurden, man diese vielmehr (durchaus problembewußt) thematisierte - und meinte, sie durch massive Diskurslenkung vermeiden zu können: wie etwa im Widerstand des Lehramts gegen die Historisch-kritische Methode bis 1943. Solche Konflikteskalation entsteht aber auch dort, wo, wie etwa bei E. Drewermann, die innertheologische und innerkirchliche Isoliertheit eines theologischen Teildiskurses nicht mehr länger akzeptiert wird und man, mit wie immer tauglichen, jedenfalls aber innovativen Strategien versucht, diese Isolation aufzubrechen.

Solch eine Art versteckter internen Grunddivergenz, welche ein einstmals über Außenkonflikte realisiertes Problempotential nach innen verlagert, dieses damit scheinbar entdramatisiert, in Wirklichkeit aber nach einer gewissen Latenzzeit nur umso eruptiver - und vor allem: unerwarteter - eskalieren läßt, dürfte auch in der gegenwärtigen pastoralen Grundsituation vorliegen. Das Problempotential eskaliert nun aber just dort, wo - man möchte fast meinen: leichtsinnigerweise - die Grundregeln des Spiels verletzt wurden: bei den PastoralreferentInnen. Denn diese professionalisieren und entklerikalisieren Gemeindestrukturen. Und plötzlich gibt es ein Problem "hauptamtliche Laien-Theologen im Kirchendienst"²⁴.

In solchen Situationen sind integralistisch-reaktionäre Konzepte nur naheliegend: eine zwar vollzogene, nicht wirklich aber realisierte und deshalb auch nur selektiv bejahte Entwicklung wird rückwärts bis zu jenem Punkt abgesucht, an dem die plötzlich beunruhigende Problemlage noch nicht existierte, mindestens noch nicht zu existieren schien. Leo XIII. entdeckte so zu den Spitzenzeiten liberaler Kirchen- und Theologiekritik den überaus rationalen Theologen Thomas, empfiehlt diesen unübertroffenen Architekten eines Vernunft und Glauben in Vernunft und Glauben integrierenden Theoriegebäudes als Rettung vor dem Auseinanderbrechen dieser Einheit in der Gegenwart.²⁵

So ist es nicht verwunderlich, wenn zur Bewältigung der pastoralen Krisensymptome gegenwärtig am kirchlichen Horizont verführerisch ein klerikal zentriertes Handlungsmodell auftaucht, mit dessen Hilfe der immense Problemstau priesterlicher Identitätsdiffusion angesichts der historisch beispiellosen theologischen Bildungsoffensive von Laien²⁶ unter Rückgriff auf das Priestermodell des 19. Jahrhunderts, also der Zeit einer "Sammlung um den Altar", aufgelöst werden soll. Theologie-

²⁴ Einen Überblick über das Profil der verschiedenen pastoralen Berufe von Laien gibt: Köhl 88-158 (einschließlich historischer Formen); siehe auch: O. Fuchs, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: *Diakonia* 10(1979) 221-235. Zur Entwicklungsgeschichte des Berufs des Pastoralreferenten in der Kirche der Bundesrepublik siehe: Köhl 2-11, Köhl 190-217. Dieser ist nach Kohl "nicht das Ergebnis einer gezielten Planung", sondern sei "mehr aus dem Augenblick geboren worden" (6).

²⁵ Konkret ging es auch um die Überwindung des historischen Relativismus, dies aber eben - und hierin dem 19. Jahrhundert durchaus nahe - mit Rückgriff auf einen historischen Autor: im übrigen ein echter Fortschritt gegenüber einer rein soziologischen Lösung dieses Problems im Aufbau eines immunisierten katholischen Milieus, denn das Problem wird nicht durch Ausblendung negiert, sondern durch Rückgriff auf eine einstmals erfolgreiche Lösung angegangen.

²⁶ Sieht man einmal von frühkirchlichen Zeiten ab; vgl. dazu A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris 1984; Köhl 154f. Zur gegenwärtigen Problematik siehe: H. Steinkamp, Als Laien-Theologe im pastoralen Dienst der "Priesterkirche", in: *Pthl* 8(1988) 193-207.

geschichtliche und pastoralgeschichtliche Entwicklungen verhalten sich hier - wie nicht selten - strukturanalog.²⁷

Folgte man diesen restaurativen Handlungskonzepten, würde gelegnet, daß es echte und auch neue Probleme gibt und daß es gegenwärtig in der deutschen Kirche um solche neue Fragen und Situationen, konkret: um die Kirche in einer endgültig modernisierten Gesellschaft geht, nicht aber um das Reinszenieren alter Probleme und deren Lösungen. Man steigt eben niemals zweimal in den selben Fluß²⁸, sollte man es dennoch versuchen, tut man etwas signifikant anderes als das erste Mal. Indem man dies aber nicht weiß, verrät man in einem die Gegenwart und die Vergangenheit.

So wie eine dringend notwendige neue Einheit der Theologie nicht als Heimholung der in moderne Methodenrationalität "entlaufenen" nicht-dogmatischen theologischen Teildiskurse in den einen dogmatischen Binnendiskurs geschehen kann, ohne daß dieser sich entscheidend transformiert, so kann auch eine neue pastorale Struktur nicht mittels der Reintegration "entlaufener" Laienkompetenz in eine reklerikalisierte Kirche erfolgen. Daß diese kleruszentrierte Sozialform von Kirche im Kontext einer entfalteten Moderne gerade nicht mehr leistet, was sie zu ihren besten Zeiten zu leisten im Stande war (die Integration und Plausibilisierung des katholischen Glaubens im Stadium einer "halbierten Moderne"), hatte gerade zur Ausdifferenzierung der kirchlichen Berufsstruktur und schließlich zur Herausbildung von theologischer Laienkompetenz geführt.

Es soll dabei im übrigen nicht behauptet werden, daß hinter den Entklerikalisierungs- und Professionalisierungsprozessen der deutschen Kirche eine großangelegte Strategie stünde, die wesentlich über das Reagieren auf konkrete Herausforderungen nach Mustern hinausginge, wie sie die moderne Gesellschaft selbst zur Verfügung stellt.²⁹ Eins aber

²⁷ Es kann hier nicht auf die überaus schwierige Frage eingegangen werden, wie diese beiden kirchengeschichtlichen Entwicklungsstränge nicht nur analytisch parallelisiert, sondern auch in ihrer konkreten Relation zu beschreiben sind - und dies dann jenseits einer "idealistischen" Annahme, die Pastoralgeschichte folge den Vorgaben des theologischen Diskurses, bzw. der umgekehrten Unterstellung, Theologiegeschichte sei schlicht der reflexive Überbau der kirchlichen (Macht-)Verhältnisse. Die Erörterung dieses Problems bildet ein echtes Desiderat theologischer Forschung.

²⁸ So das bekannte Wort des Heraklit.

²⁹ R. Zerfuß weist in diesem Zusammenhang zu Recht - und ernüchternd - auf die bundesrepublikanische Sozialgesetzgebung hin, deren "Förderungsschlüssel" von 80-90% zu "einer explosionsartigen Vermehrung der kirchlichen Einrichtungen und ihres Personals nach dem Motto: 'Bevor «die andern» - die «Evangelischen», die

dürfte unbezweifelbar sein: die gemeindlichen Strukturen, die hohe Priesterzentriertheit der Entscheidungsabläufe, die bestenfalls subsidiäre Rolle der Laien, all dies wurde in den (nun zunehmend) außer-gemeindlich organisierten Handlungsfeldern der Kirche (Diakonie, Religionsunterricht, Entwicklungshilfe) bedeutend entschlossener mini-miert, denn in der Gemeinde selbst.³⁰

Falls meine Beobachtungen zutreffen, signalisiert dies einerseits die enorme Resistenz des katholischen Gemeindemilieus gegen struk-turle und nicht nur atmosphärische Veränderungen, gleichzeitig aber die ebenso enorme und nicht zu unterschätzende Modernisierungsfähigkeit der übergemeindlichen kirchlichen Strukturen. Dies signali-siert aber auch, daß Professionalisierung und Entklerikalisierung exakt dort nicht betrieben wurden, wo immer noch die überwiegende Mehr-zahl der Menschen Kirche erlebt, vor allem aber Kirche als solche iden-tifiziert und qualifiziert: in der Gemeinde.

II. Das personale Problem: der Zwiespalt von Diskurs und Realität

Interessanterweise hat die beschriebene Entwicklung spezifische Rückwirkungen auch auf die Priester. Wiewohl in seinem Bereich wei-terhin mit einer echten Letztzuständigkeitsgarantie versehen, scheint das durchschnittliche Identitätsmuster des heutigen Pfarrpriesters deut-lich gewandelt. Konstituierte sich vor noch nicht allzu langer Zeit prie-sterliche Identität in einem ausgeprägten, quasi-ontologischen Erwählungsbewußtsein - "vor Gott gestellt, für Gott ausgesondert (und

«Arbeiterwohlfahrt» usw. - das Altenheim bauen, machen wir das!" geführt habe (Organisierte Caritas 328).

³⁰ Dem widerspricht auch nicht die Einführung des Laiengremiums Pfarrgemeinderat. Dieser hat konstitutionell nur äußerst eingeschränkte Mitentscheidungsrechte (siehe zur rechtlichen Situation: R. Weigand, Zur Stellung des Laien im neuen Kirchenrecht, in: E. Klinger/R. Zerfaß (Hrsg.), Die Kirche der Laien, Würzburg 1987, 145-155, speziell 151-154) wie sie hingegen die Kirchenverwaltungen ganz selbst-verständlich - als Nachwirkung der staatskirchenrechtlichen Regelungen des Kul-turkampfes - auf finanziellem Gebiet haben. - Eine interessante, weil die Problema-tik paradigmatisch signalisierende Situation hat sich im Zuge dieses Entklerikalisie-rungsprozesses übergemeindlicher Strukturen für Laien in der theologischen Wis-senschaft ergeben. Der in den 70-er Jahren einsetzende Prozeß einer Öffnung von theologischen Professuren für Laien wurde 1983 (zumindest hinsichtlich Katho-lisch-theologischer Fakultäten) insofern gebremst, als deren Zahl über den damals erreichten Anteil (15%) zukünftig nicht hinausgehen soll. Begründet wird dies mit dem zu erhaltenden Charakter dieser Fakultäten als "Priesterfakultäten". Siehe hierzu: H. Schmitz, Habilitation und Berufung von Nicht-Priestern zu Hochschul-lehrern der Katholischen Theologie, in: TThZ 95(1986) 319-330.

daher ehelos), von Gott berufen und erwähnt³¹ -, so basiert es heute vor allem auf dem professionellen Erfolg: beschreibbar etwa als vom Priester initiiertes "reges Gemeindeleben".

Dieser Erfolg ist nun allerdings unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen gerade nicht mehr mit Verweis auf die rechtlich garantierte "Letztzuständigkeit" herbeizuführen. Denn diese Letztzuständigkeit stellt jenseits der Corona hauptamtlicher Gemeindemitarbeiter schon lange keine reale Einflußgröße mehr dar. Diese Tatsache tangiert, wenn ich recht sehe, die personalen Berufszufriedenheitsprobleme vieler Priester, setzt sie einem kaum auflösbaren Erwartungsdruck aus. Ihre rechtliche Letztzuständigkeit in der Gemeinde bürdet ihnen die Verantwortung für das Gemeindeleben auf. Im Unterschied zum 19. Jahrhundert haben sie aber keine ihrem rechtlichen Status adäquaten Einflußmöglichkeiten auf die Gemeinde, insofern der Priester in den Augen der meisten Gläubigen seine Autorität nicht aus seiner sakramental-hierarchischen Stellung, sondern seiner personalen Kompetenz bezieht. Kurz: heutige Priester müssen in einer nach-traditionalen Gesellschaft mit einer traditionellen Theorie ihres Priesterseins zurechtkommen, werden aber zugleich an den Erfolgsmaßstäben einer marktwirtschaftlichen Dienstleistungsgesellschaft gemessen.³²

Nun schöpft jede Berufsgruppe mit Recht ihre Identität aus ihrem professionellen Können und dem sich daran knüpfenden Erfolg. Für PastoralreferentInnen bedeutet die eben skizzierte Situation aber eine wesentliche Verschärfung der Problemlage. Akzeptiert man die - meist unterbewußte, jedenfalls fast immer geleugnete - Erfolgsmessung anhand der Zahlen und Aktivitäten der Kerngemeinde, bleibt den PastoralreferentInnen nur das psychologische Dilemma, entweder mit

³¹ E. L. Grasmück, Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen Priesterbildes, in: P. Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 96-131, 128.

³² Siehe zur Problematik des pastoralen "Erfolgs": F.G. Friemel, Ist "Erfolg" keiner der Namen Gottes?, in: Diakonia 19(1988) 110-121; M. Jossutis, Der Pfarrer und der Erfolg, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 164-176. Die gegenwärtige Professionalisierung im individuellen Selbstverständnis des Priesters hat im übrigen historisch die sukzessive, moderne Verwaltungsstrukturen aufnehmende Umwandlung des weitgehend selbstständigen priesterlichen Pfründehabers in einen Kirchenbeamten zur Voraussetzung. Vgl. dazu: M. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen "Priesterkirche", in: Hoffmann, Priesterkirche, 132-163. Gerade der nicht selten von Abgrenzungsbedürfnis geleitete Umgang von Priestern mit Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen zeigt die reale Identitätsdiffusion des heutigen Priesterbildes. Denn eigentlich ist es nicht einzusehen, warum sich der Priester vor theologischer (und professionalisierter) Kompetenz des Laien fürchten müßte, diese nicht als Beistand in der Verkündigung der Botschaft dankbar begrüßen sollte.

dem Priester im Handlungsfeld "Kerngemeinde" zu konkurrieren und auf Grund von dessen kirchenrechtlich exklusiver sakraler Kompetenz permanent zu verlieren, oder sich denen an den "Hecken und Zäunen" als einer vernachlässigten Zielgruppe zu widmen. Er wird dann aber nur wenig "Vorzeigbares" im Sinne der Kerngemeinde vorweisen können; sofern er es überhaupt als seine Aufgabe sieht, jene Fernstehenden in die (bestehende) Kerngemeinde hinein zu sozialisieren.

Diese Schwierigkeit der PastoralreferentInnen, zu kirchenintern als relevant erachteten "Erfolgen" zu kommen, wird durch ein Problem verschärft, welches PastoralreferentInnen mit allen explizit Verkündigenden teilen, bei ihnen aber aufgrund ihrer bedeutend schlechteren Möglichkeiten, dies über alternativen Statusgewinn zu kompensieren, am stärksten durchschlägt. Ich möchte es das "eklesiale Dilemma" nennen: den unheilvollen Zwiespalt zwischen dem Inhalt des kirchlichen Diskurses und der Realität kirchlicher Praxis - auch jener des Diskurses selbst.

Trotz ihrer enormen diakonalen Kapazitäten ist die Kirche auch heute noch vor allem als Träger eines spezifischen Diskurses³³ über den Menschen attraktiv. Sie ist es als Trägerin des Diskurses über den Menschen im Horizont des biblischen Gottes. Sie vermittelt mit diesem Diskurs eine Ahnung vom unabschließbaren Horizont des Menschseins, von dessen Nicht-Verrechenbarkeit und Geheimnishaftigkeit. Zumindest bei jenen, die sich beruflich im kirchlichen Raum engagieren, ist es gerade diese Rede von Gott, wie sie in Theologie und Pastoral, aber auch in Liturgie und Feier erlebt und erfahren wird, welche die Attraktivität von Kirche als Arbeitgeber konstituiert. Viele hauptberuflich im pastoralen Dienst Tätigen erlebten irgendwann vor ihrer Be-

³³ Der Diskursbegriff wird hier - mit Michel Foucault - als eine analytische, nicht als wissenschaftstheoretisch-normative Kategorie begriffen. Er versucht, das Denken von dessen Außenseite her zu erfassen: nicht das sinnintendierende Subjekt, nicht die kommunikativ einholbare Plausibilität des Gedachten, sondern die Praxis des Denkens, seine diskursiven Techniken und Formationen werden betrachtet. Dieser Begriff des Diskurses ist daher auch frei von seinen normativen Implikationen bei Habermas. Der Diskursbegriff thematisiert bei Foucault vielmehr hochkomplexe Aussagesysteme, welche sich in den unterschiedlichsten materialen Realisationen zeigen (Buch, gesprochenes Wort, audiovisuelle Medien) und umfaßt dabei auch den institutionellen Ort dieses Diskurses (Universität, Pfarrei, Kirchenraum, religiösen Büchermarkt). Foucault definiert daher den Diskurs als "eine Menge von Aussagen", die "einem gleichen Formationssystem zugehören" (Archäologie des Wissens, Frankfurt/Main ²1986 [=stw 356], 156). Vgl. zum Diskursbegriff: M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, München 1974; siehe dazu: R. Brede, Aussage und Discours. Untersuchungen zur Discours-Theorie bei Michel Foucault, Frankfurt/Main-Bern-New York 1985; C. Kammler, Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks, Bonn 1986.

rufsentscheidung - meistens im Bereich der "Jugendarbeit" - Menschen, die diesen Diskurs über Gott und die Menschen überzeugend zu führen und darzustellen wußten. Die (geheime) Hoffnung, in solch einem Raum annähernder Geborgenheit zu leben und zu arbeiten, motivierte sicher nicht selten die Berufswahl.

Im signifikanten Gegensatz zu anderen Arbeitsfeldern ist daher der kirchliche Tätigkeitsraum mit der Erwartung konfrontiert, die von seinem "liebesgesättigten" Diskurs aufgebaute Realität auch tatsächlich zu verkörpern: er erfüllt diese Erwartung nun aber nur in den seltensten Fällen. Glaubt man dann noch feststellen zu müssen, daß die Kirche sogar noch hinter die Umgangsstandards anderer Arbeitsfelder zurückfalle, dann fühlt man sich in dem gefangen, was oben das "ekkesiale" Dilemma genannt wurde.

Angesichts der herrschenden gesellschaftlichen Hierarchiestrukturen scheint es mir allerdings zutreffender, innerkirchlich vom tendenziellen Vorherrschen vorbürgerlich-personaler vor bürgerlich-sachlichen Kommunikationsbeziehungen zu sprechen. Dies läßt einerseits innerkirchlich spezifische, sehr personal angelegte informelle Problemlösungsmuster jenseits geregelter Strukturen zu, andererseits stoßen sich aber diese eher informellen Konfliktlösungsmuster mit den in anderen Zusammenhängen dann doch durchschlagenden bürokratischen Verwaltungsabläufen. Vor allem aber bleiben Abgrenzung und Zuordnung dieser beiden Kommunikationsmuster in der Praxis vielfach undeutlich und prinzipiell ungeklärt.

Ausgezogen, mitzuwirken an einem Raum der Empathie und des Verständnisses, permanent dazu verpflichtet, die Verpflichtung zu Empathie und Verständnis verbal zu verkündigen, erleben sich nicht wenige pastorale Mitarbeiter der Kirche beruflich in einem Milieu gebunden, in dem es auch nicht anders zugeht, denn woanders, wo auf Grund des "idealistischen Drucks" bestenfalls nur ein wenig verdeckter gekämpft wird, die Konflikte noch mehr verschleiert werden, weil unter einem nicht endenden Diskurs der Harmonie begraben.

Die innerkirchliche Diskrepanz zwischen Diskursinhalt und Praxisrealität ist wohl tatsächlich enorm strapaziös und dies gleich in zweifacher Hinsicht. Denn bei redlichem Blick auf die eigene Person verbietet sich jedem und jeder Christen/in eine triumphalistische Verkündigung des Evangeliums, zu weit weg ist es in seiner befreienden Potenz auch von unserer eigenen engen, engherzigen Realität. Aber natürlich gibt es dann auch diese innerkirchlichen Konflikte, die quer stehen zu dem, was Kirche von sich behauptet: Ort des Heils zu sein. Speziell die Strategien zur Konfliktbewältigung scheinen dabei oft quälend, ungenügend, hinter dem Anspruch auf spezifische kommunikative Mensch-

lichkeit zurückbleibend. Zu oft gilt das, was man von der bürgerlichen Kleinfamilie gesagt hat: Konflikte werden gar nicht oder katastrophal ausgetragen.³⁴

PastoralreferentInnen, denen wie gesagt keine sekundäre Kompensation über alternativen Statusaufbau zur Verfügung steht und die zudem eine strukturelle Inferioritätsposition einnehmen, werden diese Situation nicht leicht unverletzt überstehen.

III. Das ekklesiologische Problem: die Pluralität der Kirche

1. Das Wahrnehmungsdefizit der Gemeinden

Es scheint daher nur naheliegend, dort weiterzudenken, wo die Probleme dieses Berufsstands unmittelbar erfahrbar sind: im Bereich des Konfliktumgangs. Dies vermeidet zudem den Einstieg in die theologische Problematik über eine Standes-Diskussion, welche schon vom Ansatz her kirchliche Ämter in deren gegenseitiger Abgrenzung, nicht aber von ihrer - unterschiedlich zu leistenden - aber eben gemeinsamen Aufgabe her zu definieren versucht. Die allenthalben spürbaren Konflikte um die PastoralreferentInnen signalisieren eben nicht nur und theologisch nicht einmal vordringlich Standesproblematiken, sondern pastorale Defizite.

Die offenkundig nicht eben selten recht unzulängliche Konfliktbewältigung zwischen den hauptamtlich (als Laien oder Priester) in der Pastoral Tätigen weist konkret auf ein unaufgearbeitetes Pluralitätsproblem. Dieses Pluralitätsproblem ist aber gerade keines der Hauptamtlichen, diese transportieren es nur in den professionellen Bereich der Kirche. Es ist vielmehr das Grundproblem christlicher Gemeinden in pluraler Gesellschaft. Diese reagieren nun aber meines Erachtens recht eigen tümlich auf diese Situation.

Ich gehe dabei von einer Beobachtung aus: der doch merkwürdig verbreiteten - und auch merkwürdig wenig bemerkten - Gleichgültigkeit in den Gemeinden gegenüber dem Auszug vieler aus ihnen. Es hat den Eindruck, daß man nicht sehr unglücklich darüber ist, weiter - wenn

³⁴ Vgl. dazu etwa: P.M. Zulehner, Die Pluralismusangst in der Kirche, in: StZ 205(1987) 517-530; H. Stenger, Pluralitätstoleranz - ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz, in: Pthl (1985) 294-308. Siehe jetzt auch: O. Fuchs, Dabeibleiben oder weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche, München 1989, speziell: 75-124.

auch bei reduzierter Zahl - unter sich zu sein. Die Bandbreite innergemeindlich überhaupt möglicher Lebensweisen und Lebensentwürfe erlaubt offenkundig immer weniger Menschen, sich in der Kirche zu beheimaten. Soziologisch gesprochen: die Kirche hat mit der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft trotz bisweilen unternommener Pluralisierungsversuche nicht wirklich Schritt gehalten. Sie wirkt deshalb mitunter wie ein Relikt der vorindustriellen traditionellen Gesellschaft. Sie ist eine Kirche des unteren und des gehobenen bürgerlichen Mittelstands geworden, angebunden an dessen Gewohnheiten und Milieus, an dessen Stärken und Schwächen. Dies wäre nicht weiter tragisch, wenn sie unter anderem auch Mittelstandskirche wäre. Aber sie ist es in ihren Mentalitäten und inneren Identitätsstrukturen fast ausschließlich.

Dies hat vielfältige Konsequenzen. Ich möchte nur eine herausgreifen, auf den ersten Blick vielleicht nicht einmal die wichtigste: die Kommunikationsunfähigkeit mit den kulturell-künstlerischen Eliten. Denn diese signalisiert eminente Wahrnehmungsprobleme. Kirchliche Kultur und kirchliche Kunst sind offenkundig weit weg von dem, was bei den künstlerischen und kulturellen Eliten läuft. Von der Religionspädagogik bis zum Kirchenbau durchzieht die kirchliche Szene wohl immer noch ein vor allem instrumentelles Verhältnis zur Kunst, voller existentieller Harmlosigkeit.

Diese Harmlosigkeit ist allerdings nur eine scheinbare, denn sie dokumentiert den Ausfall der Wahrnehmung jener Wahrnehmungen, die nicht-harmlose Kunst der Gesellschaft zur Verfügung stellt. Kirchliche Kunst illustriert das von den kirchlichen oder religionspädagogischen Auftraggebern Gewollte, sie ist nur zu oft schlechte Verdoppelung dessen, was man sagen will, nicht eigenständige Antwort darauf. Sie ist domestiziert und daher stilistisch immer gerade auf der Ebene der drittletzten Avantgarde.

Eine Feststellung wie etwa jene von Friedhelm Mennekes SJ, jeder Priester oder pastorale Mitarbeiter, der in seinem Alltagsleben nicht wenigstens in einem kulturellen Sektor engagiert verwurzelt sei, - was wohl heißt: dort sich den Herausforderungen der tatsächlichen Avantgarde stellt - sei verantwortlich dafür, daß das kirchliche Milieu zur Subkultur verkomme und als sektenähnliches Gebilde gesellschaftsunfähig werde,³⁵ eine solche Forderung ist ebenso plausibel, wie in ihrer Anforderung utopisch. Der Verlust der Kontaktfähigkeit zu den künstle-

³⁵ So vor den deutschsprachigen Fundamentaltheologen und Dogmatikern auf deren Jahrestagung im Oktober 1988.

risch-kulturellen Eliten ist als Wahrnehmungsverlust Zeichen der Unfähigkeit, nicht sofort auflösbare Problemwahrnehmungen auszuhalten.

Ich möchte daher die verbreitete kirchliche Kultur, ihre vorherrschende Mentalität und ihr Milieu als Kultur einer gesteigerten Harmoniesehsucht kennzeichnen, welche die Kultur der Problemeprivatisierung auf ihre sinngesättigte Spitze treibt. Solche Harmoniesehsucht begrenzt nicht nur die adäquate Problemwahrnehmung, sondern reduziert auch die innerkirchliche Konfliktfähigkeit entscheidend. Denn jede Harmoniesehsucht engt die Bandbreite aushaltbarer innerkirchlicher Identitäten wesentlich ein. Die Ideologie der Pfarrfamilie etwa reproduziert daher nur zu oft die Strukturen einer unter Harmoniedruck stehenden Kleinfamilie, einschließlich deren unverhohlenen Paternalismus.

Auf der Ebene des Diskurses aber heißt dies: nur wenig kann und nur wenige können sich durch die Decke der bürgerlichen "Alles ist in Ordnung"-Ideologie durchkämpfen. Sinnlosigkeits-, Not- und Verzweiflungserfahrungen tauchen so in den Gemeinden, wenn überhaupt, nur privatisiert auf. Der Ausfall etwa des Klagegebets in der Gemeindegemeinschaft oder der inflationäre Gebrauch des Wortes "Sinn"³⁶ sind Indizien dieser Situation.

Es scheint mir daher auch kein Zufall, daß nicht nur die künstlerischen Eliten, sondern auch der sog. "einfache Mann" nurmehr marginal wahrgenommen werden. Es mangelt am Kontakt der Gemeinde sowohl zu denen, die Probleme wahrnehmen und ausformulieren, ohne sie vielleicht immer selbst zu haben, als auch zu jenen, die Probleme haben, sie aber vielleicht nicht immer adäquat ausdrücken können. Das tendenziell problemausblendende, vor allem aber problemeprivatisierende Milieu der mittelstandsorientierten Gemeinden hat dies bewirkt. Es privatisiert Konflikte und Lebenskrisen, verhindert die Gestaltung der Gemeinden als Räume tatsächlich zu wagender, weil in gegenseitigem Vertrauen gesicherter Öffnung hin zu einem nicht-trivialen Gespräch miteinander. Für die Realisation von Kirche als dem Ort gemeinschaftlicher Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation im Horizont der zugesagten Gegenwart Gottes hat dies weitreichende Konsequenzen.

Während es also die Kirche über ihren aus- (und hinaus-) differenzierten "diakonisch-bürokratischen Komplex" schaffte, in sehr vielen gesellschaftlichen Milieus präsent zu bleiben, erweiterte sich nur unwesentlich ihr internes Pluralitätsspektrum, verstanden als die Bandbreite innergemeindlich artikulierbarer und thematisierbarer Lebensge-

³⁶ Vgl. dazu: G. Fuchs, Sinn und Wert. Theologische Kritik zweier Modebegriffe, in: rhs 31(1988) 408-418.

schichten, blieben die Gemeinden tendenziell nach dem Muster einer homogenisierenden, nicht einer kommunikativen "Sammlung um den Altar" strukturiert.

Der ausgebildete, kommunikativ kompetente und professionell tätige Laientheologe aktualisiert das ansonsten in der Latenz gehaltene oder durch stillen Auszug entschärfte Pluralitätsproblem christlicher Gemeinden in einer modernisierten Gesellschaft. Dies erklärt seine partiellen Rezeptionsprobleme auch in den Gemeinden selbst. Denn der Laientheologe aktualisiert, so er sein Amt ernst nimmt, jene Pluralitätskonflikte, deren Latenzhaltung Positionsklärung nicht nötig werden läßt. Dies zeigt sich beispielhaft etwa dort, wo eine Pastoralreferentin durch ihr Frausein an exponierter, vor allem aber auch kultnaher Stelle uneingestandene Affinitäten von spezifischer Religiosität und Sexismus (übrigens bei Männern und Frauen) zum Vorschein bringt und damit schlicht durch ihre Existenz thematisiert.³⁷

PastoralreferentInnen haben ein ausgesprochen diskursives, ein ausgesprochen modernes Amt. Das Ziel eines diskursiven Umgangs mit Pluralitätsproblemen aber ist kirchlich ein Errungenschaft des II. Vatikanums. Dieses Ziel auf Gemeindeebene zu realisieren, ist vordringlichste Aufgabe des Laienamtes des Pastoralreferenten.

Die beobachtbare Sehnsucht nach Harmonie in den Gemeinden zeigt sich als latente Schwierigkeit, mit innerkirchlichen Pluralitäten geordnet umzugehen. Es herrscht Unsicherheit, wie eine geregelte Konflikt austragung und, wo nötig, Entscheidungsfindung zu organisieren seien. Der charakteristische Fortschritt des Projekts bürgerlicher Moderne war aber exakt die Etablierung geordneter partizipatorischer Entscheidungsstrukturen gewesen. Sie in der Gemeinde auf der Basis der Volk-Gottes-Ekklesiologie weiterzuentwickeln, wäre die primäre Aufgabe einer gegenwärtigen Sozialform des Katholizismus, deren zentrales innovatives Amt das des Pastoralreferenten.

Vom christlichen Gottesbegriff her, einem Gottesbegriff der immerhin das Andere Gottes, seine Schöpfung, denken kann und muß³⁸, ist Pluralität Reichtum, totalisierte Partialität Sünde: die klassische Sünde der Aufhebung gegen Gott. Denn nur er ist das Eine; es macht den christlichen Glauben aus, dieses Eine als das zugleich Viele und - vor allem - Nicht-Totalitäre zu denken. Die christliche Theologie weiß in ihrem Gottesbegriff von einem umfassenden Horizont von Welt und Geschichte, welcher die Verabsolutierung gerade des Relativen und Vor-

³⁷ Literaturhinweise zur Problematik von Pastoralreferentinnen bei Köhl 238f.

³⁸ Vgl. R. Bucher, Die ökologische Krise - eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens, in: ThGl 79(1989) 19-41.

läufigen notwendig betreibt, selbst aber, christlich verstanden, gerade kein den Menschen knechtendes unmenschliches Absolutes ist, keine totalisierte Partialität.³⁹

Es geht um die Frage, wie die Praxis von Kirche die Unbedingtheit ihres Glaubens an den Gott Jesu konkret realisiert: ob sie diese als interne wie gesellschaftliche Pluralitätsreduktion meint verstehen zu müssen,⁴⁰ oder ob kirchliche Praxis der sehr entschiedene und darin ganz und gar nicht richtungslose Einsatz für die in der unbedingten Liebe Gottes garantierte Annahme des Menschen zu sein hat. Kirchliche Praxis wäre dann die totalitätskritische und selbst anti-totalitäre Praxis par excellence.

Notwendig also wäre eine innergemeindliche und gesamtkirchliche Konfliktkultur, welche nicht nur dem gesellschaftlich erreichten Standard des Umgangs entspricht, sondern diesen vom personalen Anspruch des Evangeliums her zu überbieten sucht. Kirchengeschichtlich gab es die unterschiedlichsten Modelle kirchlichen Lebens, kirchlicher Öffentlichkeitsorganisation und Entscheidungsfindungsprozeduren - etwa in Personalfragen -: der Spielraum ist auch gegenwärtig viel weiter, als man dann meint, wenn man den Blick nur auf die letzten 150 Jahre der Kirchengeschichte richtet.⁴¹

Die Problematik der defizitären Vermittelbarkeit des Glaubens im Horizont unserer differenzierten, pluralen und Begründbarkeit einfordern- den Gesellschaft ist wesentlich wohl auch ein Problem der defizitären Kommunikationsstrukturen in Gemeinden und Gesamtkirche. Die gegenwärtige Tradierungskrise des Glaubens jedenfalls ist keine Krise seiner bloß ungenügenden Darstellung⁴², sondern auch eine Krise der Kommunikationsstruktur seiner Tradierungsinstitution Kirche.

³⁹ Weswegen man alle theologischen, kirchlichen oder gar theokratischen Totalitarismen als das zu behandeln hat, was sie sind: echte Häresien. Ihr Auftreten ist ein Glaubensproblem.

⁴⁰ Siehe zur Grundlagenproblematik: R. Bucher, Die Theologie in postmodernen Zeiten, in: ThGl 79(1989) 178-191. Zur historischen Entwicklung: J. Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: ZSRG.K 104(1987) 296-336; R. Bucher, Der übersehene Anfang der Gegenwart. Die Kirche und die Französische Revolution, in: StZ 207(1989) 541-550.

⁴¹ Siehe etwa: K. Schatz, Bischofswahlen, Geschichtliches und Theologisches, in: StZ 207(1989) 291-307; J. E. Lynch, Die Ausübung von Macht in der Kirche. Eine historisch-kritische Übersicht, in: Concilium 24(1988) 178-185.

⁴² Nach Ausweis des Berichts von D. Seeber war dies auch Grundkonsens der Gemeinsamen Studientagung von Bischofskonferenz und ZdK im Nov. 1988 (Anm. 2). Dies verdient festgehalten zu werden. Siehe auch: E. Feifel/W. Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987. Zur religionspädagogischen Diskus-

Zum einen wirken solche kommunikativen Defizite extrem legitimitäts- und autoritätszerstörend, zum anderen verringern sie auch für jene, welche an Kirche und Glauben festhalten, die Chancen auf Selbstvergewisserung im Glauben sowie auf eine gelungene Integration ihrer Religiosität in ihre nichtreligiösen Lebensvollzüge. Ohne Räume diskursiver Öffentlichkeit in der Kirche kann Religiosität in pluraler und ausdifferenzierter Gesellschaft weder im Individuum noch gesellschaftlich auf Dauer überleben. Es gibt in der bundesrepublikanischen Kirche ein großes Potential nicht-aktualisierter Pluralität. So sie sich dann aber doch unvermeidlich aktualisiert, finden sich zu wenige innergemeindliche Orte tatsächlich freier Kommunikation⁴³.

Dieses pastorale Grundproblem der Kirche in modernen Gesellschaften kann weder durch mediale Darstellungsoptimierung noch durch Reinszenierung vorpluraler kirchlicher Organisations- und Mentalitätsstrukturen gelöst werden: am wenigsten durch eine Kombination von beiden. Denn sowohl die medial-ästhetische⁴⁴ wie die normativ-appellative Minimierung gemeindlicher Diskursivität implizieren ein instrumentelles und daher grundsätzlich falsches Verständnis des Verhältnisses von Lehre und Existenz, Wahrheit und Subjektivität, Dogmatik und Pastoral.

Die Bestimmung von deren Verhältnis aber war das zentrale Thema des II. Vatikanischen Konzils gewesen.⁴⁵ Auf der Basis seiner Erörterungen nur kann ein (intern wie extern) pluralismusfähiger Entwurf von Kirche entwickelt werden.

sion siehe R. Schlüter, Wider die "Tradierungskrise des Glaubens" - Eine Herausforderung für den Religionsunterricht, in: ThGl 79 (1989) 114-129.

⁴³ Auch diese Beobachtung bestätigt die nicht unerhebliche Differenz zwischen der Gemeindeebene und den übergemeindlichen Strukturen. Denn diese stellen mit Universitätsfakultäten, Akademien, Fortbildungsveranstaltungen einen durchaus beeindruckenden und auch beeindruckend kommunikationsintensiven Raum der Auseinandersetzung zur Verfügung.

⁴⁴ Vgl. dazu: O. Fuchs, Kirche, Kabel, Kapital, Münster 1989.

⁴⁵ Vgl. dazu: E. Klinger, Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt, in: Ders./K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1984, 615-626. Wer im übrigen am dogmatischen Fortschritt des II. Vatikanums zweifelt, dem seien die überaus präzisen Ausführungen des Lefebvre-Anhänger Schmidberger (vgl. Anm. 9) zur Lektüre dringend angeraten.

2. Der Laie und die Pluralität in der Kirche des Konzils

Bereits die epochale Eröffnungsansprache Johannes XXIII. stellt das II. Vatikanische Konzil in den Problemhorizont der modernen pluralistischen Gesellschaft. Man sollte es festhalten: der Papst weiß in dieser Rede um die Chancen der Gegenwart und die Schwächen der Vergangenheit. Johannes XXIII. stellt das Konzil auf den Boden der modernen gesellschaftlichen Realität, indem er die Konsequenzen aus deren Konstitutionsbedingung "Pluralität" zieht. Die wichtigste dieser Konsequenzen ist der Verzicht, alternativen Anschauungen mit den Mitteln der "Strenge" zu begegnen.⁴⁶ Der Papst tut dies nicht aus bloßer resignativer Akzeptanz ins Unvermeidliche, sondern auf dem Boden einer differenzierten Analyse der Gegenwart und mit dem Glauben an die Gegenwart Gottes in ihr. Johannes eröffnet das Konzil mit der Forderung nach einer pluralismustfähigen Kirche und überzeugt von deren grundsätzlicher Pluralismustfähigkeit.

Das Konzil hat die ihm von Johannes XXIII. gestellte Aufgabe erfüllt. Seine Antwort ist weder liberalistisch noch fundamentalistisch. Sie hat es daher so schwer, sich Gehör zu verschaffen. Denn das Konzil erneuert angesichts der Herausforderung der modernen pluralen Gesellschaft die Lehre von der Kirche selbst. Das Konzil realisiert die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Ekklesiologie, weist damit das Modell einer monolithischen vormodernen Kirche in einer modernen pluralen Gesellschaft zurück.

Das Konzil hat seine Ekklesiologie auf der Basis der Berufung aller Menschen durch Gott in Christus entworfen. Diese Berufung zu verkünden stellt sich die Kirche als ihre Aufgabe. Das Konzil denkt die Kirche von ihren Mitgliedern her und somit grundsätzlich als eine plurale und vielfältige Gegebenheit. Diese Pluralität wird vom Konzil als Reichtum und Chance begriffen.

Das Konzil hat die Welt, die Gesellschaft, den einzelnen, den Armen, als den Ort entdeckt, wo es um die Kirche selber geht, wo Gott sie ruft, seinen Ruf zu hören und daher zu verkünden. Es bekennt sich zur Kir-

⁴⁶ Die Eröffnungsansprache des Konzils ist ein Meisterwerk Johannes' XXIII. Sie bezeugt dessen eigenständiges, gegenüber der Tradition erneuertes Konzilskonzept. Papst Johannes entwickelt in dieser geschichtlichen Stunde der Kirche ein wegweisendes Programm für eine erneuerte Existenz der Kirche. Diese Rede selbst bezeugt, was sie fordert: den pastoralen Charakter des Lehramts. Italienischer (und wohl authentischer) Text der Rede in: *Osservatore Romano*, 12.10.1962. Deutsch (nach der lateinischen, davon nicht unwesentlich abweichenden Version) in: *Her-Korr* 17(1962/63) 85-88. Siehe dazu: L. Kaufmann/N. Klein, *Neue Erkenntnis zur Konzileröffnungsrede*, in: *Orientierung* 51(1987) 177-181, dort weiterführende Literatur.

che als einer aufgabenorientierten pastoralen und daher grundsätzlich pluralen Institution. Es ist daher nicht nur für die Rezeption des Konzils verheerend, die beiden Kirchenkonstitutionen, also den Entwurf einer inneren Struktur der Kirche (*Lumen gentium*) und das Programm ihrer Aufgabe in der Welt (*Gaudium et spes*), zu trennen, es widerspricht auch jeder der beiden Konstitutionen. Man muß sie aufeinander beziehen und als die eine Lehre des Konzils von der Kirche begreifen. Denn die Lehre von der Berufung des Menschen durch Gott in Christus bildet nicht nur die ausdrücklich thematisierte Basis von *Gaudium et spes*, sondern auch jene des ganzen Konzils.

Gaudium et spes ist die in der Form einer pastoralen Ekklesiologie realisierte Fundamentaltheologie des Konzils. Denn sie formuliert seine Lehre von der Kirche im Horizont von deren Handeln in der modernen Welt. *Gaudium et spes* ist daher die dogmatische Basis der Zurückweisung jeglicher möglichen Wiederbelebungsversuche von Antimodernismus und Integralismus.

Es ist entscheidend, über die vielen Dokumente des Konzils dessen innere Einheit nicht zu übersehen.⁴⁷ Sie bilden einen Gesamtentwurf der Kirche des Konzils. Ebenso entscheidend ist, über den Blick auf die divergierenden Elemente in der Ekklesiologie des Konzils⁴⁸ dessen eindeutigen Optionen nicht zu verlieren. Für die pastorale Umsetzung des Konzils wäre dies katastrophal. Das Konzil hat Entscheidungen getroffen und Perspektiven entwickelt. An deren Eindeutigkeit sind - gerade auch im Sinne der inneren Entwicklungslogik der konziliaren Entscheidungsprozesse - keine begründeten Zweifel möglich.⁴⁹

Das Konzil entwirft seine explizite Lehre von der Kirche nicht im Horizont der Hierarchie, deren Aufgabe dann noch nachträglich zu definieren wäre, sondern auf der Basis des gemeinsamen Auftrags aller in der Kirche, die Berufung des Menschen durch Gott in Christus zu verkünden.⁵⁰ Dieser Aufgabe sind alle verpflichtet, auch wenn sie in unter-

⁴⁷ Die Trennung von dogmatischen und pastoralen Aussagen stand denn auch schon auf dem Konzil im Mittelpunkt des Interesses von Erzbischof Lefebvre: vgl. den Kommentar zu *Lumen gentium* von G. Philips, in: LThK.E. I, 139-155, 140.

⁴⁸ Vgl. dazu H.J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums - Ursache nachkonziliärer Konflikte, in: TThZ 92(1983) 272-283.

⁴⁹ Vgl. dazu: L. Boff, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: die Theologie der Befreiung, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS Karl Rahner, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1984, 628-654.

⁵⁰ Die nachkonziliare Entwicklung hat dies im Evangelisierungsbegriff konzeptualisiert. Vgl. R. Bucher, "evangelisieren/verkünden", in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hrsg. v. G. Bitter und G. Miller, München 1986, Bd. I 396-

schiedlichen Ämtern wahrgenommen wird. Denkt man aber das Wesen der Kirche von ihrer Aufgabe her, dann gilt notwendig: niemand in der Kirche ist die ganze Kirche, kein Christ kann all das tun, was Kirche zu tun hat. Es gibt eine prinzipielle Unersetzbarkeit jedes Gläubigen im Volk Gottes und für das Volk Gottes. Nur als plurale Einheit des vielfältigen Volkes Gottes, das pilgernd, also in diachroner Pluralität, seinem Ziel, Gott selbst, entgegengeht, kann Kirche gedacht werden.⁵¹

Auf dem I. Vatikanum war das Problem letztlich ungelöst geblieben, worin denn die Gemeinsamkeit aller Mitgliedsgruppen der Kirche bestünde. Die Rezeption des I. Vatikanums hatte dazu tendiert, diese Gemeinsamkeit von ihrer Eingliederung in die hierarchische Ordnung, also vom Einheitsgedanken her zu sehen.⁵² Prinzip des Aufbaus der

400. Siehe die ausführliche Dokumentation der Tagung der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom September 1987 zum Thema "Evangelisierung in Europa", in: Pthl 8(1988) Heft 1, 5-183 (Lit. 34-39). - Aus dem Evangelisierungskonzept ergeben sich im übrigen auch Folgen für den theologisch-wissenschaftlichen, speziell den praktisch-theologischen Diskurs. Denn der evangelisatorische Diskurs ist strikt dogmatischer Art: er formuliert die Lehre des Glaubens im Horizont des Handelns, im Horizont einer Option, im Horizont einer spezifischen Problemlage. Das Evangelium ist nicht nur der Horizont des Menschen, sondern auch der Mensch der Horizont des Evangeliums. Praktische Theologie wird endgültig nicht mehr der Konfrontation mit den - dogmatischen - Fundamentalproblemen eines tatsächlich gegenwartsfähigen Entwurfs von Kirche, also einer tatsächlich gegenwärtigen Ekklesiologie, durch Selbstreduktion auf eine vermeintliche Praxisorientiertheit ausweichen können. Praktische Theologie wird vielmehr den Entwurf einer praktischen Ekklesiologie vorlegen müssen - Ekklesiologie dann allerdings tatsächlich auch Theorie des Handelns der Kirche Jesu Christi in der je aufgegebenen Gegenwart zu sein haben. Die von Gotthard Fuchs befürchtete Vernachlässigung der Inhalte im Evangelisierungsprozeß jedenfalls (vgl. "Defizite in dogmatischer Theologie?", in: Pthl 8(1988) 187-192) ließe diesen gar nicht erst zustande kommen - im übrigen ebensowenig, wie eine sich im Postulatorischen und Konstativen erschöpfende Darstellung seiner Inhalte.

⁵¹ Vgl. LG 48.

⁵² Die eigentliche (immanente) Gefahr der katholischen Ekklesiologie dürfte eher als ekklesiologischer Monophysitismus, denn als "Christomonismus" beschreibbar zu sein (vgl. H. J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in der Vielfalt. In: Pthl 5(1985) 253-284). Denn zum einen sind die von Pottmeyer hellsichtig beschriebenen Gefahren katholischer Ekklesiologie vor allem auf die ungeschiedene Vermischung des vorösterlichen Jesus mit dem erhöhten Christus in der ekklesiologischen Legitimationsargumentation zurückzuführen, mithin in einer methodologischen Verwischung der Zweinaturenlehre, welche durch ihre Aufhebung der Differenz eben auch deren Einheit als Einheit von Unterschiedenem zerstört. Zum anderen schützt aber auch eine pneumatologische Argumentation nicht per se vor diesem ekklesiologischen Monophysitismus, insofern sie durchaus (und immanent konsistent) in dieses monophysitische Kirchenmodell einbaubar ist, wie Pottmeyer selbst einräumt (vgl. 262-265). "Wie mit einer verkürzten Christologie haben wir es vielmehr mit einer verkürzten Pneumatologie und in der Folge mit einer verkürzten Ekkle-

Vorentwürfe zu *Lumen gentium* war daher die Hierarchie, Prinzip des Aufbaus von *Lumen gentium* aber ist die gemeinsame Aufgabe aller in der Kirche.

In *Lumen Gentium* ist auch die Hierarchie Volk und sind die Laien selbstverständlich Kirche. Volk Gottes wird zum Gesamtbegriff der Kirche. Der Volk-Gottes-Begriff ist daher auch tragfähiger zur Kennzeichnung der Gesamtekklesiologie des II. Vatikanums, als es der *communio*-Begriff ist. Der Volk-Gottes-Begriff widerspricht dem Mißverständnis, als ob es in der Gemeinschaft um unterschiedslose Egalität und in der Hierarchie um ideologisiertes Herrschaftsbegehren ginge. Die Hierarchie ist ebenso eine Form der Gemeinschaft, wie die Gemeinschaft eine Form der Ordnung. Als Kopplung einer soziologischen (Volk) mit einer theologischen Kategorie (Gott) behauptet der Volk-Gottes-Begriff, daß Gott das Prinzip der Strukturierung seines Volkes und die Kirche das in Gott geordnete Volk ist. Zu ihm gehören die Kollegialität wie die Hierarchie. Beide aber sind vom Volk-Gottes-Charakter dieser Gemeinschaft her zu qualifizieren: der von Jesus verkündete Gott ist Prinzip der Struktur seines Volkes. Der Volk-Gottes-Begriff verhindert das Auseinanderbrechen einer iuridischen und einer egalitären Ekklesiologie, denn er umfaßt beide im Blick auf die Aufgabe von Kirche, den Gott Jesu zu verkünden.⁵³

sologie zu tun", so Pottmeyer (265). Unabhängig ob diese sachlich-logische auch eine historisch-kausale Folge ist: das Problem liegt offenkundig im Prinzip dieser Verkürzung, nicht im jeweiligen defizienten dogmatischen Gebiet. Das Prinzip dieser Verkürzung kann nun aber tatsächlich von jedem dieser Gebiete her beschrieben werden und liegt - jenseits der unbestreitbaren soziologischen Hintergründe - wesentlich im tendenziellen Verlust gerade des Propriums des biblischen Gottesgedankens, der Polarität von Singularität und Universalität, begründet. Diese Verkürzung wiederum ist aber natürlich tatsächlich auch über eine vertiefte trinitarische Reflexion aufzubrechen. So etwa schon bei Herman Schell, wo, interessanterweise gerade unter Bezug auf die westliche filioque-Tradition, die Notwendigkeit innerkirchlicher Pluralität über den trinitarischen Gottesbegriff begründet wird. Vgl. Ders., *Die neue Zeit und der alte Glaube*, Würzburg 1898, 148; siehe dazu: R. Bucher, *Zur Ekklesiologie in den Reformschriften Herman Schells*, in: *WDGB* 49(1987) 301-312, speziell: 303-307. Zur religionsphilosophischen Problematik des Zusammenhangs der Authentizität jener Person, welche von Gott redet, und der Authentizität jener universalen Person, die Gott ist, ein Zusammenhang, welcher die Pluralismusproblematik aus ihrer ständigen defizitären Thematisierung als reines Liberalismusproblem herausnimmt, siehe: R. Bucher, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm*, Frankfurt/Main-Bern-New York 1986, 273-297.

⁵³ Man wird dabei allerdings mit E. Klinger und R. Zerfaß "darauf aufmerksam machen" müssen, "wie sehr die Beschwörung der einen Kirche aus Amtsträgern und Laien - des einen Volkes Gottes - ein Lippenbekenntnis bleibt, solange man sie nur als Präambel benutzt, um anschließend, wie eh und je, säuberlich zwischen Amtsaufgaben und Laienaufgaben zu unterscheiden, abzugrenzen, zu beschwichtigen." (Dies., *Die Kirche der Laien*, Einleitung 5)

Die innere Zuordnung des gemeinsamen Priestertums des Laien zum speziellen Priestertum nimmt *Lumen gentium* 10 vor. Es sagt, dieses gemeinsame Priestertum aller Gläubigen unterscheidet sich vom hierarchischen Priestertum nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach. Diese Stelle wird gemeinhin als Relativierung der Volk-Gottes-Ekklesiologie gelesen, als Wiedereinzug einer ontologischen und hierarchistischen Auffassung der Bestimmung des speziellen Priestertums. Dies ist eine offenkundig unzulängliche Interpretation. Sie ist nicht nur durch die Entstehungsgeschichte dieses Textes widerlegt⁵⁴, sondern vor allem durch die nicht-hierarchistische Ekklesiologie des II. Vatikanums prinzipiell überwunden.

Denn die Ämterstufung in der Kirche hebt nicht die wahre Gleichheit aller Christen auf. Es gibt eine Einheit der ganzen Kirche vor allen hierarchischen Stufungen. Gerade *Lumen gentium* 10 betont, daß das Amt des Laien gerade keine, etwa die niedrigste, Stufe der Hierarchie darstellt. Es gibt vielmehr in den Ämtern - unbeschadet ihrer Stufung - eine echte Gleichheit. Das gemeinsame Priestertum kommt allen Getauften zu und ist auch im Priester nicht ausgelöscht. Das besondere steht mit dem gemeinsamen Priestertum nicht im Widerspruch, sondern ist dessen Bestätigung. Jeder hat gemäß der gemeinsamen Aufgabe der Kirche, Volk Gottes zu sein, in seinem eigenen Lebensbereich eine priesterliche Funktion. Nur zusammen realisieren das gemeinsame und das spezielle Priestertum die volle priesterliche Wirklichkeit der Kirche.

Die Grundsatzentscheidung des Konzils, seine Ekklesiologie auf der Basis der Pastoral zu konzipieren, diese aber als Verkündigung der integralen Berufung des Menschen durch Gott in Christus zu begreifen, ist eindeutig⁵⁵. "Das Apostolat der Laien" aber "ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt" (*Lumen gentium* 33).

Diese Aussage des Konzils behauptet die konstitutive Notwendigkeit des Zeugnisses der Laien für die Heilssendung der Kirche. Der Laie leistet eine nicht-ersetzbare kirchliche Aufgabe. Die Pluralität der Kirche, welche sich im Laien dokumentiert, ist keine des Liberalismus, sondern

⁵⁴ Vgl. dazu den bereits erwähnten Kommentar von Grillmeier (Anm. 15). Zum folgenden siehe generell: E. Klinger, Das Amt des Laien in der Kirche, in: Ders./Zerfaß, Die Kirche der Laien, 75-79; einschließlich der Anm. 16, 18 und 20, S. 83f; in der Analyse ähnlich, in den Konsequenzen aber etwas verschieden: B.J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium* 10, in: TThZ 94(1985) 311-326.

⁵⁵ Vgl. E. Klinger, Der Glaube an den Menschen - eine dogmatische Aufgabe. Karl Rahner als Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThGl 75(1985) 229-238.

des Apostolats. Denn ohne diese Pluralität kann es die Kirche in spezifischen Bereichen überhaupt nicht geben. Dies als Problem der Gemeinden zu realisieren bildet die notwendige, die vielleicht für die Kirche der Bundesrepublik entscheidende Aufgabe der PastoralreferentInnen. Der Laie hat die Botschaft von Gott und Christus in Wort und Tat zu verkünden. Er hat damit ein Amt im universalsten Sinn.⁵⁶

IV. Perspektiven

Das Laienamts des Pastoralreferenten ist deshalb so umstritten, weil es nur auf der Basis der Ekklesiologie des II. Vatikanums tatsächlich sinnvoll gestaltet werden kann. Dies heißt dann aber: das mögliche Scheitern der PastoralreferentInnen im unmittelbaren Gemeindedienst einerseits und die insgesamt doch eher zögerliche Annahme dieses Laiendienstes durch die kirchlichen Anstellungsträger andererseits signalisieren eine tiefgreifende Rezeptionsproblematik der Ekklesiologie des II. Vatikanums in der Praxis der bundesrepublikanischen Kirche.

Soll auf die Kirche nicht das Wort zutreffen, "sie haben das Ziel verloren, also verdoppeln sie ihre Anstrengungen", muß es gelingen, überzeugende Entwürfe von Christ-Sein im Horizont neuzeitlicher Rationalität und gesellschaftlicher Komplexität zu projektieren. Deren Signum aber ist die Pluralität, also die formale Anerkennung der Legitimität von Dissens, unter Verzicht auf die inhaltliche Erzwingung von Konsens. Mit der epochalen Entscheidung, sich zur allgemeinen Religionsfreiheit zu bekennen, zog das II. Vatikanum die Konsequenzen aus seiner Konzeption des Glaubens als Projekt der Berufung des Menschen durch Gott in Christus und stellte die Kirche auf die Basis einer modernen pluralen Gesellschaftskonzeption.⁵⁷

Hauptamtliche Mitarbeiter der Kirche sind von der mangelnden Rezeption des II. Vatikanums unmittelbar betroffen. Der skizzierte Befund kann an ihrer Situation unmittelbar verifiziert werden. Konflikte um sie besitzen paradigmatischen Stellenwert für die pastoralen Konflikt- und Problemlagen der bundesrepublikanischen Kirche.

⁵⁶ Vgl. dazu des näheren: E. Klinger, Das Amt des Laien in der Kirche, in: Ders./Zerfaß, Die Kirche der Laien, 67-85.

⁵⁷ Vgl. E. Schrofner, Christentum und Menschenwürde. Religionsfreiheit als dogmatisches Problem, in: Klinger/Wittstadt, Glaube im Prozeß, 741-756. Die Leugnung der Religionsfreiheit durch den schismatischen Erzbischof Lefebvre dokumentiert daher auch dessen prinzipielle Ablehnung des II. Vatikanums.

Das Amt eines Laientheologen kann sinnvoll nur ausgeübt werden, wenn es nicht-hierarchistisch mißinterpretiert wird. Es ist tatsächlich kein Amt im Sinne der Weihehierarchie. Es ist ein authentisches Laienamt im Sinne des II. Vatikanums.⁵⁸ Es trägt wesentlich zur vollen priesterlichen Wirklichkeit der Kirche bei. Im Kontext eines hierarchistischen Amtsverständnisses verkommt es allerdings zur untersten und heillos defizitären Stufe der Weihehierarchie.

PastoralreferentInnen sind angewiesen auf eine Gemeindestruktur, welche die Kirche als ganze als Kirche aller Gläubigen begreift und in welcher der Priester sein Priestertum vom gemeinsamen Priestertum aller her versteht. Dies setzt nicht nur Mentalitätswandel und echtes Wissen über den Volk-Gottes-Charakter der Kirche und ihre aufgabenorientierte Verfaßtheit, sondern auch den Glauben an die Kirche des Konzils voraus.

Auf dem Weg vom pastoralen Integralismus der Vergangenheit zur Kirche des Konzils steckt man offenkundig gegenwärtig in der Bundesrepublik im Stadium eines pastoral-professionellen Autonomismus möglichst klar abgesteckter und verteidigter Kompetenzen. Solches Verhalten verhindert die vom Konzil geforderte Wahrnehmung der Realität der Menschen als Ort der Realisierung von Kirche. Die pastorale Professionalisierung alleine garantiert noch lange nicht die Wahrnehmung des Ausgeblendeten, des Problematischen: es weist diesem nur einen kirchliche Zuständigen zu, um nicht selten auch diesen dann mit

⁵⁸ Vgl. etwa LG 33, wo von der "Befähigung" der Laien gesprochen wird, "von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen." Zur kirchenrechtlichen Situation siehe: H. Socha, Die Mitverantwortung der Laien nach dem neuen Kirchenrecht, in: TThZ 94(1985) 55-74, 127-142, sowie M. Kaiser, Laie und Laienrecht im CIC/1983, in: ThGl 78(1988) 366-396, besonders 376-383 ("Laien als Amtsträger in der Kirche"). Kaiser schreibt: "Nach c. 145 § 1 CIC/1983 ist ... jedweder Dienst, der durch kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient, ein Kirchenamt. Alle diese Elemente treffen aber auch auf die allgemeinen beruflichen Aufgabenbereiche der Gemeindereferenten und Gemeindereferentinnen sowie der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen gemäß den Rahmenstatuten zu" (381). Daß deren Dienst "von der Deutschen Bischofskonferenz im Widerspruch zum geltenden kirchlichen Recht nicht als kirchliche Ämter anerkannt" (382) wird, erklärt Kaiser aus deren Entstehungsgeschichte; vor allem mit der im wesentlichen unveränderten Übernahme der einschlägigen Bestimmungen aus den alten Rahmenstatuten des Jahres 1978/79 in die Fassung vom 10.3.1987. "Dabei wurde nicht bedacht, daß durch das revidierte kirchliche Gesetzbuch, das schon vier Jahre vorher promulgiert worden war, eine veränderte Ausgangslage gegeben war, da das kirchliche Amt in c. 145 CIC/1983 anders definiert ist als im CIC/1917, so daß nunmehr auch Laien Inhaber von kirchlichen Ämtern sein können" (383). Er kommt sogar zum Schluß, die Rahmenstatuten hätten "insoweit keine Verbindlichkeit erlangt, als sie dem c. 145 CIC/1983 widersprechen." (383)

den von ihm wahrgenommenen Problemfeldern tendenziell auszugrenzen.

Man hat einen Profi für die Sache und sich gerade dadurch der Herausforderung der Sache entledigt. Auf Seiten der Hauptamtlichen aber wird dies einerseits als Befreiung von Bevormundung etwa durch den Priester, aber auch als Abdrängung der eigenen Erfahrungen, Sorgen und Wahrnehmungen aus dem gemeindlichen "Kernbereich" erlebt. Man behauptet in unseren Gemeinden eine Relevanz des Religionsunterrichts oder der Diakonie, der keine Aufmerksamkeit auf die Erfahrungen jener entspricht, die in diesen Feldern arbeiten. Dies gilt gerade und vor allem auf Gemeindeebene.

Zwar ist es (entwicklungs-)psychologisch durchaus einsichtig, daß einer Phase patriarchaler und paternalistischer Dominanz das Stadium gesteigerten Abgrenzungs- und Autonomieverlangens seitens der ehemals Bevormundeten folgt. Erwachsenes Verhalten ist allerdings dann erst erreicht, wenn auf der Basis beiderseitiger neuer Selbstvergewisserung und Rollenidentität tatsächlich aufgabenorientierte, problembewußte und vor allem Konflikte loyal bewältigende Kooperation möglich wird.

Es gibt in der bundesrepublikanischen Kirche eine erstaunliche Pluralität hauptamtlicher Dienste; deren Desintegration spiegelt paradigmatisch die vorherrschende defizitäre Kommunikationssituation in den Gemeinden wie auch innerhalb der professionellen Strukturen und dokumentiert ein Defizit an Pluralismusfähigkeit.⁵⁹ Dieses Defizit wird dort prekär, wo man dem Zwang zur Kommunikation nicht länger durch säuberliche Aufgabenteilung entkommen, ihn durch streng hierarchische Kommunikationsregelung entschärfen oder durch schlichte Abschottung negieren kann. Dies aber ist beim Amt des Pastoralreferenten der Fall. An ihm ist daher die pastorale Grundproblematik der Kirche der Bundesrepublik exemplarisch ablesbar.

Das Laienamt des Pastoralreferenten realisiert die Pluralität der Kirche strukturell und kommunikativ unvermeidbar. Es entkoppelt professionell und in den Gemeinden den Universalitätsanspruch der Kirche -

⁵⁹ Wenn Bischof Lehmann konstatiert, daß "wir die Pluralisierung und Professionalisierung der vielen Dienste und Ämter in der Glaubensweitergabe noch nicht von innen her bewältigt" haben, und daher "vielleicht" durch eine "Konzentration der Kräfte und eine Restrukturierung der Pastoral dazu kommen" könnten, "das Gesamtpotential, über das wir verfügen, sinnvoller und wirkungsvoller (zu) nutzen" (a.a.O. 73 [siehe Anm. 2]), so trifft das die Situation. Lehmann empfiehlt "partnerschaftliche Zusammenarbeit", "Praxisberatung" und "geistliche Zurüstung für ein fruchtbares Miteinander" (a.a.O. 74). Wie dies alles inhaltlich konkret auszuschauen hat, bleibt das große Problem.

zu welchem sie in ihrem Glauben verpflichtet ist - von der Alleinzuständigkeit des Priesters. Vor allem aber: es trägt professionelle theologische Laienkompetenz in die Gemeinde: es erfordert damit inhaltliche Auseinandersetzungsfähigkeit und individuelle Standpunktklärung, somit aber auch produktive Umgangsformen mit differenten theologischen Standpunkten. Es verlangt allgemein kommunikative, speziell aber diskursive Kompetenz: es ist ein klassisch modernes Amt, das Amt einer pluralen Kirche in einer und für eine plurale Gesellschaft.

Der Beruf des Pastoralreferenten pluralisiert die Kirche auf der Basis ihrer konziliaren Konzeption. Er differenziert die traditionelle Ämterstruktur weiter aus, dies aber gerade nicht als Ausdifferenzierung des hierarchischen Amtes⁶⁰, sondern im Sinne eines authentischen Laienamtes des II. Vatikanums. Die historische Aufgabe der PastoralreferentInnen ist die Realisation der Kirche des Konzils; anders und inhaltlich gesagt: das Entwerfen von Kirche im Kontext gesellschaftlicher Pluralität.⁶¹ Traditionell waren es Orden, welche die Konzepte eines Konzils in die pastorale Praxis umsetzten, mithin das Profil des kirchlichen (Weihe-) Amtes in Aufnahme konziliarer Aufbrüche konkret fortentwickelten. Es ist nur konsequent, wenn diese Aufgabe nach dem II. Vatikanum - zumindest dort, wo es die Ressourcen erlauben - ein professionelles Laienamt übernimmt.

PastoralreferentInnen haben die Aufgabe, spezifische Lebenswelten innerhalb einer soziologisch pluralen Gemeinde zur theologischen Qualifikation ihrer eigenen, je anderen Situation zu qualifizieren. Sie verkörpern damit ein ausgesprochen perspektivisches und situatives Amt. Es ist die Aufgabe dieses Laienamtes, spezifische der sich modern ausdifferenzierenden innergemeindlichen Lebenswelten nicht nur äußerlich "kennenzulernen", sondern selbst solidarisch so weit als möglich mitzuvollziehen, sich also zur Partialität des eigenen pastoralen Ansatzes zu bekennen. Aufgabe von PastoralreferentInnen wäre es, die implizite Theologie der Gläubigen zu einer angemessenen und dialogfähigen Explizität zu verhelfen, was sinnvoll natürlich nur als zweiseitiger Lernprozeß geschehen kann. Es scheint mir die existenzlegitimierende Aufgabe der PastoralreferentInnen, eine nicht-akademische kontextuelle

⁶⁰ Weswegen ich W. Hentschels "Grundoption, den Dienst des Pastoralreferenten langfristig mit einer Form des Weihesakraments zu verbinden" (Pastoralreferenten - Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Eichstätt-Wien 1986, 97) nicht teile.

⁶¹ Vgl. auch: N. Mette, Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral, in: Hoffmann, Priesterkirche 208-231, speziell 230f.

Theologie auf Gemeindeebene zu entwickeln, besser: zu entdecken, zu sich selbst zu verhelfen.

Dies wäre eine konkrete Befreiung. Es würde die Priester von ihrer heillosen Selbstüberlastung, "allen Alles" sein zu müssen und die hauptamtlichen Laien von ihrem sekundären Helferstatus befreien. Die Gemeindemitglieder aber fänden in einer pluralisierten und kommunikativen, das Evangelium an konkreten Problemstellungen und daher dezentral thematisierenden Gemeinde Hilfe zum Finden der Spiritualität ihres eigenen Lebens.

Der Beruf des Pastoralreferenten ist Zeichen der strukturellen Bereitschaft⁶² einer ressourcenreichen Kirche, die Ekklesiologie des II. Vatikanums in und mit ihren Gemeinden zu realisieren. Sein Geschick ist - mindestens symptomatisch - entscheidend für die Zukunft der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

⁶² Der Beruf des Pastoralreferenten scheint zwei sehr heterogene Gegner zu besitzen. Jene, welche gegen jegliche und jene, welche gegen professionalisierte theologische Laienkompetenz in der Gemeinde sind: ein unglückliches Bündnis von solchen, welche (vor-modern) überhaupt keine ausdifferenzierten pluralen Strukturen wollen, und jenen, welche die erhsehnte Unmittelbarkeit eines nachmodernen Zeitalters jenseits von modernen Professionalitätsstrukturen erstreben. Daß es die Gefahr der Entmündigung der Laien durch Laien gibt, ist natürlich unbestreitbar - und richtet Fragen an die theologische Ausbildung. Daß es aber auch die Chance der theologischen Mündigkeit von Laien und somit der Pluralisierung der religiösen Vollzüge einer Gemeinde gibt, ist ebenso unbestreitbar.